

БИБЛІОТЕКА ФИЛОСОФОВЪ. X.

---

# Аристотель.

Германа Зибена,  
проф. Гессенскаго университета.

---

Переводъ со второго немецкаго изданія  
**В. Базарова.**

---

С.-ПЕТЕРБУРГЪ.  
ИЗДАНИЕ РЕДАКЦИИ ЖУРНАЛА „ОБРАЗОВАНИЕ“.  
1903.

Дозволено цензурою. С.-Петербургъ, 2-го іюля 1903 г.



**2007339693**

## ОГЛАВЛЕНИЕ.

	Стран.
I. Введеніе . . . . .	1
Общая характеристика развитія греческой фило- софіи до Аристотеля.	
II. Жизнь Аристотеля. . . . .	17
Біографическій очеркъ. Личность Аристотеля, какъ человекъ и ученаго.	
III. Метафизика и натурфилософія . . . . .	22
1. Отношеніе къ Платону. Идея развитія. 2. Фак- торы процесса образованія. 3. 4. Потенціальность и актуальность. Природа, какъ послѣдовательная лѣстница существъ. 5. Движеніе. 6. Божествен- ный духъ, какъ первый двигатель. 7. Общее и единичное. 8. Мірозданіе. 9. Высшій и низшій міръ. Время и пространство. 10. Объясненіе еди- ничныхъ явленій. Динамическое міросозерцаніе. 11. 12. Критическія замѣчанія методологическаго характера. Телеологія.	
IV. Органическое. Тѣло и душа . . . . .	58
1. Понятіе органическаго. 2. Основныя понятія зоологіи и психологіи. 3. Психологія. Живое. Тѣло и душа. 4. „Части“ души. 5. Характеристика аристотелевской теоріи познанія. 6. Ощущеніе. 7. Созерцаніе. 8. Мышленіе. Мыслящій духъ, какъ надъ-органической принципъ. 9. Психическая ме- ханика. 10. Удовольствіе и неудовольствіе. Аф- фекты. Психологія „катарсиса“. 11. Вожденіе и воля. Свобода.	

V. Этика и учение о государствѣ . . . . .	87
1—3. Общая характеристика до-аристотелевской этики. 4. Характеристика этики Аристотеля. 5. Счастье. 6. Учение о добродѣтели. Нравственность и свобода. Дружба. 7. Характеръ аристотелевской этики. 8. Понятіе и цѣль государства. 9. Государство, какъ организмъ.	
VI. Теорія искусства . . . . .	109
1. Заслуга Аристотеля въ этой области. 2. Эстетическая правда. 3. Единство произведенія искусства. 4. Эстетическое дѣйствіе трагедій.	
VII. Учение о методѣ . . . . .	115
1. Учение о категоріяхъ. 2. Логика и діалектика. Индукція.	
VIII. Значеніе аристотелевской философіи. Ея историческое развитіе . . . . .	122
1. Итоги работы Аристотеля. 2. Ея неумиращіи достоинства. 3. Ея недостатки. 4. Критика аристотелевскаго идеала жизни. 5. Школа перипатетиковъ. 6. Отношеніе аристотелизма къ стоицизму и эпикурейцамъ. 7. Аристотелизмъ и неоплатонизмъ. 8. Аристотелизмъ и христіанство. 9. Возрожденіе аристотелизма въ схоластикѣ. 10. Его конецъ.	

## I.

### Введеніе.

Настоящая работа, составляя часть серіи \*) популярныхъ историко-философскихъ монографій, должна по возможности сразу ввести читателя въ предметъ изложенія, должна уже съ самаго начала дать ему точку зрѣнія, позволяющую правильно ориентироваться въ содержаніи разбираемыхъ проблемъ и связанныхъ съ ними ученій. Это методическое требованіе особенно важно, когда дѣло идетъ о такой системѣ, какъ аристотелевская, которая уже столѣтія тому назадъ перестала быть жизненнымъ міровоззрѣніемъ, а потому и по формѣ и по содержанію во многомъ расходится съ современнымъ мышленіемъ. Воспроизводя систему аристотельскихъ ученій, приходится постоянно указывать пути для ихъ правильной оцѣнки, какъ съ точки зрѣнія того вѣка и той духовной атмосферы, въ которыхъ они возникли, такъ и съ точки зрѣнія тѣхъ измѣнившихся взглядовъ на внутреннюю связь природы и жизни, которые выработались позднѣе, особенно въ наше время. Для того, чтобы удовлетворить первому требованію, необходимо дать очеркъ главнѣйшихъ теченій того философскаго развитія, конечнымъ пунктомъ котораго является основанное Аристотелемъ міросозер-

---

\*) Серія, носящей названіе „Frommans Klassiker der Philosophie“.

паніе. Аристотелевская філософія требуетъ, такимъ образомъ, введенія, и этимъ введеніемъ долженъ служить общій очеркъ предшествующаго эллинскаго умогрѣнія со стороны его основныхъ идей и связанной съ ними постановки філософской проблемы.

2. Научное изслѣдованіе дѣйствительности у грековъ было начато іоническими філософами, и первый поставленный ими вопросъ касался первопричины міра, а также тѣхъ способовъ и путей, какими совершается въ общемъ и единичномъ его дальнѣйшее развитіе, начиная съ этого исходнаго пункта. На первый планъ выступаетъ здѣсь мысль (правда, не вполне ясно сознавая), что міровой принципъ слѣдуетъ разсматривать какъ единство, изъ котораго согласно опредѣленному, присущему ему, закону образованія вырабатывается все разнообразіе вещей, вся послѣдовательная лѣстница родовыхъ типовъ. Синтезъ этой мысли и эмпирическаго факта противоположности или противорѣчія между живымъ и мертвымъ привелъ упомянутыхъ мыслителей къ идеѣ первичнаго вещества. Последнее представлялось не мертвымъ; наоборотъ, оно несло въ себѣ зародышъ всего богатства жизни, его первоначальныя свойства въ процессѣ послѣдовательнаго измѣненія создали сперва неорганическое, а потомъ органическое и живое (одушевленное). Сюда присоединился вскорѣ взглядъ, что все міровое развитіе совершаетъ замкнутый циклъ: всякое, такъ или иначе возникшее многообразіе формъ періодически снова исчезаетъ въ безразличномъ единствѣ первичнаго вещества и затѣмъ опять образуется изъ него въ томъ же самомъ видѣ по разъ установленному закону. Возникновеніе въ мірѣ духовной жизни такъ же просто сводилось къ развитію зародыша, включеннаго въ первичномъ веществѣ, какъ напримѣръ, изъ закона разрѣженія и уплотненія объяснялись образованія физическаго міра. Это міросозерцаніе носило, какъ видимъ, еще

очень младенческой характеръ и совершенно не было въ состояніи вывести отдѣльныя сложившіяся образованія изъ основныхъ свойствъ первопричины міра. Тѣмъ не менѣе оно уже было крупнымъ шагомъ впередъ: представляя замкнутое единство, хотя и не вполне сознательное, оно впервые породило мысль о законмѣрности, о томъ, что въ жизни природы и духа все послѣдующее неизмѣнно обусловлено предыдущимъ, все единичное великимъ цѣлымъ мірозданія и его первопричиной.

3. Тенденція, созданная іонійцами, нашла свое дальнѣйшее развитіе въ умозрѣніи пифагорейцевъ, и главнымъ образомъ благодаря вліянію элементарныхъ математическихъ понятій, разработанныхъ послѣдними. Сущность міра въ цѣломъ и единичномъ и познаваемость его пифагорейцы считали обусловленной особенностями чиселъ и приводимыхъ къ нимъ математическихъ величинъ. Числа и отношенія величинъ сообщаютъ каждой вещи ея специфическій характеръ. При помощи чиселъ устанавливается связь между отдѣльными событіями и въ конечномъ счетѣ универсальная связь природы (со включеніемъ человѣка), такъ какъ числа выдѣляютъ изъ пространственной и качественной неопредѣленности опредѣленное и ограниченное; кромѣ того, числа и количественныя отношенія, какъ присущія нашей познавательной способности въ формѣ понятій, даютъ непосредственно достовѣрное орудіе для познанія этого опредѣленнаго и его зависимостей. Представленіе о законмѣрности, свойственной вещамъ и ихъ взаимнымъ отношеніямъ, получило такимъ образомъ большую ясность и силу, при чемъ число разсматривалось не только какъ выраженіе этой законмѣрности, но въ то же время какъ обуславливающая ее причина, какъ ея сущность. Наоборотъ, идея единства мировой основы, особенно подчеркнутая іонійцами, въ ученіи пифагорейцевъ является нѣ-

сколько ослабленной. Правда, понятие единицы или единства (между которыми еще не дѣлалось различія) in abstracto было признано выраженіемъ сущности вселенной; однако въ конкретномъ объясненіи міра большее вниманіе привлекало къ себѣ противорѣчіе, которое у пифагорейцевъ выдвигалось впередъ частью въ видѣ противопоставленія вещества и формы, частью—духовнаго и матеріальнаго. Мысль, фиксированная на противорѣчьи, приходила уже къ попыткамъ вложить аналогъ его въ самую сущность мірообразующаго принципа. Развитие міра представлялось, какъ продуктъ двухъ основныхъ факторовъ, характеръ которыхъ старались выразить, сводя его опять таки къ сущности чиселъ. Въ послѣднихъ различали два принципа, относящихся между собою, какъ безграничное къ ограниченному: принципъ прямой, которая дѣлится до безконечности, и принципъ кривой, которая не допускаетъ такого безконечнаго дѣленія. Такъ какъ пифагорейцы принципы чиселъ разсматривали въ то же время, какъ принципы мірозданія, они видѣли исходный пунктъ мірового процесса не въ единой первоосновѣ, какъ іонійцы, а въ двойственности, противорѣчьи принциповъ: безграничнаго и ограниченаго или границы. Путемъ ихъ взаимодѣйствія, путемъ внесенія границъ и формъ въ безграничное и, слѣдовательно, первоначально безформенное, образуются, по ученію пифагорейцевъ, единичныя вещи и соотношенія въ мірѣ конкретнаго.

4. Дальнѣйшій выводъ изъ тѣхъ результатовъ, къ которымъ пришло очерченное развитіе мысли, извлекла философія элеатовъ. До сихъ поръ основнымъ положеніемъ мышленія было слѣдующее. Эмпирически-данный міръ заставляетъ предполагать, что въ немъ и его измѣненіяхъ проявляется нѣчто неизмѣнное, принципъ или законъ, всегда себѣ равный при всемъ многообразіи явленій. От-

сюда слѣдствіе: существованіе такого вѣчнаго и неизмѣннаго мірового принципа или закона явствуетъ не изъ непосредственнаго воспріятія, но изъ входящаго къ нему и выходящаго за его предѣлы мышленія. Этотъ послѣдній выводъ, до сихъ поръ остававшійся въ тѣни, и былъ выдвинутъ элеатами на первый планъ. Высшія понятія, съ которыми оперируетъ мышленіе, въ особенности «бытіе» и «единство» и все, что логически слѣдуетъ изъ ихъ содержанія, должны играть рѣшающую роль при оцѣнкѣ результатовъ воспріятія. Но понятіе бытія въ его строгомъ значеніи включаетъ въ себя признакъ абсолютнаго въ противоположность относительному, равнымъ образомъ чистое понятіе единства есть постоянство и нераздѣльность въ противоположность измѣненію и множественности. Поэтому для элеатовъ міръ явленій (воспріятій), обнаруживающій свойства, противорѣчащія чистымъ понятіямъ, не былъ истиннымъ бытіемъ и даже вообще разсматривался не какъ бытіе, а какъ содержаніе «обманчиваго міѣнія». Въ дальнѣйшемъ ученіе это приобрѣло еще болѣе опредѣленныя и рѣзкія формы, благодаря полемикѣ съ послѣднимъ и величайшимъ изъ іоническихъ философовъ, съ Гераклитомъ, который сущностью бытія призналъ процессъ развитія, совершающійся по опредѣленному закону, и такимъ образомъ провозгласилъ міровымъ принципомъ абсолютное измѣненіе. Въ противоположность такому взгляду, элеатскіе мыслители объявили міръ однородною, сплошною (безъ пустыхъ промежутковъ) массою, имѣющею замкнутую форму шара, при чемъ, въ угоду единству всего сущаго, противорѣчіе между бытіемъ и мышленіемъ, между тѣлеснымъ и духовнымъ, было подвергнуто рѣшительному сомнѣнію. Приближаясь къ міросозерцанію, названному впослѣдствіи пантеизмомъ, элеаты признали тѣлесное и духовное вполне совпадающими между собою.

5. Возрѣнія элеатовъ, сводившія всю сумму истинной мудрости къ двумъ тезисамъ: «все сущее едино» и «все множественное не есть сущее», въ теченіе нѣкотораго времени не получали положительнаго развитія. Наоборотъ, умозрѣніе рѣшительно пошло по пути, проложенному іонійцами, стараясь объяснить строеніе міра, какъ цѣлаго, изъ матеріальнаго субстрата, подчиненнаго въ обоихъ процессахъ образованія основному руководящему закону; но только теперь, въ виду множественности и разнородности дѣйствительности, уже съ самаго начала была отвергнута попытка найти строго единый міровой принципъ. Даже величайшій изъ элеатовъ, Парменидъ, вынужденъ былъ удовольствоваться подобнымъ истолкованіемъ сущности міра воспріятій; онъ прибавлялъ только, что здѣсь не слѣдуетъ видѣть послѣдняго слова мудрости. Вѣрность этому направленію мысленія составляетъ общую черту умозрѣній Эмпедокла, Анаксагора и атомистовъ. Мѣсто первичнаго вещества іонійцевъ у перваго изъ нихъ занимаютъ 4 такъ наз. элемента. Полное взаимное проникновеніе однихъ элементовъ другими и полное ихъ разъединеніе составляютъ двѣ крайности, между которыми колеблется развитіе міра подѣ дѣйствіемъ двухъ противоположныхъ силъ,—притяженія и отталкиванія. Послѣднія понимались еще впрочемъ на половину миеологически, какъ божественныя потенціи («любовь» и «вражда»). Анаксагоръ полагаетъ, что различныя однородныя вещества, изъ которыхъ, согласно нашему чувственному воспріятію, состоятъ вещи, находились первоначально въ абсолютномъ смѣшеніи; изъ этого послѣдняго, подѣ дѣйствіемъ вихревого движенія, обособились мало по малу тѣ единичныя смѣшанные комплексы, которые представляютъ изъ себя наблюдаемыя нами вещи. Демокритъ, наконецъ, главный представитель атомистическаго ученія (сознательно противопоставляя свою

точку зрѣнія элеатамъ, считавшимъ пустое пространство невозможнымъ) слѣлалъ принципами всего сушаго контрасты между наполненнымъ и пустымъ, при чемъ первое онъ опредѣлялъ ближе, какъ безчисленное множество мельчайшихъ материальныхъ частицъ, названныхъ имъ атомами, такъ какъ главное ихъ свойство онъ видѣлъ въ недѣлности. Изъ различія атомовъ въ формѣ, порядкѣ и положеніи слѣдуетъ выводить специфическія особенности существующихъ вещей. Одаренные изначала движеніемъ («паденіемъ»), атомы вслѣдствіе различной тяжести отскакиваютъ другъ отъ друга, общимъ результатомъ чего прежде всего является «вихрь». Изъ этого послѣдняго чисто механическимъ путемъ выдѣляются затѣмъ тѣ группы атомовъ, которыя мы имѣемъ передъ собою въ видѣ вещей воспринимаемаго міра. Съ атомами новѣйшей физики демокритовскіе имѣютъ общее свойство малости и недѣлности; но ихъ взаимную связь Демокритъ объяснялъ не особыми силами, а тѣмъ, что они какъ бы зацѣпляются другъ за друга, благодаря своей различной формѣ. — Существенная разница между тремя указанными направленіями состоитъ далѣе въ той позиціи, которую они занимаютъ въ пониманіи духовнаго. Атомисты въ своихъ взглядахъ на сущность души приближаются къ старо-іонической точкѣ зрѣнія («гилезонстической») и рассматриваютъ само вещество или, по крайней мѣрѣ, часть послѣдняго (тончайшіе атомы, изъ которыхъ состоитъ также огонь) какъ то общее основаніе, сущность и дѣятельность котораго обусловливаетъ собою духовныя явленія. Наоборотъ, Эмпедоклъ и Анаксагоръ видятъ въ душевномъ или духовномъ нѣчто, первоначально существующее на ряду съ веществомъ. Первый придерживается при этомъ традиціонныхъ (орфическихъ) религіозныхъ взглядовъ, которые учатъ, что душа существовала предвѣчно и затѣмъ, лишь благодаря «паденію»,

пришла въ связь съ чувственнымъ (т. е. съ тѣломъ). Второй считаетъ «духъ» упорядочивающимъ началомъ, существовавшимъ всегда на ряду съ веществомъ; самобытная сила духа дала первый толчекъ движенію и положила такимъ образомъ начало процессу образованія міра. Но такъ какъ тотъ же Анаксагоръ называлъ духъ чистѣйшею и тончайшею изъ всѣхъ вещей и полагалъ, что къ внѣшнимъ вещамъ примѣшиваются частицы духа, онъ, очевидно, не принималъ различіе между сущностью вещества и духа за абсолютное. При объясненіи отдѣльныхъ явленій онъ, какъ рассказываетъ Платонъ, далеко не проводилъ телеологическое міросозерцаніе съ тою послѣдовательностью, какой можно было бы ждать отъ имъ же самимъ установленнаго принципа.

6. Уже одна многочисленность, одно разнообразіе этихъ попытокъ объективнаго объясненія міра должны были все болѣе и болѣе укрѣплять мысль, что нѣтъ возможности достигнуть окончательнаго, для всѣхъ людей равно убѣдительнаго представленія о міровой основѣ и міровой связи. Естественно родился взглядъ, что отъ характера самого познающаго человѣка зависятъ прежде всего тѣ результаты, къ которымъ приходитъ онъ, изслѣдуя сущность вещей и ихъ взаимную связь на основаніи своихъ воспріятій и возбуждаемыхъ ими размышленій. Къ этому взгляду, повидимому, непосредственно приводило содержаніе очерченныхъ выше умозрѣній. Если, по Гераклиту, нѣтъ ничего постояннаго, но все находится въ процессѣ абсолютнаго измѣненія, то не можетъ существовать и никакого неизмѣннаго результата познанія, «бытіе» вещей есть не болѣе, какъ тотъ способъ, какимъ онѣ воспринимаются каждымъ отдѣльнымъ человѣкомъ. Съ другой стороны, изъ того рѣзкаго противорѣчія, которое элеаты устанавливали между бытіемъ и міромъ воспріятій, нетрудно было вывести, что

«бытіе» въ смыслѣ элеатовъ (т. е. неизмѣнное) не можетъ быть ни понято, ни представлено, т. е. вообще не существуетъ. Такой выводъ сдѣлали уже два современника Анаксагора, Протагоръ и Горгій, главные представители софистики, новаго культурнаго теченія, ставившаго своею цѣлью не столько объективно завершенное познаніе, сколько практическое вліяніе на человѣка, уясненіе ему задачъ общественной жизни и прежде всего тѣхъ способовъ и путей, какими можно наилучшимъ образомъ обезпечить личное благополучіе. На мѣсто прежняго стремленія къ абсолютному познанію у софистовъ выступаетъ на первый планъ тенденція овладѣть практически-полезными энциклопедическими свѣдѣніями и дать болѣе тщательную эмпирическую разработку отдѣльнымъ областямъ опытной науки, какъ напр. языкознанію и археологіи. Ко всему освященному преданіемъ въ теоріи и жизни они относились съ глубокимъ сомнѣніемъ и особенно къ содержанію народной религіи и морали. Мѣрою всѣхъ вещей, по выраженію Протагора, является человекъ: вещи нормальны и положенія мысли объективно правильны, разъ онѣ, какъ таковыя, соотвѣтствуютъ требованіямъ человѣка, т. е. общества или индивидуума. Упражненіе въ самостоятельномъ мышленіи, которое рекомендовали своимъ ученикамъ софисты, было прежде всего средствомъ достигнуть совершенства въ риторикѣ, искусствѣ, столь необходимомъ въ жизни аѳинской демократіи.

7. Не подлежитъ сомнѣнію, что софистика способствовала развитію специальныхъ отраслей научнаго познанія. Однако, не заботясь объ ихъ внутренней связи, она подавляла всѣ тенденціи, направленные къ отысканію прочныхъ основныхъ принциповъ мышленія и практики, и поэтому въ концѣ концовъ оказала разлагающее дѣйствіе какъ на познаніе, такъ и на мораль. То зерно истины,

которое заключалось въ этомъ теченіи и которымъ главнымъ образомъ обуславливался его успѣхъ, сводилось къ слѣдующему. Раньше наивно и болѣе или менѣе бессознательно принималось, что объективное строеніе міра и вещей какъ бы отражается въ человѣческомъ разумѣ; наоборотъ, по ученію софистовъ, то, что люди называютъ нормальною связью вещей и отношеній, уже съ самаго начала опредѣляется тѣми способами, какими человѣческое сознание, въ согласіи съ внутренней природой своихъ функцій, воспринимаетъ и связываетъ впечатлѣнія. Первый вопросъ, оставшійся при этомъ открытымъ, состоитъ въ томъ, являются ли эти способы человѣческаго познанія всегда по самому существу своему строго индивидуальными, или же имѣются какія либо общія нормы, по сравненію съ которыми индивидуальныя отклоненія въ пониманіи объектовъ должны быть признаны лишенными всякой важности. вмѣстѣ съ тѣмъ впервые была рѣзко выдвинута впередъ гносеологическая проблема, вопросъ о теоріи познанія, какъ необходимой подготовительной работѣ для мышленія, направленаго и на теоретическія, и на практическія цѣли. Аѳинянинъ Сократъ былъ первымъ, кто сумѣлъ въ созданномъ такимъ образомъ настроеніи умовъ найти руководящую и способную къ развитію основу для новаго пониманія проблемы бытія. Вліяніе пракческаго направленія, общеннаго познанію софистами, выразилось въ томъ, что Сократъ попытался разрѣшить вновь выдвинутую проблему прежде всего въ интересахъ этической познавательной способности людей. Вопросъ о познаніи внѣшняго міра отступалъ у него на задній планъ. Прочными объектами познанія онъ называетъ прежде всего моральныя понятія, содержаніе которыхъ должно быть выяснено особаго рода индуктивнымъ анализомъ поступковъ людей въ ихъ нормативномъ значеніи. Признаки

понятія и ихъ взаимная связь даютъ для познанія опредѣленную сумму отношеній, которыя слѣдуетъ разсматривать, какъ нормы для эмпирической дѣйствительности, а слѣдовательно (поскольку дѣло идетъ о моральныхъ понятіяхъ), какъ нормы, фактически опредѣляющія собою человѣческую волю и человѣческіе поступки. Нравственная дѣятельность опредѣляется, такимъ образомъ, не преданіемъ, привычкой и т. п., но исключительно яснымъ познаніемъ сущности моральнаго; точно также порокъ по Сократу опредѣляется прежде всего недостаткомъ подобнаго знанія.

Эту новую плодотворную точку зрѣнія, въ равной степени подчеркивающую какъ возможность обыкновеннаго познанія, такъ и его практическую важность, Сократъ пытался выяснитъ и распространитъ въ личныхъ сношеніяхъ съ соотечественниками, подтверждая нравственное ученіе всею своею жизнью. Его приверженцы стремились обосновать ученіе частью элеатскими, частью софистическими мотивами. Однако лишь въ рукахъ величайшаго изъ учениковъ Сократа, Платона, источникомъ новаго цѣлостнаго міросозерцанія стала сократовская мысль, что одни только понятія составляютъ основу истиннаго познанія. Платонъ углубилъ эту идею, при чемъ она, не теряя своей оригинальности, включила въ себя то, что было добыто предшествующими попытками объясненія міра.

8. Общій результатъ тѣхъ импульсовъ, которые человѣческая мысль получила отъ софистовъ и Сократовскаго ученія, выразился въ исканіи нормъ для познанія внѣшняго міра и человѣческихъ дѣйствій; особенно интересовалъ при этомъ вопросъ, въ какой степени опытъ самъ способенъ дать такія нормы и въ какой степени онъ долженъ быть дополненъ абстрактнымъ познаніемъ. На первый планъ выдвинулась также проблема о цѣнности вещей

и поступковъ и прежде всего о томъ, насколько самое понятіе цѣнности возможно и практически примѣнимо. Здѣсь позиція Платона, какъ истиннаго ученика Сократа, опредѣляется убѣжденіемъ, что прочное познаніе имѣетъ своимъ источникомъ понятія, связанныя съ міромъ опыта и человѣческихъ дѣйствій. По ученію Платона, содержаніе общихъ понятій о природѣ и общественной жизни не создается тѣмъ, что совершается въ опытѣ; наоборотъ, само это содержаніе а priori опредѣляетъ нормы, въ которыхъ мы воспринимаемъ связь вещей и оцѣниваемъ поступки человѣческіе. Понятія или идеи присущи нашему сознанію, какъ такому, и опытъ дѣлаетъ ихъ только, такъ сказать, прозрачными, позволяетъ имъ фактически служить нормами представленій и сужденій относительно объектовъ познанія. Въ связи съ этимъ стоитъ у Платона мысль, что понятія какъ о природѣ (понятія родовыя, видовыя, общихъ свойствъ и отношеній), такъ и о человѣческихъ дѣйствіяхъ (понятія добродѣтели, государства и т. п.) выражаютъ не только общее содержаніе, но и цѣнность вещей и поступковъ, или, какъ любить обозначать это Платонъ однимъ высшимъ терминомъ, выражаютъ ихъ истинное бытіе. Съ точки зрѣнія запросовъ самого познанія, этотъ нормативный характеръ общихъ понятій обнаруживается въ томъ, что содержаніе ихъ даетъ нѣчто постоянное, а слѣдовательно дѣйствительно познаваемое; между тѣмъ чувственно воспринимаемое единичное въ бытіи и поступкахъ человѣка характеризуется измѣнчивостію, въ которой познаніе не обрѣтаетъ ничего устойчиваго, никакого прочнаго опорнаго пункта. Поэтому, истиннымъ должно быть вездѣ общее; это идеи, образующія «полюсъ недвижный въ потокѣ явленій». Идеи представляютъ изъ себя прототипы переходящихъ чувственныхъ вещей, прототипы стоящія внѣ пространства и времени и доступны,

не воспріятію, а только мышленію. Какъ таковыя, онѣ находятся не въ опытѣ, а надъ нимъ; опытъ всегда лишь несовершенно отражаетъ въ себѣ высшіе образцы. Въ природѣ, по ученію Платона, ни одинъ единичный экземпляръ рода не можетъ быть вполне совершеннымъ выраженіемъ соотвѣтственнаго родового типа, и если бы даже онъ былъ таковымъ, онъ долженъ былъ бы, уже благодаря своему переходящему характеру, стоять ниже самаго типа, который сохраняется, какъ неизмѣнный, въ ряду поколѣній и во множествѣ своихъ экземпляровъ. Наши общія понятія и логическія отношенія суть поэтому субъективныя формы выраженія и познанія объективно существующихъ родовыхъ типовъ или идей; только при помощи этихъ послѣднихъ мы можемъ охватывать нашею мыслью отдѣльныя вещи и потому только въ этихъ послѣднихъ вещи получаютъ конечное и высшее условіе своего существованія. Невидимый міръ типовъ, которые мышленіе (при помощи соподчиненія и сочетанія) представляетъ себѣ какъ логическое зданіе понятій, образуетъ послѣдовательную лѣстницу высшихъ и низшихъ, взаимно соподчиненныхъ образцовъ и цѣнностей, являющихся прототипами для устройства видимаго міра. Во главѣ ихъ всѣхъ, какъ высшій, обуславливающий всѣ остальные и господствующій надъ ними принципъ, стоитъ идея добра, которая, какъ таковая, идентична съ божествомъ. Въ этомъ вѣчномъ, идеальномъ, сверхчувственномъ мірѣ лежитъ истинное бытіе, дѣйствительная реальность; между тѣмъ чувственный міръ, находясь, по выраженію Платона, посрединѣ между этимъ бытіемъ и небытіемъ, проявляетъ это промежуточное положеніе своею измѣнчивостью и непрочною.

9. Старый конфликтъ противоположныхъ принциповъ, нашедшихъ себѣ выраженіе въ гераклитовскомъ умозрѣніи съ одной стороны, въ элеатскомъ— съ другой, въ системѣ Платона устраняется благо-

даря той высшей точкѣ зрѣнія, которой достигла его интуиція. Измѣнчивое и постоянное уже не враждуютъ здѣсь изъ-за господства надъ міромъ, но входятъ въ мировое цѣлое, какъ дополняющія другъ друга составныя части его. Первое есть свойство чувственнаго міра, второе характеризуетъ сущность высшаго, истинно реального бытія, противостоящаго видимому міру, какъ его творческое и нормативное начало. Но тутъ возникаетъ новый вопросъ, вопросъ о тѣхъ законахъ и отношеніяхъ, въ которыхъ и при помощи которыхъ идеи, какъ высшія причины, создаютъ чувственный міръ и сообщаютъ ему эмпирически-данный его характеръ. Платонъ, повидимому, не считалъ вообще необходимымъ ставить вопросъ съ формулированной здѣсь опредѣленностью. Онъ склоненъ былъ довольствоваться указаніями, что вещи «принимаютъ участіе» въ идеяхъ, что онѣ относятся къ идеямъ, какъ копіи къ оригиналу, и т. п. Строго говоря, здѣсь сказывается просто убѣжденіе, что должное (абсолютныя цѣнности) по самому существу своему не можетъ не реализоваться въ формѣ дѣйствительнаго міра, не можетъ, слѣдовательно, не существовать. Правда, уже въ виду проблемы мирового развитія, выдвинутой болѣе ранними системами, нашъ философъ не могъ окончательно устранить вопроса о томъ субстратѣ, въ которомъ и чрезъ который совершается осуществленіе должнаго, и—далѣе—о самомъ ходѣ этого процесса осуществленія. Въ качествѣ субстрата Платонъ допускалъ матерію, которую онъ считалъ тождественной съ пространствомъ; подъ дѣйствіемъ вѣчныхъ типовъ (идей) матерія даетъ изъ себя начало всѣмъ многочисленнымъ родамъ чувственно воспринимаемыхъ единичныхъ вещей. Единный лучъ идеи какъ бы преломляется въ темныхъ глубинахъ матеріальнаго или пространственнаго, для того чтобы снова отразиться оттуда въ видѣ множества отдѣльныхъ чувственно

пространственныхъ формъ. Желая уяснить характеръ и возможность этого процесса (т. е. отвѣчая на второй поставленный выше вопросъ), Платонъ снова прибѣгаетъ къ принципамъ пифагорейцевъ, вводя ихъ въ этомъ пунктѣ въ свою первоначальную концепцію міра идей. Контрастомъ или противоположнымъ полюсомъ міра идей является для него матерія или пространство, какъ безграничное, куда идеи, дѣйствуя, какъ прототипы, вносятъ ограниченіе, выражающееся въ опредѣленности числа, фигуры и мѣры. Идея, какъ родовой типъ, обуславливаетъ (въ силу своей творческой природы) тѣ математически (числомъ, фигурой и мѣрой) опредѣленные способы, при помощи которыхъ неограниченная пространственность проявляется въ единичныхъ вещахъ съ ихъ характерными специфическими особенностями. Такимъ образомъ, и въ этомъ смыслѣ идея есть причина не только бытія соотвѣтственнаго рода вещей, но и ихъ эмпирическаго характера. Дальнѣйшаго уясненія вопроса этотъ взглядъ, впрочемъ, не въ состояніи дать. И прежде всего отъ него слѣдуетъ строго отличать всѣ тѣ теоріи, которыя склонны бы были представлять идею въ ея отношеніи къ неограниченному и ограничивающему въ видѣ дѣйствующей силы, аналогичной силамъ природы. Последнимъ отвѣтомъ на вопросъ—«какимъ образомъ идеи вліяютъ на матеріальный міръ?»—оказывается, слѣдовательно, утвержденіе, что опредѣленные понятія, составляющія содержаніе идеи, являются сверхчувственнымъ (трансцендентнымъ) образцомъ или оригиналомъ соотвѣтственнаго рода вещей, дѣйствующаго извѣстнымъ образомъ на наше воспріятіе. Какъ возможно представить себѣ и какъ дѣйствительно происходитъ осуществленіе образца въ матеріальномъ мірѣ,—этотъ вопросъ остается безъ всякаго дальнѣйшаго исчерпывающаго разъясненія. Мысль о развитіи міра и вещей отъ матеріаль-

наго къ идеальному существу еще совершенно отсутствуетъ.

Основныя воззрѣнія Платона, недостаточно уясняя сущность идеи, недостаточно опредѣляютъ въ то же время понятіе матеріи. Согласно первоначальной формулировкѣ системы, идеи представляютъ собою истинное бытіе, чувственно воспринимаемыя вещи, средину между бытіемъ и небытіемъ; по позднѣйшей формулировкѣ, вещи образуютъ срединный міръ, создаваемый взаимодействіемъ абсолютныхъ противорѣчій между идеями съ одной стороны, матеріей — съ другой. Итакъ, подобно тому, какъ бытіе въ собственномъ смыслѣ свойственно лишь идеямъ, небытіе характеризуетъ матерію, и самъ Платонъ вынужденъ былъ рѣшительно признать справедливость этого вывода. Остается совершенно открытымъ вопросомъ, какимъ образомъ не сущее, вступая въ положительное отношеніе и какъ бы въ взаимодействіе съ сущимъ, не становится само (въ противорѣчій со своимъ понятіемъ) сущимъ и при томъ сущимъ въ такомъ же первоначальномъ смыслѣ, какъ и идеи (по сравненію съ вторичнымъ по своей природѣ чувственнымъ міромъ). Такимъ образомъ, въ концѣ концовъ у Платона ни чувственный міръ, ни матерія не представляютъ чего либо, дѣйствительно доступнаго познанію, а вмѣстѣ съ тѣмъ и міръ идей утрачивается, конечно, опорный пунктъ своего логическаго оправданія.

Указаніе только что отмѣченныхъ нами недостатковъ не представляетъ, правда, окончательнаго приговора надъ цѣнностью платоновскаго ученія, но оно, во всякомъ случаѣ, даетъ намъ возможность понять мотивъ той позиціи, которую занялъ Аристотель по отношенію къ своему великому учителю. Для того, чтобы ближе освѣтить именно этотъ пунктъ, которымъ открывается наше изложеніе аристотелевской философской системы, необходимо

прежде всего охарактеризовать личность и жизнь Аристотеля.

## II.

### Жизнь Аристотеля.

1. Аристотель родился въ 384 г. до Р. Хр. въ Стагирѣ на еракійскомъ полуостровѣ, Халкидикѣ. Отецъ его Никомахъ, посвятившій себя, подобно своимъ предкамъ, медицинской профессіи, былъ придворнымъ врачомъ тогдашняго македонскаго короля. Надо думать, что сынъ, слѣдуя семейной традиціи, также получилъ подготовку естественно-научнаго и медицинскаго характера и такимъ образомъ обладалъ уже извѣстною школою въ наблюденіи и изученіи фактовъ опытныхъ наукъ, когда 18-ти лѣтъ отъ роду съ границы греческаго міра переселился въ самый центръ его культуры, въ Аены, гдѣ въ это время какъ разъ достигло высшей точки то грандіозное развитіе эллинской духовной жизни, которое возникло въ пятомъ столѣтіи. Свое научное образованіе онъ продолжалъ въ аенинской академіи, этой первой организаціи научнаго труда, устроенной въ широкихъ размѣрахъ, подъ руководствомъ Платона. Такъ какъ въ академической ассоціаціи работали не только учащіеся, но и люди, достигшіе уже самостоятельнаго значенія въ наукѣ, Аристотель оставался тамъ двадцать лѣтъ (до смерти Платона) и за это время началъ создавать себѣ извѣстность, мало по малу выработавъ собственную точку зрѣнія и изложивъ ее въ цѣломъ рядѣ литературныхъ произведеній, носившихъ, подобно трудамъ его учителя, діалогическую форму. Къ сожалѣнію, до насъ не дошла ни одна изъ работъ этого періода, хотя онѣ сильно читались

еще въ самую послѣднюю эпоху древняго міра. Универсально одаренный умъ Аристотеля съ одинаковымъ рвеніемъ и успѣхомъ охватывалъ и историко-литературную, и естественно-научную области и тамъ и здѣсь Аристотель искалъ прежде всего той общей связи фактовъ, которая могла бы послужить основой для систематической разработки его философскаго міровоззрѣнія. Литературная легенда рассказываетъ объ очень непріятныхъ столкновеніяхъ между Платономъ и Аристотелемъ, имѣвшихъ мѣсто за послѣднее время пребыванія Аристотеля въ академіи, по мѣрѣ того какъ онъ становился все болѣе и болѣе самостоятельнымъ. Однако въ сохранившихся до нашихъ дней произведеніяхъ (и не только Аристотеля, но, на мой взглядъ, и самого Платона) имѣются указанія на то, что взаимное уваженіе и связь, основанная на обмѣнѣ мыслей, никогда не исчезали, при чемъ со стороны ученика мы находимъ даже слѣды почтительнаго преклоненія передъ учителемъ.

2. По смерти Платона Аристотель жилъ нѣсколько лѣтъ въ мало-азійскомъ городѣ Атарнеѣ, въ дружескихъ отношеніяхъ съ тамошнимъ государемъ Герміемъ, съ которымъ онъ познакомился еще въ академіи. Пребыванію тамъ Аристотеля пришелъ конецъ вмѣстѣ со смертью государя, погибшаго во время одного направленнаго противъ него возстанія. Женившись на племянницѣ своего друга Пиеадѣ, Аристотель сначала переселился вмѣстѣ съ нею на Лесбосъ въ Митилену. Ученая слава, которую въ то время уже стяжалъ себѣ Аристотель, и давнія отношенія между его семьей и македонскимъ царскимъ домомъ привели къ тому, что въ скоромъ времени Аристотель получилъ почетное приглашеніе занять при дворѣ царя Филиппа мѣсто воспитателя сына его, Александра. Этому приглашенію Аристотель послѣдовалъ въ 343 году. Повидимому, благодаря своей близости къ

царю онъ приобрѣлъ и политическое вліяніе, во всякомъ случаѣ бѣльшее, чѣмъ впоследствии въ царствованіе сына, который вынужденъ былъ прекратить свои занятія уже черезъ три года послѣ того, какъ семнадцатилѣтнимъ юношей сталъ правителемъ государства. Впрочемъ Александръ и позднѣе нерѣдко обнаруживалъ къ Аристотелю свое благодарное расположеніе не только на словахъ, но и на дѣлѣ.

Въ 335 году, будучи пятидесяти лѣтъ отъ роду, Аристотель вернулся въ Аѳины, чтобы окончательно посвятить себя своему ученому призванію. Онъ основалъ собственную школу въ помѣщеніяхъ лицея, гимназіи, соединенной съ храмомъ Аполлона Ликейскаго. Школа получила названіе перипатетиковъ въ вслѣдствіе привычки Аристотеля бесѣдовать о научныхъ проблемахъ, прогуливаясь (*περίπατος*—блужданіе) по галлереймъ, окружавшимъ зданіе. Школа была устроена по образцу академіи. Строгий порядокъ учебныхъ занятій и планомѣрныя научныя изысканія при помощи библіотеки и лекцій соединялись тамъ со стремленіемъ подчинить специально-научные интересы той общей связи, которая составляла ядро философскаго міровоззрѣнія учителя. Та основная черта, которая характеризуетъ собою созданное Аристотелемъ академическое предпріятіе,—грандіозный синтезъ всесторонняго спеціального изслѣдованія и глубокаго спекулятивнаго пониманія общей связи и послѣднихъ причинъ вещей,—эта же черта ярко выступаетъ въ его дошедшихъ до насъ литературныхъ произведеніяхъ. Часть изъ нихъ носитъ характеръ трудовъ, систематически обработанныхъ именно для опубликованія, часть представляетъ собою учебники, спеціально предназначенные для пользованія внутри школы, частью, наконецъ, мы имѣемъ передъ собою записи бесѣдъ Аристотеля, составленныя его слушателями. Къ первому классу слѣдуетъ причислить большин-

ство его работъ по логикѣ, натурфилософіи («физика»), этикѣ и реторикѣ, а также нѣкоторыя спеціальныя естественно-научныя изслѣдованія (метеорологія, о частяхъ животныхъ и т. д.); преимущественно къ двумъ послѣднимъ классамъ принадлежатъ статьи, объединенныя подъ общимъ заглавіемъ метафизики, труды по психологіи (между ними главный—три книги «о душѣ»), политикѣ и не дошедшая до насъ полностью поэтика.

3. Какъ мыслитель, какъ изслѣдователь, какъ организаторъ и какъ учитель, Аристотель въ теченіе двѣнадцати лѣтъ, прожитыхъ имъ со времени возвращенія въ Аѳины, совершилъ колоссальную работу, которая и въ настоящее время можетъ разсматриваться, какъ недостижимый для отдѣльнаго ученаго идеалъ, даже если мы примемъ во вниманіе небольшія сравнительно съ настоящимъ временемъ размѣры подлежащаго обработкѣ матеріала и такихъ выдающихся и искусныхъ помощниковъ, какъ Теофрастъ и др. Необычайное богатство положительныхъ знаній Аристотеля выступило бы для насъ еще нагляднѣе, если бы не было утеряно большинство тѣхъ работъ, которыя представляли подготовительную сводку матеріала, необходимую для его дальнѣйшей систематической разработки. Сюда относится рядъ естественно-научныхъ работъ, изслѣдованія современныхъ и прежнихъ философовъ, обзоръ существовавшихъ до того времени теорій краснорѣчія, наконецъ, описанія конституціоннаго устройства 158 греческихъ государствъ (политейя), значительная часть котораго, трактующая объ аѳинской конституціи, была найдена за послѣднее время.—Отношенія къ бывшему царственному воспитаннику Аристотеля за послѣдніе годы жизни послѣдняго омрачились благодаря конфликту между Александромъ и находившимся при дворѣ родственникомъ философа, Каллисеемомъ, который (совершенно въ духѣ Аристотеля) ревностно противился

стремленію царя поставить эллиновъ и «варваровъ» на одну доску и за это былъ наказанъ, какъ заговорщикъ. Впрочемъ это обстоятельство не имѣло для самого Аристотеля непосредственно вредныхъ послѣдствій. Больше непріятностей принесла для него ранняя смерть царя, послѣ которой въ Греціи и особенно въ Аѳинахъ возникло движеніе, направленное къ освобожденію отъ македонскаго владычества. Личныя отношенія Аристотеля къ Александру и дружба его съ правителемъ Македоніи Антипатромъ заставили смотрѣть на него, какъ на опору партіи чужеземнаго господства. Для устраненія его было избрано средство, пускавшееся до сихъ поръ въ ходъ съ неизмѣннымъ успѣхомъ противъ всѣхъ непріятныхъ мыслителей (Анаксагора, Протагора, Сократа): судебное обвиненіе въ «безбожій». Для того чтобы избѣжать процесса, Аристотель въ 323 году переселился въ Халкиду Эвбейскую, гдѣ и умеръ въ слѣдующемъ году 63-хъ лѣтъ отъ роду. Что касается личности Аристотеля и его характера, то свѣдѣнія, дошедшія до насъ по преданію, въ согласіи съ тѣмъ, что мы можемъ заключить изъ его произведеній, рисуютъ его намъ, какъ человѣка благороднаго по происхожденію и образу жизни, рѣшительно аристократическаго по своимъ задаткамъ, тонкаго въ сужденіяхъ и часто насмѣшливаго, разборчиваго въ выборѣ знакомствъ и друзей, человѣка по преимуществу разсудочнаго, но въ то же время благожелательнаго, благодарнаго, и во всякомъ случаѣ не чуждаго тѣхъ болѣе вѣжныхъ сторонъ духовной жизни, которыя особенно развиваются въ семьѣ, а также въ дружественныхъ сношеніяхъ съ единомышленниками. По смерти своей супруги Пиеіады онъ вступилъ во вторичный бракъ съ Герпиллой изъ Стагиры. Отъ перваго брака онъ имѣлъ дочь, отъ второго—сына Никомаха, умершаго въ молодыхъ годахъ и выпустившаго въ свѣтъ «Этику» своего отца.

## III.

**Метафизика и натурфилософія.**

1. Отношеніе между общими понятіями и конкретными эмпирическими фактами представлялось Аристотелю совершенно иначе, чѣмъ Платону. Платонъ, какъ мы знаемъ, допускалъ существованіе міра идей, какъ истинно дѣйствительнаго; по отношенію къ послѣднему міръ явленій, міръ дѣйствительный лишь наполовину, занималъ у него подчиненное положеніе. Аристотель считалъ такое раздѣленіе безцѣльнымъ, разъ оно не даетъ возможности представить себѣ опредѣленнымъ образомъ происхожденіе эмпирическаго міра изъ міра идей. Постулировать для пониманія чувственно-воспринимаемыхъ людей, животныхъ, растений сверхчувственные идеи человѣка, животнаго, растенія вообще, или поставить надъ данными въ опытѣ видами красоты, добродѣтели сверхопытную идею красоты, добродѣтели, справедливости, какъ таковой, и при этомъ не быть въ состояніи отвѣтить на вопросъ, какимъ же образомъ чувственно-воспринимаемые или эмпирическіе виды существъ, принадлежащіе къ даннымъ классамъ, происходятъ изъ абстрактнаго содержаніе сверхчувственныхъ прототиповъ,—такое построеніе казалось Аристотелю лишь ненужнымъ удвоеніемъ дѣйствительности. И главнымъ образомъ потому не удовлетворяла его эта концепція, что она не въ состояніи пролить ни малѣйшаго свѣта на вопросъ, откуда берется характеристичное отличіе опытнаго міра отъ міра идей, а именно признаковъ измѣнчивости и развитія, характеризующій эмпирію въ противоположность идеямъ. И тѣмъ не менѣе Аристотель отнюдь не являлся противникомъ основныхъ воззрѣній Платона. И для него не подлежить сомнѣнію, что эмпирическія явленія и индивидуумы имѣютъ опредѣленные родо-

выя нормы, которыя, какъ таковыя, составляютъ послѣднее основаніе ихъ бытія и благодаря которымъ они такимъ образомъ только и могутъ быть познаны. Онъ полагаетъ также вмѣстѣ съ Платономъ, что не механическая связь вещей даетъ конечный принципъ объясненія естественно-историческаго процесса въ его специфическихъ особенностяхъ, а точка зрѣнія цѣлесообразности, понятіе добра. Міръ, какъ цѣлое, и Платону и Аристотелю представляется единымъ въ себѣ организмомъ, покоящимся на духовной (божественной) основѣ. Аристотель удерживаетъ сверхъ того и основное понятіе идеи, какъ единаго и постояннаго, въ противоположность множественному и измѣнчивому. Но идеи-образы отступаютъ у него назадъ передъ идеями—причинами, обуславливающими, производящими міръ явленій. Не какъ трансцендентныя величины, а какъ имманентныя, въ самихъ вещахъ дѣйствующія потенціи понимаетъ онъ идеи, и въ этомъ смыслѣ онѣ являются руководящими силами въ процессахъ превращенія, составляющихъ существенное содержаніе опытнаго міра. Идеи, вещи и матерія должны выступать, не какъ различныя іерархическія ступени, или степени дѣйствительности, а какъ совмѣстно дѣйствующіе, факторы, обуславливающіе своимъ взаимодействіемъ сущность того, что мы называемъ развитіемъ въ природѣ и жизни.

Въ то время какъ точка зрѣнія Платона гласила: множественность существуетъ ради единаго въ себѣ бытія (идей), для Аристотеля единое въ себѣ бытіе, идеи, суть то, въ чемъ осуществляется возникновеніе и внутренняя зависимость вещей, а также законъ ихъ развитія.

Значеніе такой постановки вопроса состоитъ, главнымъ образомъ въ томъ, что при помощи нея Аристотель впервые сдѣлалъ основную точку зрѣнія Платона дѣйствительно жизнеспособной въ сферѣ научнаго изслѣдованія. Правда, какъ увидимъ впо-

слѣдствіи, взгляды Аристотеля въ ихъ детальной разработкѣ не вполне отвѣчаютъ фактическимъ отношеніямъ, наблюдаемымъ въ жизни природы; но это нисколько не умаляетъ значенія того факта, что Аристотель впервые съ полной отчетливостью и наглядностью формулировалъ міросозерпаніе, разсматривающее міръ и особенно природу подъ угломъ зрѣнія развитія,—при чемъ, по мысли Аристотеля, содержаніе и общій ходъ этого процесса развитія должны имѣть свое достаточное объясненіе въ факторахъ, поддающихся точному опредѣленію. Воззрѣніе на міръ, какъ на процессъ развитія, было, правда не чуждо и болѣе раннимъ системамъ (Гераклита, Эмпедокла, Демокрита, Анаксагора). Но у нихъ всѣхъ тѣ движущія силы, которыя формируютъ міровое развитіе какъ въ его частностяхъ, такъ и въ его цѣломъ, оказывались недостаточными для пониманія органическаго характера, выступающаго съ такою рельефностью и во всемъ мірозданіи и въ отдѣльныхъ его частяхъ. Лишь та модификація, которую далъ Аристотель основнымъ мыслямъ Платона, сдѣлала идею развитія дѣйствительно неотъемлемымъ достояніемъ научнаго сознанія. Аристотель, именно, установилъ тотъ взглядъ, что въ основѣ процессовъ природы,—каждаго изъ нихъ въ отдѣльности и всѣхъ ихъ въ цѣломъ—лежитъ тенденція воплощать въ жизнь опредѣленныя типическія конструкціи, при чемъ матеріальныя качества даютъ лишь средство и общій базисъ для ихъ осуществленія.

2. Теоретическое развитіе этой мысли у Аристотеля построено на обстоятельномъ анализѣ понятія процесса, возникновенія и измѣненія,—анализѣ, котораго въ такой полнотѣ не предпринималъ еще ни одинъ изъ предшествующихъ мыслителей. Ходъ мыслей его вкратцѣ слѣдующій.

Процессъ естественнаго возникновенія и измѣненія совершается при посредствѣ неизмѣнныхъ,

повсюду обнаруживающихъ свою силу факторовъ. Первымъ изъ этихъ факторовъ и въ то же время основой процесса является всеобщій субстратъ (ὕποκειμενον) всѣхъ измѣненій, то, изъ чего возникаютъ всѣ вещи и въ чемъ онѣ снова растворяются, универсальное вещество, матерія (ὕλη). Но въ нѣдрахъ самой матеріи дѣйствуетъ истинно творческій факторъ всего возникающаго: это движущая сила идеи, или выражаясь въ духѣ Аристотеля, о предѣленности формы (εἶδος, μορφή), т. е. родовой типъ, формирующій неопредѣленную матерію, обособляющій изъ нея опредѣленные сочетанія частей. Каждый такой принципъ опредѣленной формы (τὸ τῆν εἶναι) создаетъ изъ данной части матеріи единичную вещь, соотвѣтствующую его (принципа) понятію или типу. Каждая данная вещь есть такимъ образомъ, продуктъ матеріи и формы. Не форма сама возникаетъ или создается, но подъ ея направляющимъ дѣйствіемъ возникаетъ и создается изъ матеріи вещь, выражающая въ себѣ ея общую сущность. Однако форма, какъ сила, осуществляющая родовой типъ, лежитъ не надъ матеріей и не по ту сторону ея, а въ самой матеріи, хотя послѣднюю никоимъ образомъ нельзя разсматривать, какъ нѣчто, производящее или обусловливающее форму. Въ самомъ существѣ матеріи отъ вѣка заложено стремленіе къ формѣ, къ опредѣленному сочетанію частей; сущность матеріи состоитъ въ томъ, чтобы быть доступной дѣятельности формы (т. е. пластичной). Вытекающій отсюда процессъ образованія требуетъ однако для своей реализаціи толчка со стороны третьяго фактора, со стороны вѣшной причины (τὸ κινεῖν). Для того чтобы изъ матеріи образовалась вещь опредѣленной формы и опредѣленныхъ свойствъ, необходимо присутствіе и вліяніе уже существующей вещи и именно вещи, принадлежащей къ тому же самому роду. Такъ на примѣръ, для возникновенія даннаго растенія необходимо су-

ществованіе уже готоваго растенія, созрѣвшаго и давшаго сѣмя; при соприкосновеніи послѣдняго съ почвой, включенный въ немъ типъ обнаруживается въ дѣйствии, какъ реальная движущая сила. Въ противоположность приходящему извнѣ толчку, эта движущая сила типа или «форма» (идея) есть внутренняя причина возникновенія, въ ней лежитъ моментъ, опредѣляющій собою форму всего, имѣющаго возникнуть въ будущемъ. Въ этихъ метафизическихъ соотношеніяхъ системы Аристотеля мы можемъ видѣть аналогъ того, что новѣйшее пониманіе естественнаго процесса называетъ закономѣрностью развитія. Благодаря дѣятельности формы или идеи каждое воздѣйствіе внѣшней причины заставляеть матерію вступить въ процессъ, конечный результатъ котораго осуществляетъ форму соотвѣтственнаго родового типа. Такимъ образомъ, форма, какъ внутренняя движущая и направляющая причина, является въ то же время цѣлью процесса развитія (τέλος). Возникающее и развивающееся стремится къ опредѣленной цѣли и именно благодаря внутренней дѣятельности формы. Толчекъ со стороны внѣшнихъ причинъ служитъ къ тому, чтобы создать изъ подходящаго матеріала то, къ чему онъ имѣеть задатки благодаря дѣйствующему въ немъ родовому типу; этотъ толчекъ способствуетъ, такимъ образомъ, осуществленію цѣли развитія, поставленной внутреннимъ стремленіемъ къ формѣ. Напримѣръ, въ процессѣ возникновенія какого либо живого существа путемъ оплодотворенія, силы, которыми пользуется природа, по Аристотелю, суть: тепло и холодъ. Но эти послѣднія, по своей величинѣ и направленію, опредѣляются опять таки внутренней природой оплодотворяющаго вещества, которое, въ свою очередь, образуется изъ вещества, питающаго родительскіе организмы, именно изъ крови, а потому въ немъ уже съ самаго начала заложена, какъ имманентная цѣль всего процесса,

тенденція образованія организма, подобнаго родителямъ.

3. Къ выведеннымъ такимъ образомъ основнымъ понятіямъ, необходимымъ для пониманія процессовъ возникновенія и развитія <sup>1)</sup>, у Аристотеля присоединяются два другихъ, которыя точно такъ же, какъ и первыя, впервые получили права гражданства въ мірѣ научныхъ понятій благодаря его анализу. Пока ви́шняя причина не привела еще въ дѣйствіе процесса образованія, вещь, которую послѣдній въ концѣ концовъ долженъ создать, не существуетъ въ дѣйствительности, актуально (*ἐνεργεία*); но такъ какъ стремленіе къ формѣ мы должны разсматривать какъ уже включенное въ данномъ веществѣ (напр. стремленіе прорости—въ сѣмени), какъ задатокъ, который какъ бы ждетъ только, чтобы его превратили въ процессъ осуществленія, то мы можемъ сказать, что данная вещь уже существуетъ потенциально (*δυνάμις*) или въ возможности. Это различіе понятій дѣйствительности и возможности (*ἐνεργεία* и *δύναμις*) является основнымъ для воззрѣній Аристотеля на природу и для всей его философіи вообще. Оно необходимо было философу, чтобы сдѣлать противоположность матеріи и формы текучей и представить природу, какъ рядъ послѣдовательныхъ ступеней отъ низшихъ существъ къ высшимъ. Понятіе возможности или потенціи совпадаетъ у него до извѣстной степени съ понятіемъ матеріи, точно такъ же, какъ понятіе энергіи или дѣйствительности—съ понятіемъ формы: всѣ вещи потенциально уже содержатся въ матеріи; она есть реальная потенція всѣхъ вещей; вмѣстѣ съ обособленіемъ данной опредѣленной формы изъ матеріи дается и переходъ ея къ дѣйствительности. Но и готовая вещь, которая уже дѣйствительна и обладаетъ формой, можетъ опять таки послужить веществомъ или ма-

<sup>1)</sup> Понятія эти: матерія, ви́шняя и внутренняя причина, цѣль.

теріей для другой, образующейся изъ нея; такую роль выполняетъ, напримѣръ, мраморъ по отношенію къ статуѣ, уже имѣющее растеніе по отношенію къ плоду, который оно принесетъ, мальчикъ по отношенію къ мужчинѣ, въ котораго онъ разовьется. Исходя изъ такого понятія потенціальности, переходящей въ актуальность, и допуская кромѣ того, что неорганическое имѣетъ извѣстный *minimum* жизни, мы приходимъ къ представленію природы, какъ цѣлаго, объединяющаго въ себѣ послѣдовательную лѣстницу родовыхъ типовъ жизненныхъ формъ, цѣлаго, внутри котораго каждая высшая ступень существованія предполагаетъ низшую, какъ свою предпосылку. Конечно, такая постановка вопроса лишь съ большими ограниченіями даетъ право зачислить Аристотеля въ предшественники современной теоріи развитія. Здѣсь рѣчь идетъ еще не о превращеніи низшихъ видовъ въ высшіе, а о томъ (какъ впоследствии формулировалъ Гете), что природа «только въ одной опредѣленной послѣдовательности» можетъ достигнуть осуществленія своихъ задачъ: выступленіе на арену природы высшихъ родовъ предполагаетъ существованіе низшихъ. И въ связи съ этимъ стоитъ еще одна основная точка зрѣнія: форма, воздѣйствуя на подчиненную ей матерію, имѣетъ передъ собою не только идущую ей навстрѣчу, отъ вѣка заложенную въ матерію тенденцію оформиться, но и сопротивленіе вещества, которое она должна еще преодолѣть; такое сопротивленіе на низшихъ ступеняхъ сильнѣе, чѣмъ на высшихъ, хотя оно нерѣдко сказывается и въ наиболѣе высокой сферѣ природы, въ жизни организмовъ, приводя здѣсь къ различнымъ несовершенствамъ и случайнымъ уродствамъ. Такимъ образомъ, для Аристотеля высшіе роды и формы представляютъ изъ себя возможность (потенціальность) высшихъ лишь постольку, поскольку, достигнувъ побѣды формы надъ веществомъ въ своей области,

они открываютъ передъ высшими сферами природы возможность отдаться воплощенію болѣе совершенныхъ и высокихъ образованій.

4. Нерѣдко встрѣчается взглядъ, что ученіе Аристотеля о характерѣ факторовъ возникновенія и развитія въ природѣ заимствовано имъ отъ тѣхъ пріемовъ и способовъ, какими люди культурнаго міра осуществляютъ свои техническія и художественныя функціи. Результаты анализа этой области, говорятъ сторонники разбираемаго взгляда, Аристотель перенесъ на органическій процессъ природы и такимъ образомъ удалось ему достигнуть монистическаго взгляда на природу и жизнь духа. Что выработка единаго міросозерцанія составляла въ данномъ случаѣ главную движущую силу Аристотеля, — съ этимъ несомнѣнно приходится согласиться; но перенесеніе результатовъ изслѣдованія одной области на другую совершилось, на мой взглядъ, скорѣе въ противоположномъ направленіи. Въ самомъ дѣлѣ, если бы былъ справедливъ вышеизложенный взглядъ, въ системѣ Аристотеля врядъ ли могло бы занять такое выдающееся мѣсто ученіе о присущей самому веществу тенденціи оформиться; далѣе, тѣ способы, при помощи которыхъ Аристотель старается разсмотрѣть подъ однимъ угломъ зрѣнія технически-художественныя созданія и процессъ развитія въ природѣ, не были бы построены на такой внѣшней и натянутой аналогіи, какъ это имѣетъ мѣсто въ его системѣ. Такъ напримѣръ, по Аристотелю, при постройкѣ дома прежде всего дана намъ какъ всегда матерія (камень или дерево), что же касается формирующаго начала, то оно включено на этотъ разъ въ внѣшней причинѣ (воплощенной въ личности и дѣйствіяхъ строящаго): въ интеллектѣ архитектора живетъ идея формы предполагаемаго дома, идея, представляющая въ то же время ту цѣль, которая должна быть достигнута возведеніемъ постройки. Въ этихъ факторахъ, взятыхъ вмѣстѣ, лежитъ по

тенціальное существованіе дома, получающее актуальность въ процессѣ постройки, обусловленномъ ихъ совокупнымъ дѣйствіемъ. Сравнивая это представленіе съ изложеннымъ выше представленіемъ естественнаго процесса природы, мы легко найдемъ, что дѣятельность «формы», какъ внутренней причины, въ первомъ и во второмъ случаѣ означаетъ нѣчто, совершенно различное: въ одномъ случаѣ это сознательное представленіе, дѣйствующее не въ самой матеріи, но вліяющее на нее извнѣ; въ другомъ случаѣ—безсознательное стремленіе къ опредѣленной формѣ, данное вмѣстѣ съ самою матеріей. Кромѣ того, съ этихъ же двухъ точекъ зрѣнія въ самомъ понятіи «матерія» открывается существенное различіе, на которое Аристотель не обратилъ достаточнаго вниманія. И здѣсь мы стоимъ передъ однимъ изъ основныхъ недостатковъ въ логической разработкѣ тѣхъ понятій, на которыхъ покоится система Аристотеля. Абстрактное и конкретное понятіе матеріи не могутъ быть у Аристотеля согласованы между собою безъ противорѣчія. Обращая вниманіе на такіе факты, какъ отношеніе между сѣменемъ и возникающимъ изъ него растеніемъ, мы, съ одной стороны, находимъ, что сѣмя, являясь матеріей будущаго растенія, не есть еще это самое растеніе,—слѣдовательно *in abstracto* матерію можно опредѣлить, какъ нѣчто не существующее, но имѣющее возможность стать существующимъ. Съ другой стороны, сѣмя, само по себѣ, есть вполне опредѣленная вещь, изъ которой только еще въ будущемъ должна возникнуть иная вещь (соответственное растеніе); поэтому *in concreto* матерія есть опредѣленная реальность (сущее), которая способна развиться въ иную реальность, или изъ которой эта послѣдняя можетъ быть создана (какъ, напр., въ примѣрѣ съ постройкой дома изъ камня и дерева). Оба эти взгляда могутъ быть согласованы между собою, пока дѣло идетъ о матеріи въ относи-

тельномъ смыслѣ, т. е. въ смыслѣ опредѣленнаго уже (оформленнаго) нѣчто, способнаго породить иную опредѣленность. Но они противорѣчатъ другъ другу, когда имѣется въ виду абсолютное понятіе матеріи, т. е. когда матерія берется какъ противоположность всякой опредѣленной формы, или когда—что то же самое—мысль вынуждена сводить опредѣленную вещь, дающую матерію для другой вещи, къ послѣдней, первичной матеріи, къ матеріи, въ которой еще нѣтъ никакой опредѣленности формы. Въ самомъ дѣлѣ, понятіе матеріи въ относительномъ смыслѣ (напр. зерно) включаетъ въ себя опредѣленное качество или форму; наоборотъ, абсолютное понятіе матеріи, какъ не существующаго, способнаго стать опредѣленнымъ сущимъ, тѣмъ самымъ уже исключаетъ возможность какого либо даннаго качества. Въ истолкованіи отдѣльныхъ естественныхъ или техническихъ явленій у Аристотеля господствуетъ относительное понятіе, въ метафизическомъ анализѣ отношенія между матеріей и формой—абсолютное понятіе,—и, конечно, послѣднее оказывается недостаточнымъ при каждой попыткѣ объяснить опредѣленный процессъ, опираясь на понятіе матеріи. Указанное противорѣчіе устраняется, разъ мы примемъ во вниманіе, что матерія въ абсолютномъ смыслѣ (возможность или потенціальность всякой реальности) сама не есть реальность, но представляетъ лишь продуктъ абстрагирующаго мышленія. Аристотель однако не замѣчаетъ этого обстоятельства и рассматриваетъ безкачественную матерію, какъ особый видъ реальности, а именно, какъ несовершенную актуальность, которая должна быть еще довершена дѣятельностью формы. Онъ не видитъ при этомъ, что отъ понятія реальности никоимъ образомъ нельзя отдѣлить признакъ качественной опредѣленности, что безкачественная, лишь потенціальная реальность не только

фактически невозможна, но и логически противорѣчива.

5. Для стадіи перехода отъ потенціальности къ энергіи въ предѣлахъ даннаго родового типа Аристотель вводитъ третье основное понятіе, позволяющее разсмотрѣть природу въ цѣломъ, какъ единый въ себѣ процессъ. Онъ обозначаетъ этотъ переходъ при помощи понятія «движеніе» (*κίνησις*). Подъ движеніемъ Аристотель понимаетъ не только внѣшнюю переменную мѣста, но и всякій переходъ матеріи въ форму, такъ что въ этомъ смыслѣ движеніе всегда опирается въ концѣ концовъ на присущую матеріи дѣятельность формы,—дѣятельность, переводящую сущность и содержаніе формы изъ стадіи простой возможности въ стадію дѣйствительности. Въ результатѣ—въ предѣлахъ самого понятія энергіи устанавливается новое различіе. По сравненію съ потенціальностью, уже само движеніе есть энергія, такъ какъ оно является средствомъ осуществленія того, что включено въ веществѣ, какъ задатокъ. Но достиженіе этой цѣли, т. е. полная и совершенная реализація актуальности данной вещи, представляетъ уже конецъ того процесса движенія, который ведетъ къ цѣли. Такимъ образомъ, понятіе энергіи включаетъ въ себя понятіе движенія, но въ то же время содержитъ нѣчто большее; принимая это во вниманіе, Аристотель устанавливаетъ въ предѣлахъ даннаго понятія новое различіе: между энергіей въ строгомъ смыслѣ и энтелехіей. Энергія, разсматриваемая какъ движеніе, есть осуществленіе процесса, въ то время какъ энтелехія означаетъ уже достигнутую цѣль процесса, которая, какъ таковая, предполагаетъ, что движеніе уже закончено. Однако то, что въ смыслѣ энтелехіи выступаетъ въ концѣ концовъ, какъ готовый результатъ, не можетъ тѣмъ не менѣе реализоваться иначе, какъ подъ вліяніемъ включенной въ матерію силы формы: все осуществляющееся въ потенціи уже су-

ществовало раньше. Отсюда положеніе, красною нитью проходящее черезъ всю натурфилософію Аристотеля: то, что по времени развитія является позднѣйшимъ, по существу и по формѣ есть болѣе раннее. Такъ какъ, далѣе, начальный и конечный пункты, связанные процессомъ движенія,—возможность и осуществленіе возможности,—формально противопоставляются другъ другу, то и самое движеніе опредѣляется какъ переходъ отъ даннаго состоянія къ противоположному. Кромѣ того, какъ уже было сказано, потенциальное не можетъ реализоваться въ видѣ опредѣленной формы исключительно изъ себя самого, безъ всякаго толчка со стороны внѣшней причины; слѣдовательно движеніе кромѣ движущагося предполагаетъ еще всегда активно движущее, дающее импульсъ къ новому движенію,—это имѣетъ мѣсто и тамъ, гдѣ повидимому наблюдается самопроизвольное движеніе: такъ напримѣръ, въ живомъ существѣ душа, какъ движущее, должна быть отличима отъ тѣла, какъ движущагося. Но разъ дано фактическое воздѣйствіе движущаго, актуальнаго фактора на потенциальный, способный прійти въ движеніе (т. е. измѣнчивый), и разъ устранены внѣшнія препятствія, то соотвѣтствующее движеніе наступаетъ само собою (съ естественною необходимостью). Поэтому, по Аристотелю, никакого движенія, никакой перемѣны не можетъ возникнуть подъ вліяніемъ дѣйствія на разстояніи: движеніе возможно лишь, какъ результатъ «прикосновенія». Наконецъ, какъ разновидности движенія или измѣненія Аристотель различаетъ: количественную перемѣну — приращеніе или уменьшеніе, качественную — переходъ одной субстанціи или одного состоянія въ другія, и пространственное движеніе или перемѣну мѣста. Возникновеніе и исчезновеніе, являющіяся, повидимому, четвертой разновидностью, Аристотель не считаетъ возможнымъ

подвести подъ понятіе движенія въ строгомъ смыслѣ слова; въ самомъ дѣлѣ, первое есть переходъ отъ небытія къ бытію, второе—отъ бытія къ небытію, въ то время какъ движеніе или измѣненіе въ собственномъ смыслѣ есть лишь переходъ отъ одного состоянія бытія къ другому его состоянію. Но абсолютнаго возникновенія или исчезновенія Аристотель вовсе не допускаетъ; согласно его взгляду, вселенная знаетъ лишь превращеніе одной вещи или одного состоянія въ другія. Изъ упомянутыхъ же выше трехъ видовъ движенія два первые всегда могутъ быть сведены на третій, т. е. на пространственный. Если предметъ увеличивается или уменьшается, то это значитъ, что онъ, сохраняя свою форму, вбираетъ въ себя или выдѣляетъ изъ себя матеріальныя частицы; измѣненіе качества обуславливается столкновениемъ (въ пространствѣ) движущаго фактора съ той вещью, которую онъ приводитъ въ движеніе (или въ которой онъ производитъ измѣненіе); то же самое относится и къ явленію относительнаго возникновенія или исчезновенія. И такъ въ основѣ различныхъ видовъ измѣненія лежитъ перемѣщеніе въ пространствѣ, тѣмъ не менѣе Аристотель отказывается признать это послѣднее вмѣстѣ съ атомистами единственнымъ носителемъ всякаго возникновенія и измѣненія. Хотя, согласно его взгляду, безъ импульса со стороны внѣшней причины ничто не можетъ возникнуть, тѣмъ не менѣе такой импульсъ есть лишь начало процесса; его дальнѣйшее теченіе опредѣляется дѣятельностью формы и связанной съ ней активной цѣлесообразностью.

6 Конечное завершеніе всего этого хода мыслей лежитъ для Аристотеля въ вопросѣ объ абсолютномъ началѣ, послѣдней основѣ и принципѣ движенія. Что движеніе или измѣненіе само по себѣ не можетъ для Аристотеля, какъ для Гераклита, совпадать съ сущностью міра, ясно уже

изъ предшествующаго анализа процесса пзмѣненія. Міросозерданіе, которое видитъ сущность пзмѣненія и всего вообще совершающагося въ природѣ въ качественномъ воздѣйствіи формы на матерію, и которое принимаетъ импульсъ со стороны движенія въ пространствѣ, какъ необходимую предпосылку дѣятельности формы, — такое міросозерданіе неизбѣжно требуетъ верховнаго принципа, обуславливающаго въ конечномъ счетѣ какъ самое существованіе формъ, такъ и импульсы къ ихъ дѣятельности. Естественная связь событій, происходящихъ въ природѣ, есть цѣпь причинъ и слѣдствій; а такъ какъ Аристотель не считаетъ возможнымъ признать ее безконечною, она должна имѣть нѣкоторый высшій пунктъ, какъ бы пунктъ прикрѣпленія. Необходимо, слѣдовательно, допустить послѣднюю причину, т. е. такую, которая осуществляется не какъ результатъ какой либо предшествующей потенціи, но обладаетъ абсолютной реальностью; это — высшая (вѣчная) энергія и актуальность, нѣчто, обуславливающее и обосновывающее собою процессъ возникновенія матеріи и формы, не будучи само процессомъ, а стало быть и не матеріальное. Къ мірозданію должно принадлежать, какъ его часть, нѣчто, составляющее снору его движенія въ цѣломъ, — должна, слѣдовательно, существовать такая часть міра, которая сама не есть еще движеніе, но принципъ всякаго движенія. Міръ долженъ включать въ себя неподвижную причину движенія. Этотъ нематеріальный, самъ по себѣ неподвижный двигатель міра и есть, по Аристотелю, божественный духъ (*νοῦς*): сущность божества есть чистый духъ и, какъ таковой, чистое мышленіе или, по выраженію Аристотеля, мышленіе мышленія (*νόησις νοήσεως*), т. е. мышленіе, въ которомъ не существуетъ различія между субъектомъ и объектомъ, между мыслящимъ и мыслимымъ. Человѣческое мышленіе имѣетъ свой предметъ внѣ себя, въ противостоящемъ ему мірѣ;

въ основѣ своей оно лишь отражаетъ формы внѣшняго міра. Наоборотъ, божественное мышленіе первоначально мыслить въ себѣ формы міра и тѣмъ самымъ создаетъ условія ихъ конкретнаго воплощенія. Сама сущность божества состоитъ изъ системы идей, которыя человѣческимъ мышленіемъ могутъ быть только восприняты и противостоять ему, какъ типы или принципы, обуславливающіе порядокъ мірозданія.

Аристотель нигдѣ не называетъ бога прямо творцомъ, но всегда лишь двигателемъ міра. При этомъ отношеніе между богомъ и универсальнымъ движеніемъ міра подчиняется тому же самому принципу, который регулируетъ всякое вообще движеніе: движеніе возможно лишь при соприкосновеніи; богъ приводитъ міръ въ движеніе, соприкасаясь съ нимъ. Конечно, для того, чтобы выставить такое положеніе, Аристотелю пришлось страшно расширить понятіе «соприкосновеніе», расширить до такой степени, что въ новой постановкѣ совершенно исчезли первоначальный смыслъ и первоначальное назначеніе этого понятія. Соприкосновеніе, въ строгомъ смыслѣ, предполагаетъ взаимодействіе между тѣмъ, кто прикасается, и тѣмъ, къ чему прикасаются, слѣдовательно оба фактора являются одновременно и дѣйствующими и страдательными. Богъ, сущность котораго есть чистая актуальность, не можетъ конечно ни въ коемъ случаѣ быть только страдательнымъ (пассивнымъ). Прикосновеніе къ міру со стороны бога, дающее начало всякому движенію, должно, такимъ образомъ, имѣть иной смыслъ, чѣмъ прикосновеніе или возникающее движеніе внутри міра. Для того, чтобы избѣжать такихъ противорѣчій, Аристотель учитъ, что богъ лишь постольку движетъ міръ, поскольку этотъ послѣдній не можетъ не стремиться къ богу, какъ къ совершенству добра и красоты,—мысль, которая однако не получаетъ у Аристотеля дальнѣйшаго

развитія и разъясненія. Послѣднее привело бы несомнѣнно къ нѣкоторому пантеистическому взгляду на отношеніе между богомъ и міромъ. Пришлось бы признать, что божественная сущность проникаетъ собою самую матерію міра, хотя, быть можетъ, и въ извѣстной градаціи степеней; вмѣстѣ съ тѣмъ неизбѣжно надо допустить, что міръ въ его цѣломъ и въ его отдѣльныхъ частяхъ проникнутъ внутреннимъ стремленіемъ къ реализаціи тѣхъ идей и формъ, которыя заложены въ божественномъ духѣ въ видѣ вѣчныхъ мыслей. Впрочемъ Аристотель не представлялъ еще себѣ ясно и отчетливо противоположности между теистическимъ и пантеистическимъ міросозерцаніемъ. Подобно тому какъ войско, поясняетъ онъ, сдерживается дисциплиной, которая въ свою очередь обусловлена личностью полководца, точно такъ же и міръ существуетъ благодаря благу міропорядка, включеннаго въ немъ самомъ; этотъ же послѣдній есть и сохраняется не самъ собою, а дѣятельностью бога (мышленіемъ котораго онъ обусловливается). Это сравненіе доказываетъ, что въ вопросѣ о богѣ Аристотель сознательно занялъ позицію, лежащую внѣ рамокъ того разногласія, которое впоследствии получило названіе теизма и пантеизма. Но для уясненія вопроса о томъ, какъ богъ вліяетъ на міръ, указанная здѣсь точка зрѣнія не даетъ ничего, такъ какъ вліяніе это здѣсь только формулируется, а не анализируется и не обосновывается логически. Во всякомъ случаѣ о созданіи міра божественной волей у Аристотеля нѣтъ и рѣчи.

7. Тою же незаконченностью, какъ и ученіе о божествѣ, характеризуется позиція, занятая Аристотелемъ въ наиболѣе общей проблемѣ тогдашняго философскаго мышленія, въ проблемѣ, особенно выдвинутой впередъ развитіемъ платонизма въ противовѣсъ болѣе раннимъ взглядамъ атомистовъ и софистовъ-индивидуалистовъ. Мы имѣемъ здѣсь въ

виду вопросъ о томъ, гдѣ слѣдуетъ искать «субстанцію» дѣйствительности: въ общемъ, или въ индивидуальномъ. Должны ли мы видѣть основу отдѣльныхъ формъ и общей связи бытія въ тѣхъ объектахъ, которые доступны только мышленію, т. е. въ идеяхъ и ихъ абстрактныхъ соотношеніяхъ, рассматривая единичныя вещи исключительно какъ матеріаль и средство для реализаціи идей? Или же, наоборотъ, вещи въ ихъ конкретной индивидуальности суть основа всего, а общія (абстрактныя) высказыванія относительно нихъ— лишь приемы, употребляемые нашимъ мышленіемъ, чтобы лучше ориентироваться среди богатства и разнообразія дѣйствительности, чтобы сдѣлать эту послѣднюю обозримой и прозрачной для познающаго ума? Или, короче и въ терминахъ Аристотеля: слѣдуетъ ли родовой типъ («идею»), напр. растение вообще, или давнее единичное растение рассматривать, какъ «субстанцію» въ истинномъ смыслѣ? Для того, чтобы обосновать новое философское или вообще научное міропониманіе, необходимо было прежде всего разрѣшить въ томъ или другомъ смыслѣ очерченную здѣсь альтернативу. Столкновение мнѣній въ данномъ вопросѣ красною нитью проходитъ черезъ всю исторію философіи, но если нашъ философъ не занялъ здѣсь никакой исключительной позиціи, это свидѣтельствуетъ не о слабости, а скорѣе о преимуществахъ его умственного склада; онъ впервые съ полной отчетливостью выяснилъ мотивы и перспективы, одушевляющіе обѣ враждующія стороны. Живое чутье дѣйствительности не позволяло Аристотелю сомнѣваться, что «истинное бытіе» обнаруживается въ единичныхъ вещахъ (включая сюда и единичныхъ личностей). Но столь же ясно видѣлъ онъ, съ другой стороны, что истинное познаніе вещей никогда не ограничивается единичнымъ, но всегда стремится охватить въ своемъ содержаніи общее (общіе законы, свойства, отношенія и т. п.).

Правда, то рѣшеніе, какое онъ самъ даетъ этой основной проблемѣ, сводится въ сущности къ чисто словесному разграниченію, и вопросъ въ концѣ концовъ остается въ томъ же положеніи, въ какомъ онъ былъ раньше. Аристотель называетъ индивидуумы субстанціями «перваго», общіе типы и отношенія дѣйствительности—субстанціями «второго порядка» (*πρώται-δεύτεραι οὐσίαι*),—этнмъ конечно не сказано еще ничего яснаго и рѣшительнаго ни относительно ранга, занимаемаго обоими видами дѣйствительности, ни относительно ихъ взаимной связи и зависимости.

8. Движеніе, сообщаемое міру богомъ, Аристотель не считаетъ непосредственнымъ: оно проходитъ, по его мнѣнію, различныя ступени, опредѣленныя конструкціей мірозданія въ цѣломъ. Вселенную, въ ея отношеніи къ божественному движущему началу, Аристотель представлялъ себѣ согласно съ астрономическими ученіями древности, которыя, какъ извѣстно, считали землю неподвижнымъ центромъ міра, а небо полымъ шаромъ, вздымающимся надъ поверхностью земли въ видѣ свода. Неподвижныя звѣзды по этой теоріи помѣщались на небесномъ сводѣ, а подъ ними находилась область планетъ (къ послѣднимъ причисляли также солнце и луну). Каждое небесное тѣло укрѣплено въ особой «сферѣ», т. е. въ невидимомъ, хотя и материальномъ (эеирномъ), сферическомъ слоѣ, концентричномъ съ землей и совершающемъ вокругъ нея, въ силу присущаго ему движенія, одинъ оборотъ въ 24 часа. Неподвижныя звѣзды (по ученію астронома Евдокса) всѣ укрѣплены на одной и той же сферѣ; для объясненія особенностей планетнаго движенія допущена была множественность сферъ, при чемъ каждая планета представлялась связанной съ нѣсколькими сферами, обладающими каждая собственнымъ движеніемъ, отличнымъ по направленію и скорости отъ движенія другихъ сферъ. Изъ ком-

бинацій предполагаемыхъ свойствъ этихъ сферъ пытались объяснить фактически наблюдаемое движеніе соотвѣтственныхъ планетъ. Эту астрономическую теорію Аристотель привелъ въ прочную связь съ своими метафизическими взглядами на сущность движенія и божества, какъ «перваго двигателя»; полученная такимъ образомъ система наложила печать своего исключительнаго и рокового господства на все дальнѣйшее развитіе научной космологіи въ теченіе тысячи лѣтъ. Гелиоцентрическая картина міра, которая уже въ древности и въ средніе вѣка имѣла за собою не мало вѣскихъ аргументовъ, не могла тѣмъ не менѣе достигнуть тогда господства. Отчасти въ этомъ виновато конечно то обстоятельство, что новая теорія не была еще въ состояніи обосновать себя математически, но главной причиною явилось, несомнѣнно, вліяніе Аристотеля. Геоцентрическая теорія, въ той постановкѣ, которую далъ ей Аристотель, положивъ ее въ основу своего стройнаго философскаго міросозерцанія, казалось, окончателно удовлетворяла всѣмъ запросамъ разума. Конструкція мірозданія, созданная Аристотелемъ на почвѣ такого объединенія метафизическихъ принциповъ и космологическихъ теорій, имѣла въ существенныхъ чертахъ слѣдующій видъ.

Ближе всего къ божественному духу стоитъ высшая часть неба, міръ неподвижныхъ звѣздъ, сфера которыхъ обнимаетъ все, происходящее въ пространствѣ и времени. Небо неподвижныхъ звѣздъ представляется Аристотелю неизмѣннымъ и вѣчнымъ, такъ какъ на немъ никогда еще не наблюдалось никакихъ измѣненій (иначе и не могло быть при тогдашнемъ состояніи астрономическихъ приемовъ и инструментовъ). Оно не можетъ состоять изъ матеріи земныхъ (измѣчивыхъ) тѣлъ: не изъ четырехъ извѣстныхъ намъ элементовъ оно состоитъ, а изъ чистаго ээира, пятой субстанціи, или—какъ выра-

жались впоследствии—квинтэссенціи вселенной. Движеніе его, далѣе, есть идеально правильное неизмѣнное круговое движеніе. Въ сѣры неподвижныхъ звѣздъ и подъ нею находится область планетъ. Она уже менѣе совершенна, нежели высшее небо, такъ какъ отстоитъ дальше отъ первичнаго двигателя. Импульсъ къ движенію она получаетъ не прямо отъ этого послѣдняго, а отъ сѣры неподвижныхъ звѣздъ, а потому движеніе ея не чисто круговое, неравномѣрно сложное и неправильно криволинейное. Въ центрѣ всего находится земля, строеніе которой обнаруживаетъ еще большія несовершенства. Всякая смѣна и всякое измѣненіе, совершающееся на землѣ, обусловлены тѣми разнородными неравномѣрными движеніями, которыя посылаетъ ей міръ планетъ. Такимъ образомъ, уже у Аристотеля отношеніе между землею и небомъ пріобрѣло характеръ противорѣчія, что имѣло такое опредѣляющее значеніе впоследствии для религіозныхъ взглядовъ средневѣковья: небесное относится къ земному, какъ совершенное къ несовершенному, какъ эирное къ матеріальному. Позднѣйшая вѣра, что звѣзды управляютъ смѣною вещей, въ западныхъ странахъ имѣетъ также своимъ корнемъ ученіе Аристотеля о вліяніи неподвижныхъ звѣздъ и планетъ на подлунный міръ.

9. Понятіе природы имѣетъ, такимъ образомъ, у Аристотеля болѣе узкій или болѣе широкій смыслъ, смотря по тому, относится оно къ міру въ цѣломъ или только къ области земного. Но на оба міра распространяется опредѣленіе природы, какъ включающей въ себя принципъ движенія, а слѣдовательно и его противоположности, повоая. Такое же всеобщее значеніе имѣетъ противоположность матеріи и формы, пространственнаго и временнаго порядка. Но видъ матеріи и движенія въ той и другой области, какъ уже указано, различенъ. Въ соотвѣтствіи съ этимъ, въ высшей космической об-

ласть господство актуальнаго преобладаетъ надъ матеріальнымъ и потенціальнымъ, при чемъ это примѣнимо и къ тому отношенію между матеріей и формою, въ которомъ, какъ увидимъ ниже, сказывается разница между душою и тѣломъ. Представленіе народной мифологии, что звѣзды—одушевленные существа и притомъ высшія по сравненію съ земными, Аристотель сознательно воспринялъ въ свою космологическую систему, и взглядъ этотъ удержался вплоть до временъ Кеплера,—да и Кеплеръ, по крайней мѣрѣ въ самомъ началѣ, не считалъ еще возможнымъ отказаться отъ него. До появленія построеннаго Коперникомъ міропониманія, это воззрѣніе въ связи съ теоріей сферъ (развитой и усовершенствованной самимъ Аристотелемъ) должно было дать научный суррогатъ того, что впоследствии было выполнено открытіемъ закона тяготѣнія.

Рамки пространства и времени являются, какъ мы уже видѣли, въ представленіи Аристотеля общими какъ для высшаго, такъ и для низшаго міра. Для этихъ двухъ формъ бытія онъ нашелъ также новыя и для будущаго времени руководящія опредѣленія. Пустого пространства для него не существуетъ и пространство простирается вообще не далѣе матеріальнаго міра; вѣдь, по ученію Аристотеля, оно есть только мѣсто или положеніе предмета (τόπος) и опредѣляется границей между тѣломъ, включающимъ въ себя другое, и этимъ послѣднимъ. И какъ пространство связано съ бытіемъ вещей, точно такъ же время связано съ ихъ движеніемъ. Время есть «число и мѣра движенія въ чередованіи болѣе ранняго и болѣе поздняго», т. е. рядъ моментовъ, изъ которыхъ складывается непрерывность движенія. Аристотель однако настаиваетъ на томъ, что движеніе образуетъ время лишь для субъекта, который считаетъ; въ отсутствіи разсудка, производящаго счетъ, не существуетъ числа движе-

нія, а слѣдовательно исчезаетъ и самое сознаніе времени. Кромѣ того, Аристотель уже занимался ближайшимъ изслѣдованіемъ проблемы о безконечной дѣлимости пространства и времени. Рѣшая ее, онъ опять таки опирается на свое понятіе потенціальности и актуальности; пространство и время мысленно дѣлимы до безконечности; но дѣлимость такого рода только потенціальна и не реализуется въ дѣйствительности.

Коренное различіе между обоими мірами Аристотель видитъ въ томъ, что верхняя (сидерическая) область, вслѣдствіе своей высшей природы, избавлена отъ измѣнчивости, тогда какъ для подлуннаго міра эта послѣдняя составляетъ какъ разъ наиболѣе характерный признакъ. Измѣнчивость сводится къ взаимодѣйствію между элементами; но импульсъ къ ней есть результатъ вліянія тѣхъ движеній, которыя имѣютъ мѣсто на небесномъ сводѣ, особенно въ области планетъ. Среди этихъ послѣднихъ не господствуетъ уже, какъ въ сферѣ неподвижныхъ звѣздъ, чистое круговое движеніе, такъ какъ высшія сферы увлекаютъ за собою низшія и такимъ образомъ отдѣльныя небесныя тѣла получаютъ болѣе сложное, т. е. не круговое движеніе. Вліянія, оказываемыя планетнымъ движеніемъ на земной міръ, состоятъ, по мнѣнію Аристотеля, прежде всего въ смѣнѣ тепла и холода. Такъ какъ кромѣ того солнце онъ считаетъ тою изъ планетъ, которая сильнѣе всего вліяетъ на землю, то для него смѣна возникающихъ и исчезающихъ вещей на землѣ обуславливается преимущественно тѣмъ, что солнце, вслѣдствіе неправильности своего пути, то ближе, то дальше отстоитъ отъ различныхъ частей земли \*). Взаимодѣйствіе элементовъ благодаря неравномѣрному нагрѣванію приводитъ, согласно го-

---

\*) Болѣе подробно объ этой части аристотелевской космологіи см. Zeller, Die Philosophie der Griechen II B., стр. 464 и сл.

сподствующему здѣсь динамическому взгляду, къ превращенію одного вещества въ другое; и въ этомъ процессѣ превращенія вещества непрерывно перемѣщаются подѣ влияніемъ движенія небесныхъ тѣлъ, отъ центра вселенной, отъ земли, къ периферіи, снизу вверхъ и затѣмъ опять сверху внизъ. Въ этомъ фактѣ проявляется извѣстное метафизическое отношеніе. Круговоротъ измѣненій на землѣ есть тотъ моментъ, благодаря которому сама земля, поскольку это для нея возможно, приближается къ неизмѣнности, т. е. принимаетъ участіе въ томъ благѣ, которое въ абсолютномъ смыслѣ принадлежитъ только неподвижнымъ звѣздамъ.

Какъ уже видно отсюда, краеугольнымъ камнемъ аристотелевской метафизики является ученіе о вѣчности міра. Ученіе это есть послѣдній логическій выводъ изъ основныхъ посылокъ аристотелевскаго умозрѣнія, изъ того опредѣленія, которое онъ даетъ матеріи и формѣ, божественному двигателю вселенной, сущности и условіямъ движенія. Убѣжденіе въ вѣчности міра съ особенной силой сказывается въ представленіи о небѣ неподвижныхъ звѣздъ и вообще овысшей части вселенной: сущность ея, чуждая всякихъ противорѣчій, исключаетъ не только количественныя или качественныя перемѣны, но даже предвѣчное возникновеніе или исчезновеніе. Такимъ образомъ, замкнутость міра въ пространствѣ дополняется завершенностью его во времени. Подобно тому какъ кругъ, по которому движется высшій міръ, представляетъ замкнутую пространственную линію, точно также вѣчность есть замкнутое въ себѣ время. И какъ при круговомъ движеніи въ каждомъ отдѣльномъ пунктѣ пути не возникаетъ вопроса объ особой причинѣ сохраняющагося или измѣняющагося направленія, такъ и вѣчность, по Аристотелю, есть такой способъ разсматривать время, при которомъ не имѣетъ мѣста вопросъ, почему въ данномъ опредѣленномъ пунктѣ времени наступаетъ

абсолютное измѣненіе (возникновеніе или исчезновеніе). Существенный характеръ, специфическая особенность міра въ цѣломъ состоитъ въ томъ, что онъ представляетъ нѣчто, абсолютно самодовлѣющее, по крайней мѣрѣ мы нигдѣ не открываемъ причины, могущей измѣнить вселенную, какъ таковую. Цѣлое мірозданіе, какъ абсолютно естественное (безусловное), должно быть въ то же время абсолютно первымъ и вѣчнымъ, и наоборотъ. Эта въ самой себѣ находящая опору естественность мірозданія исключаетъ какъ прогрессъ, такъ и упадокъ. Міръ (со включеніемъ «первичнаго двигателя») представляется какъ цѣлостность, въ которой множество принциповъ, взаимно уравниваясь, приводитъ къ единому, самодовлѣющему, ничѣмъ другимъ не обусловленному эффекту. Уже съ перваго взгляда очевидно, что это міросозерцаніе вызвано къ жизни не только метафизическими запросами, но въ высокой степени удовлетворяетъ также и эстетическую потребность. Но само собой разумѣется, эстетическая стройность общаго впечатлѣнія не скрываетъ отъ насъ тѣхъ трудностей, на которыя наталкивается вся конструкція, пытаясь согласовать свои основныя позиціи и, въ особенности, провозглашая единство мірозданія. Правда, дуализмъ въ пониманіи вселенной, повидимому, устранивъ тѣмъ, что міръ—со включеніемъ «перваго двигателя», какъ интегральной части цѣлаго — представляется единымъ универсальнымъ живымъ существомъ, въ самомъ себѣ несущимъ основаніе и начало своего бытія и развитія. Но при ближайшемъ разсмотрѣніи мы наталкиваемся на сплетеніе противорѣчій, органическое примиреніе которыхъ болѣе постулируется, нежели доказывается: нематеріальный двигатель, божественный духъ, который отъ вѣка существуетъ «въ себѣ», мыслится въ то же время, какъ непрерывно вліяющій на матеріальный міръ, также существующій отъ вѣка. Какимъ образомъ въ этомъ универсаль-

номъ существѣ матеріальность и нематеріальность обусловливаютъ другъ друга и сводятся къ одному общему источнику,—этотъ вопросъ остается открытымъ, несмотря на утвержденіе, что матеріи присуще стремленіе къ формѣ. Ибо остается совершенно невыясненнымъ, вслѣдствіе чего это стремленіе къ нематеріальному, къ формѣ, заложено въ матеріи. И какъ разъ невозможность съ точки зрѣнія аристотелевской системы разрѣшить этотъ пунктъ привела перипатетиковъ въ ихъ дальнѣйшемъ развитіи къ стоицизму, къ той позиціи, которую Аристотель именно и хотѣлъ устранить, принявъ первичнаго неподвижнаго двигателя міра: абсолютное движеніе, какъ таковое, снова было провозглашено мировымъ принципомъ. Здѣсь устранены по крайней мѣрѣ тѣ трудности, къ которымъ приводитъ вопросъ объ отношеніи единичнаго божественнаго существа къ міру, нематеріальнаго къ матеріальному; разъ универсальнымъ началомъ признано движеніе, измѣненіе, названныя противорѣчія уже аргіогі разсматриваются, какъ не существующія въ дѣйствительности.

10. Въ объясненіи отдѣльныхъ явленій земнаго міра у Аристотеля снова выдвигается впередъ Платоновскій элементъ его міросозерцанія. Методъ, употребляемый имъ здѣсь, находится въ рѣшительномъ противорѣчіи съ механической физикой, съ атомистической теоріей, разработанной греческими мыслителями еще до Аристотеля. Аристотель подвергъ атомистику обстоятельной критикѣ, сила которой всецѣло покоится, конечно, на тогдашнемъ несовершенномъ построеніи этой теоріи. Его главное возраженіе направлено противъ основной предпосылки атомистики о качественной однородности первичныхъ составныхъ частей матеріи; положеніе это казалось ему несогласимымъ съ фактами. Крімъ того онъ совершенно справедливо находилъ, что теорія атомовъ въ своемъ тогдаш-

немъ видѣ не объясняетъ въ достаточной степени выполненія пространства веществомъ и превращенія одного вещества въ другое (напр., пара въ воду). Первое возраженіе имѣетъ въ виду взглядъ Демокрита, согласно которому единичные атомы обладаютъ различною (неизмѣнною) формою; второе—направлено противъ попытки атомистовъ свести сущность всякаго количественнаго превращенія къ выдѣленію внутри атомистическихъ комплексовъ болѣе тонкихъ и мелкихъ атомовъ изъ массы болѣе крупныхъ. Исходя изъ одной только формы и величины атомовъ, при абсолютномъ отсутствіи у нихъ какихъ либо иныхъ свойствъ, нѣтъ возможности объяснить всѣ различія, фактически наблюдаемыя въ свойствахъ вещей. Кромѣ того Аристотель вполнѣ правильно находилъ, что демокритовское ученіе не можетъ дать достаточнаго обоснованія для движенія атомовъ и, особенно, не въ состояніи объяснить различія въ тяжести. Эта оппозиція противъ атомистики сдѣлала Аристотеля (который впрочемъ въ этомъ отношеніи находится подъ влияніемъ Платона) защитникомъ динамическаго воззрѣнія на природу; онъ первый въ широкомъ масштабѣ и вполнѣ сознательно примѣнилъ этотъ методъ по всѣмъ областямъ, рассматривая его, какъ руководящій принципъ познанія. Какъ обосновывается у него эта точка зрѣнія, показываетъ анализъ его понятія причинности. Согласно аристотелевскому взгляду на природу, для объясненія отдѣльныхъ процессовъ и состояній, наблюдаемыхъ въ вещахъ, необходимо допустить для cadaго родового типа специфическую движущую силу, которая господствуетъ надъ веществомъ, какъ его активное, качественно опредѣленное свойство, и дѣлаетъ изъ него то, къ чему оно предназначено заложеной въ немъ тенденціей. Такимъ образомъ, здѣсь вполнѣ сознательно исключается объясненіе всего возникающаго въ природѣ путемъ количественныхъ со-

четаній болѣе мелкихъ и самыхъ мелкихъ частицъ матеріи. Механическое сочетаніе частей въ качественно-опредѣленное цѣлое уже съ самаго начала мыслится, какъ обусловленное сущностью и дѣятельностью родового типа. Всякое движеніе или образованіе опредѣляется, согласно этому взгляду, не извнѣ, а изнутри; своеобразныя особенности цѣлаго не выводятся изъ совокупнаго дѣйствія частей; наоборотъ, дѣлается попытка характеръ и функцію частей понять, исходя изъ единой общей силы, проникающей собою цѣлое. Цѣлое, какъ выражается Аристотель, предшествуетъ части. Правда, способъ соединенія частей можетъ служить источникомъ для познанія той разновидности качества, которая представляетъ родовой типъ данныхъ вещей или процессовъ (а слѣдовательно въ то же время и ихъ «цѣль»), однако комбинація частей есть реальная причина типическаго характера явленія, а скорѣе, наоборотъ, сама обуславливается этимъ послѣднимъ.

Въ методическомъ обоснованіи и послѣдовательной защитѣ этого взгляда лежитъ, несомѣнно, одна изъ величайшихъ научныхъ заслугъ аристотелевской философіи. Динамическое возрѣніе на природу, по самому характеру нашей познавательной способности, въ конечномъ счетѣ такъ же необходимо для пониманія естественной связи явленій, какъ на ряду съ нимъ—механическое. Этотъ фактъ нерѣдко затемнялся подъ впечатлѣніемъ того гигантскаго развитія, которое имѣла на почвѣ атомистико-механическихъ теорій новѣйшая естественная наука (со временъ Галилея, Гассенди, Ньютона и т. д.) уже послѣ того, какъ аристотелевская философія была исчерпана въ теченіе среднихъ вѣковъ. Благодаря этому на Аристотеля многіе смотрѣли, какъ на представителя метода, окончательно превзойденнаго и устраненнаго въ процессѣ дальнѣйшаго развитія диаметрально противоположными принципами. Однако спекулятивная философія никогда не

переставала настаивать на томъ, что дѣйствія силъ лишь постольку могутъ вытекать изъ внѣшняго взаимодействія элементовъ вещества, поскольку въ характерѣ механическаго процесса, какъ такового, находятъ себѣ закономѣрное и сообразное съ природой нашего разума выраженіе особенности заложенныхъ въ веществѣ силъ. Но не только спекулятивная филозофія, а и сама естественная наука, когда приходится изслѣдовать болѣе глубокія соотношенія механической закономѣрности, снова и снова вынуждена сводить количественно опредѣленные законности къ послѣднимъ качественнымъ различіямъ въ природѣ. Не говоря уже о физикѣ съ ея различіемъ вѣсомой и невѣсомой матеріи, кинетической и потенциальной энергіи, фактъ этотъ находитъ себѣ особенно яркое подтвержденіе въ основныхъ теоріяхъ химіи (ученіе объ атомности элементовъ и т. п.). Равнымъ образомъ, тѣ дополненія и преобразованія, которымъ за послѣднее время долженъ былъ подчиниться дарвинизмъ, все болѣе и болѣе укрѣпляютъ взглядъ, что указанные этой теоріей факторы органическаго развитія не являются достаточными безъ допущенія динамическаго принципа въ видѣ дѣйствія «внутреннихъ образовательныхъ силъ» и другихъ «неовиталистическихъ» моментовъ <sup>1)</sup>. Закономѣрность процессовъ природы, выражаемая количественными отношеніями, оказывается не производителемъ, а произведеніемъ глубже лежащихъ, специфическихъ, качественно опредѣленныхъ силъ. При свѣтѣ новѣйшихъ изслѣдованій единственно правильнымъ отношеніемъ къ противорѣчію между механическимъ и динамическимъ въ природѣ становится слѣдующее: тщательно приводя въ извѣстность количественныя соотношенія, мы тѣмъ самымъ подходимъ къ признанію лежащихъ

---

<sup>1)</sup> Ср. O. Liebmann, Gedanken und Thatsachen (Strassb. 1901) II стр. 151, 164.

въ ихъ основѣ и въ нихъ проявляющихся качественныхъ силъ. При этомъ не надо, конечно, забывать и другой стороны дѣла; заключенія о характерѣ этихъ силъ должны быть всегда основаны лишь на специфическихъ особенностяхъ каждой данной намъ механической закономѣрности (объективныхъ), а отнюдь не на простыхъ гипотезахъ (субъективныхъ) или какихъ либо постороннихъ точкахъ зрѣнія, будутъ ли послѣднія мистическими, телеологическими, или эстетическими. Слабая сторона аристотелевскихъ воззрѣній на природу состоитъ какъ разъ въ томъ, что это отношеніе между динамическимъ и механическимъ въ природѣ далеко еще не было сознано имъ съ полною ясностью. «Точное» изслѣдованіе было въ его время еще недостаточно развито для того, чтобы показать съ надлежащей убѣдительностью, что объясненіе дѣйствующихъ въ природѣ качествъ и силъ всегда и неизмѣнно приводитъ къ анализу тѣхъ механическихъ, слѣдовательно количественныхъ, соотношеній, въ которыхъ эти качества и силы проявляются. Такой путь не могъ еще успѣшно приводить къ цѣли, такъ какъ не хватало для этого и методовъ, и инструментовъ, болѣе тонкихъ вспомогательныхъ средствъ наблюденія, а вмѣстѣ съ тѣмъ отсутствовала возможность доказательства математической закономѣрности. Для опредѣленія качествъ силъ природы приходилось апеллировать прежде всего къ непосредственной очевидности; для дополненія ея показаній Аристотель почти съ естественной необходимостью вынужденъ былъ прибѣгнуть къ телеологическимъ и эстетическимъ предпосылкамъ, чтобы добиться по меньшей мѣрѣ субъективно-удовлетворительнаго объясненія открывавшихся передъ нимъ проблемъ.

11. Высшіе принципы аристотелевскаго метода объясненія природы, несомнѣнно, сохранили свое опредѣляющее значеніе на всѣ времена. Таково, на примѣръ, положеніе, что субъективныя особенности

ислѣдователя должны отступать назадъ передъ объективною правдою вещей. Таково же далѣе требованіе разсматривать вещи по возможности въ процессѣ ихъ возникновенія и выдвигать на первый планъ исторію ихъ развитія. Въ противоположность платонизму съ его стремленіемъ выводить необходимое въ единичныхъ вещахъ изъ общихъ положеній, Аристотель настаиваетъ на специальномъ, аналитическомъ изслѣдованіи даннаго матеріала и для этого послѣдняго требуетъ прежде всего естественной группировки на почвѣ возможно большаго количества единичныхъ фактовъ (въ накопленіи которыхъ онъ самъ очень много сдѣлалъ для своего времени). Но этого мало: и для общихъ пріемовъ изслѣдованія, особенно телеологическаго, онъ сумѣлъ выставить удачные эвристическіе принципы: такова мысль, что природа не создаетъ ничего излишняго, напримѣръ, не образуетъ многихъ органовъ для выполненія одной и той же цѣли. Изъ тенденціи видѣть въ мірѣ космосъ, опредѣляемый единою цѣлью, вытекаетъ у него стремленіе указать въ развитіи природы послѣдовательную лѣстницу ступеней отъ низшаго къ высшему, при чемъ первое образуетъ фундаментъ послѣдняго и потому является въ то же время средствомъ къ цѣли, а человекъ выступаетъ, какъ высшая ступень и вмѣстѣ съ тѣмъ высшая цѣль природы. Въ природѣ всякое развитіе совершается послѣдовательно и постепенно, ни одна ступень въ лѣстницѣ существъ не возникаетъ безъ посредства предыдущихъ, и такимъ путемъ все мало-по-малу возвышается отъ несовершеннаго къ совершенному, избирая, несмотря на постепенность, или, скорѣе именно вслѣдствіе нея, кратчайшій путь въ этомъ своемъ движеніи. Природа вездѣ, гдѣ открывается поле для ея дѣятельности, совершаетъ свою работу съ наименьшимъ количествомъ средствъ и не терпитъ пустоты. Для самого изслѣдователя отсюда опять таки вытекаетъ требованіе объяснять,

исходя по возможности изъ немногихъ принциповъ. Кромѣ того, Аристотель, исходя изъ этихъ воззрѣній, въ основныхъ чертахъ правильно указалъ въ чемъ сущность гипотезъ и въ какихъ предѣлахъ ими можно пользоваться. Гипотеза не должна становиться на мѣсто доказательства, но, скорѣе наоборотъ, сама нуждается въ обоснованіи; ея задача отгадать въ прибавокъ къ даннымъ фактамъ такіе скрытые, безъ присоединенія которыхъ непосредственно воспринимаемый эмпирическій матеріалъ не можетъ получить исчерпывающаго объясненія, при этомъ она не должна противорѣчить ясно познаннымъ истинамъ, напр. математическимъ; она должна наконецъ дѣлать лишь такія построенія, для которыхъ опытъ даетъ достаточно аналогій <sup>1)</sup>.

Однако эти плодотворныя общія директивы для изслѣдованія природы и натурфилософій не могли оказать всего своего вліянія, такъ какъ дѣйствіе ихъ было существенно ограничено условіями вѣка. При недостаткѣ средствъ для болѣе тонкаго изслѣдованія чувственно - воспринимаемыхъ предметовъ «особенное», единичное по большей части представлялось гораздо болѣе простымъ и однороднымъ, нежели оно есть на самомъ дѣлѣ.

Вслѣдствіе этого объясненіе изъ возможно меньшаго количества принциповъ зачастую приводило къ насильственному подведенію возможно большаго количества фактовъ подъ одно и то же начало; очень часто оно состояло въ некритическомъ перенесеніи результатовъ наблюденія одной области на другую, отъ нея совершенно отличную. Особенныя трудности создавало то обстоятельство, что совершенно отсутствовалъ масштабъ для точнаго измѣренія количества силъ. Аристотель порою чувствовалъ это самъ: такъ, напримѣръ, изслѣдуя сущность теплоты

---

<sup>1)</sup> Въ связи съ слѣдующимъ ср. Encken. Die Methode der aristotelischen Forschung. Berl. 1872.

онъ, какъ и всегда, старался достигнуть своей цѣли при помощи качественной противоположности (собственная теплота и теплота перенесенная), однако ему не удалось получить такимъ путемъ единообразнаго критерія для истолкованія отдѣльныхъ тепловыхъ явленій. Благодаря тому же недостатку, всякое измѣненіе представлялось наблюдателю въ большинствѣ случаевъ, какъ рѣзкое противорѣчіе, какъ превращеніе вещи или состоянія въ нѣчто совершенно новое, отличное по своей природѣ, и вообще чувственный міръ оказывался состоящимъ изъ однихъ только противоположностей, какъ холодный — теплый, влажный — сухой, или общѣе: сообразный природѣ — противный природѣ и т. п. Единая природа вещества, такимъ образомъ, не могла быть показана *in concreto*. Такъ, напримѣръ, противорѣчіе между легкимъ и тяжелымъ было сдѣлано абсолютнымъ и на этомъ основаніи у извѣстныхъ веществъ вовсе отрицалось свойство тяжести. Подобнымъ же образомъ обстояло дѣло съ опредѣленіемъ земной и небесной природы. Въ первой царствовали законы, во второй имъ не отводилось мѣста по той причинѣ, что небесныя тѣла не обнаруживаютъ измѣненій для нашего чувственного воспріятія. При такихъ условіяхъ послѣдовательно проведенное единообразное объясненіе природы, очевидно, невозможно и эта невозможность сохраняла свою силу со временъ Аристотеля вплоть до Галилея.

Въ силу вышеуказаннаго, методъ изслѣдованія земной природы направляется преимущественно на отысканіе качественныхъ противорѣчій, при чемъ не находятъ себѣ примѣненія ни математика, ни сознательный цѣлесообразно поставленный экспериментъ. Въ опытахъ, въ истинномъ смыслѣ этого слова, правда, не было недостатка даже въ предшествующую Аристотелю эпоху. Но въ большинствѣ случаевъ эти послѣдніе или слишкомъ элементарны, или же неправильно поставлены, и отчеты о нихъ

въ значительномъ числѣ случаевъ заставляютъ разводить руками передъ тѣми фактами, которые якобы были дѣйствительно наблюдаемы. Впрочемъ у Аристотеля обыкновенно отсутствуетъ надлежащая проверка фактовъ и ихъ взаимоотношеній даже въ томъ случаѣ, когда она была бы возможна: важность именно этого методическаго принципа не была имъ въ достаточной мѣрѣ сознана.

12. О полюбовномъ размежеваніи цѣлей и методовъ между естественной наукой и философіей, какъ оно сложилось въ теченіе 19 столѣтія (хотя врядъ ли на вѣчная времена), у Аристотеля нѣтъ еще и рѣчи. Онъ вмѣстѣ съ Платономъ рѣшительно придерживается взгляда, что спеціальныя науки должны приспособлять свое содержаніе и свои рамки къ общепhilosophскому мировоззрѣнію и должны оттуда черпать свои высшіе принципы.

Съ научной точки зрѣнія, сомнительно здѣсь лишь требованіе, чтобы философіи, и особенно метафизикѣ, принадлежало даже въ спеціально научныхъ изслѣдованіяхъ не только послѣднее, но и первое слово, — во всѣхъ тѣхъ случаяхъ, гдѣ физическое объясненіе не въ состояніи достаточно освѣтить отдѣльные факты. И прежде всего это относится къ телеологическому объясненію, т. е. методу, пытающемуся вывести не только оправданіе единичнаго, но и его фактическія особенности, изъ той цѣли, которой оно предназначено служить или повидимому служить, благодаря своему положенію въ общей связи цѣлаго. Увлеченіе Аристотеля въ этомъ направленіи было слишкомъ естественно уже въ силу его идеи объ одушевляющей матерію цѣлесообразной и формирующей тенденціи. Подъ вліяніемъ этой идеи количественныя отношенія уже аргіогі были объявлены не имѣющими особенной важности въ дѣлѣ объясненія явленій природы. Еще больше сомнѣній внушаетъ то обстоятельство, что во многихъ случаяхъ, гдѣ цѣль не выступаетъ сама съ доста-

точной наглядностью, истолкователь считает себя въ правѣ придумать ее. Такимъ путемъ у Аристотеля получилось, напримѣръ, слѣдующее утвержденіе: природа создала даннымъ способомъ извѣстные роды животныхъ для того, чтобы они не могли слишкомъ скоро истребить другіе роды; или: цѣль тестикулъ предохранять отъ чрезмѣрно сильнаго возбужденія страстей. Вышеуказанная тенденція привела далѣе къ ничѣмъ не оправданной разницѣ въ объясненіи общаго (родового) и индивидуальнаго. Индивидуальные свойства, напр., цвѣтъ волосъ или глазъ, должны быть объяснены чисто-матеріально, такъ какъ они безразличны съ точки зрѣнія цѣли, т. е. родового типа — положеніе, которое затѣмъ нарушается самимъ же Аристотелемъ, напр., при объясненіи сходства между родителями и дѣтьми. Съ другой стороны, исходя изъ предпосылки, что развитіе прежде всего направляется всегда на видовое и родовое, а потомъ уже на индивидуальное, Аристотель достигъ правильнаго представленія объ эмбриональномъ развитіи, которое, дѣйствительно, первоначально намѣчаетъ общія, а потомъ уже мало по малу индивидуальныя черты. Телеологически обоснованы далѣе такія общія положенія: время, потребное для возникновенія и разложенія вещей, отъ природы всегда одинаково; и далѣе: всякое движеніе въ природѣ, стремящееся достигнуть опредѣленной цѣли, прекращается, разъ ничто не поддерживаетъ его извнѣ. Послѣднее положеніе расчистило путь одному изъ важнѣйшихъ началъ научнаго познанія природы, закону сохраненія энергіи, а вмѣстѣ съ тѣмъ дало импульсъ тщательно разыскивать причины прекращенія и вообще измѣненія въ процессахъ природы. Сюда принадлежитъ также мнѣніе, что все въ природѣ должно разсматриваться, какъ ограниченное по числу, откуда выводится, между прочимъ, слѣдствіе, что число видовъ повсемѣстно строго опредѣлено и неизмѣнно. Философскія проблемы, далѣе,

считаются разрѣшенными, если удастся противоположныя или родственныя между собою качества объединить въ одно цѣлесообразное цѣлое; поэтому, напримѣръ, мозгъ разсматривается исключительно, какъ аппаратъ, охлаждающій восходящую къ нему теплоту сердца. Въ физиологiи на основанiи этого принципа не функцiя выводится изъ строенiя органа, но это послѣднее изъ функцiи.—На вопросъ, почему движенiе звѣзды совершается безостановочно, въ то время какъ движенiе камня прекращается, Аристотель отвѣчаетъ, что причина этому лежитъ въ противоположности между «сообразнымъ съ природой» и «противнымъ природѣ» движенiемъ.

Гдѣ для какого либо событiя или свойства не удастся найти конкретной цѣли, на помощь телеологической точкѣ зрѣнiя выступаетъ эстетическая. Дѣятельность природы провозглашается въ этихъ случаяхъ не только направленною на полезное, но и включающей въ себя стремленiе къ опредѣленнымъ формамъ, какъ таковымъ: она поэтому дѣлаетъ тѣла по возможности симметричными и создаетъ парные органы. Кромѣ того, природа строго ограничиваетъ себя численно; отсюда три измѣренiя тѣлъ, три различныя области элементовъ: абсолютно легкихъ, абсолютно тяжелыхъ и занимающихъ средину; свѣтъ имѣетъ три степени въ цвѣтахъ радуги. Природа старается далѣе устранить крайности и потому часто присоединяетъ къ дѣйствию одного органа диаметрально противоположную ему функцiю,—такъ къ дѣятельности сердца умѣряющую дѣятельность мозга. Болѣе простое есть лучшее по сравненiю со сложнымъ: поэтому число элементовъ должно быть сведено къ возможному minimum'у и т. п. Влiянiемъ этой же точки зрѣнiя объясняется и недостаточно осторожное примѣненiе аналогiи, которая должна была замѣнить не разработанный еще дѣйствительно индуктивный методъ въ изслѣдованiи природы: подобно тѣламъ органическаго мiра, земля имѣетъ

юность и старость, но только старѣетъ не вся она въ цѣломъ, а всегда лишь отдѣльныя ея части. Землетрясеніе иногда приводится въ аналогію съ содроганіями и пульсаціей сердца. Какъ изъ земли, воды и воздуха состоятъ извѣстныя существа, точно также должны быть существа, состоящія изъ огня, и, разъ таковыхъ на землѣ не обрѣтается, ихъ слѣдуетъ искать на лунѣ и т. п.

Какъ видимъ, во многихъ случаяхъ Аристотель самъ виноватъ въ томъ, что оказался бесплоднымъ его въ основѣ правильный принципъ отысканія общей точки зрѣнія путемъ спеціальнаго анализа и изслѣдованія данныхъ единичныхъ фактовъ. Принципъ этотъ терпитъ неудачу на практикѣ часто только потому, что Аристотель считаетъ совмѣстимымъ съ нимъ апріорное истолкованіе самихъ единичныхъ фактовъ при помощи телеологическихъ и эстетическихъ пріемовъ. Специфически естественнонаучное (механическое) объясненіе выступаетъ у него болѣе въ качествѣ суррогата тамъ, гдѣ противоположный методъ не даетъ удовлетворительныхъ результатовъ; такъ, напримѣръ, онъ старается дополнить теорію сферъ своихъ предшественниковъ въ астрономіи, допуская для отдѣльныхъ звѣздъ обратно движущіяся сферы, ибо только такимъ образомъ считалъ онъ возможнымъ подойти къ удовлетворительному объясненію нѣкоторыхъ фактически наблюдаемыхъ особенностей въ движеніи небесныхъ тѣлъ. Метеоры, падающія звѣзды, кометы и млечный путь онъ рассматриваетъ, какъ собранія сухихъ и горючихъ испареній воспламеняющихся отъ движенія небесныхъ свѣтилъ. Образование облаковъ объясняется испареніемъ покрывающей земную поверхность жидкости подъ дѣйствіемъ солнечной теплоты и охлажденіемъ поднимающихся паровъ наверху. Такимъ образомъ, оба указанные выше способа объясненія природы очень часто безпорядочно переплетаются у Аристотеля: онъ не

пришелъ еще къ установленію прочнаго принципа раздѣленія труда между механическимъ и телеологическимъ объясненіемъ явленій природы.

#### IV.

### Органическое. Тѣло и душа.

1. Къ числу понятій, установленныхъ Аристотелемъ и положенныхъ имъ въ основу научнаго міросозерпанія, кромѣ уже перечисленныхъ, принадлежитъ также понятіе органическаго. Ясное и для будущаго опредѣляющее отличіе органическаго отъ неорганическаго выросло для Аристотеля изъ его динамическаго взгляда на отношеніе между матеріей и формой—взгляда, распространеннаго имъ на область живыхъ существъ.

Слово органъ (*ὄργανον*) по своему основному смыслу, означаетъ—орудіе. Если это значеніе слова привести въ связь съ ученіемъ Аристотеля о дѣятельности формы, какъ внутренней причины происходящаго въ матеріи процесса измѣненія, то становится яснымъ аристотелевское понятіе органическаго. По его воззрѣнію, тѣла природы являются органическими, поскольку они въ своей совокупной дѣятельности выступаютъ какъ орудія дѣйствующей внутри (въ развитіи вещи) «природы» (*φύσις*), т. е. дѣятельности формы или функціи, заложенной въ сущности даннаго рода вещей. Благодаря ей, части проявляютъ вовнѣ сущность цѣлаго; онѣ въ своемъ проявленіи и въ своей совокупной работѣ являются орудіями существованія и сохраненія, т. е. орудіями для цѣли цѣлаго. Вслѣдствіе этого сущность организма заключается для Аристотеля въ томъ, что организмъ, какъ цѣлое, «предшествуетъ» своимъ частямъ. Его сущность опредѣляется не сочетаніемъ частей, — наоборотъ эти послѣднія не могли бы существовать безъ созидающей силы формы

или родового типа, дѣйствующаго въ нихъ или вмѣстѣ съ ними. Такимъ образомъ, взаимная приспособленность частей является не причиною «органичности», а лишь ея признакомъ. Приспособленность эта сама обусловлена органичностью, т. е. обусловлена изнутри. Поэтому существеннымъ признакомъ органа является его цѣлесообразность, въ динамическомъ смыслѣ этого понятія. То вѣднѣе, что растетъ и постепенно воплощается въ органическомъ существѣ, уже заранѣе заложено внутри его, какъ цѣль его развитія.

2. Среди наукъ, изучающихъ мѣръ органическаго зоологія, фізіологія и психологія являются тѣми дисциплинами, въ которыхъ Аристотель былъ указателемъ новыхъ путей не только для своихъ современниковъ, но и для длиннаго ряда послѣдующихъ поколѣній. Что касается міра животныхъ, то здѣсь его познанія по части видовъ, въ сравненіи съ современными, были лишь очень ограниченны; и тѣмъ не менѣе его «Исторія животныхъ» является грандіозною работою для того времени. Въ качествѣ двухъ главныхъ классовъ животныхъ, онъ различалъ животныхъ, имѣющихъ кровь, отъ неимѣющихъ крови, или, вѣрнѣе, имѣющихъ лишь «аналогъ» ея. Видами перваго класса являются четвероногія (а. живородящія, б. кладущія яйца), птицы, рыбы, киты; видами втораго класса: мягкотѣлыя, мягкотѣлыя съ раковинами, ракообразныя и насѣкомыя. Главнымъ стремленіемъ на ряду съ классификаціей является для Аристотеля распредѣленіе матеріала въ видѣ восходящей лѣстницы, по степени его совершенства вплоть до человѣка. Большую роль играетъ при этомъ понятіе промежуточныхъ ступеней; такую промежуточную ступень составляютъ, напримѣръ, обезьяны между людьми и четвероногими, крокодилъ — между рыбами и четвероногими, кладущими яйца, ракъ-отшельникъ — между мягкотѣлыми и ракообразными. Научное вы-

раженіе такой непрерывности и существованія промежуточныхъ звеньевъ Аристотель находитъ въ законѣ аналогіи, обозначающемъ связь, благодаря которой различные виды выступаютъ передъ нами, какъ продуктъ единой всепроникающей и всеобщей жизнедѣятельности природы. И такъ какъ все міровое цѣлое является для Аристотеля въ сущности лишь единымъ всеохватывающимъ организмомъ, живущимъ единою, всеохватывающею жизнью<sup>1)</sup>, то онъ считаетъ себя въ правѣ разсматривать нѣкоторыя явленія также и изъ міра неорганическаго (главнымъ образомъ, фактъ движенія), какъ аналогіи или предвѣстники жизни. Еще очевиднѣе этотъ законъ выступаетъ для него въ самомъ органическомъ мірѣ: «у безкровныхъ животныхъ кровь замѣняется соотвѣтствующею жидкостью;..... костямъ четвероногихъ у рыбъ и змѣй соотвѣтствуютъ хрящи и своеобразный костный матеріалъ;..... вмѣсто сердца у безкровныхъ животныхъ имѣется подобный ему центральный органъ, вмѣсто легкихъ рыбы обладаютъ жабрами;..... корни для растений имѣютъ такое же назначеніе, какъ для животныхъ голова или, точнѣе, ротъ — назначеніе воспринимать пищу;..... животныхъ въ ихъ образѣ жизни, характеръ и умъ можно сравнивать съ людьми, человѣческая же душа, съ своей стороны, въ младенчествѣ мало чѣмъ отличается отъ животныхъ<sup>2)</sup> и т. д. — Физиологической основою существованія различныхъ ступеней внутри міра животныхъ для Аристотеля является главнымъ образомъ, различная степень органической теплоты; возвышаясь, эта степень является показателемъ не только большаго совершенства крови, но — особенно — развитія душевной жизни. Далѣе, большое значеніе приписывается большей или

---

<sup>1)</sup> См. Siebeck Untersuchungen zur Philosophie der Griechen. 2. Aufl. (Freiburg B. 1888). Стр. 194 и слѣд.

<sup>2)</sup> См. Zeller. стр. 502 и слѣд.

меньшей подвижности, и кромѣ того особое вниманіе обращено на положеніе головы; чѣмъ выше находится голова, тѣмъ болѣе высокую ступень занимаетъ соответствующее животное въ лѣстницѣ видовъ. Интересными, съ точки зрѣнія генетической классификаціи, являются далѣе виды возникновенія. У нѣкоторыхъ видовъ насѣкомыхъ, которыя возникаютъ будто бы изъ гнилыхъ веществъ, Аристотель находитъ «произвольное зарожденіе»—*generatio aequivoca*; таково же, по его мнѣнію, происхожденіе ракообразныхъ и нѣкоторыхъ видовъ, не имѣющихъ самостоятельнаго существованія, но ведущихъ растительную жизнь, присосавшись къ другимъ видамъ. Прочіе виды зарожденія сгруппированы имъ въ восходящій рядъ, начиная съ червеобразной формы до вполне развитого строенія, съ промежуточною ступенью въ формѣ яйца. Здѣсь мы уже находимъ намекъ на современныя воззрѣнія по вопросу объ отношеніи филогенезиса и онтогенезиса, а именно въ утвержденіи Аристотеля, что и у животныхъ, кладущихъ яйца, такъ же, какъ и у живородящихъ, эмбрионъ первоначально имѣетъ червеобразный видъ. Однако, основная мысль современнаго ученія о происхожденіи видовъ еще очень далека отъ Аристотеля, такъ какъ у него еще нѣтъ и рѣчи о дѣйствительномъ развитіи высшихъ организмовъ изъ низшихъ, а говорится лишь объ аналогіи строенія, охватывающей какъ высшія, такъ и низшія формы. Та болѣе или менѣе высокая ступень, которую занимаетъ «форма» даннаго класса животныхъ, принимается какъ нѣчто, заранѣе определенное и предопредѣляющее какъ видъ его организаціи, такъ и происхожденіе его,—впрочемъ современная теорія въ своей послѣдней стадіи развитія, повидимому, вновь склонна допустить вліяніе такого воззрѣнія на свои изслѣдованія. Тамъ, гдѣ Аристотель прибѣгаетъ къ морфологическимъ точкамъ зрѣнія для объясненія единичнаго, онъ яв-

ляется провозвѣстникомъ Гетевскаго ученія о метаморфозахъ. Многіе (напр. рудиментарныя) члены, органической функціи которыхъ невозможно доискаться, принимаются за признаки общаго (родового) типа; въ другихъ случаяхъ указывается на количественную ограниченность матеріи, которую природа могла располагать для даннаго рода; такая именно причина заставляеть природу часто снабжать одинъ органъ многими функціями—хотя совершается это всегда въ извѣстномъ предѣлѣ—или же ей приходится избытокъ, который дается одному органу отнимать у другого (такъ, напр., шерсть на хвостѣ медвѣдей; наоборотъ, у животныхъ съ пышною шерстью хвостовъ мы находимъ мясистыя ноги и т. д.) \*).

Руководящимъ принципомъ при изученіи строенія животныхъ для Аристотеля служить то положеніе, что способъ сочетанія частей обуславливается цѣлью каждой части, выборъ же составныхъ элементовъ предопредѣляется природною сущностью. Вообще же простые элементы отличаются прежде всего отъ такихъ частей, которыя изъ нихъ же образуются, т. е. кровь, жиръ, мозгъ, мясо, кости отличаются отъ ноги, руки, головы и т. д. Такъ какъ нервы еще неизвѣстны, то мясо считается основою ощущеній и, слѣдовательно, вообще жизни—вплоть до жизни души; кровь служитъ питаніемъ для твердыхъ частей; мозгъ, какъ говорилось уже раньше, является аппаратомъ для охлажденія крови и поднимающейя отъ сердца теплоты, настоящимъ же центральнымъ органомъ цѣлаго было признано сердце. Последнее считалось главнымъ средоточіемъ жизненной теплоты и, этимъ самымъ, жизненнаго духа (πνεῦμα), который по своей природѣ казался Аристотелю чѣмъ то среднимъ между душевнымъ и физиологическимъ. Лишь самые низшіе роды су-

---

\*) Ср. Goethe, Die Metamorphose der Tiere.

ществъ, продолжающіе жить, будучи даже разрѣзаны на куски, не достигли еще, какъ утверждаетъ Аристотель, этой централизаціи организма.

Аристотелевская фیزیологія, въ своихъ главныхъ чертахъ, заключается въ слѣдующемъ. Питательный матеріаль, воспринятый желудкомъ, подъ вліаніемъ жизненнаго духа и животной теплоты въ желудкѣ же перерабатывается, затѣмъ испаряется въ жилахъ, соединенныхъ съ пищеварительными органами и приносится сердцу въ видѣ кровяной жидкости. Сама же кровь, вырабатываемая сердцемъ, струится по всему тѣлу и служитъ ему питаніемъ: самая чистая масса крови уходитъ на мясо и органы чувствъ, остатокъ приходится на долю костей, волосъ и прочихъ равноцѣнныхъ имъ частей; негодное для питанія удаляется изъ организма. О различіи между венами и артеріями, также какъ и о замкнутомъ кровообращеніи Аристотель еще ничего не знаетъ. Для него выработка крови сердцемъ основывается на своего рода «кипѣніи» и, какъ механическіе результаты послѣдняго, выставляются пульсація и чередованіе вдыханія и выдыханія, дыханіе (а слѣдовательно, легкія) тоже разсматривается, какъ служащее для цѣли охлажденія. Что касается механическихъ законовъ движенія, то здѣсь Аристотель, ничего не знающій о нервахъ, конечно не въ состояніи былъ выработать хоть сколько нибудь правильнаго фیزیологическаго взгляда, и поэтому чтобы разобратся въ этой области, проблемы которой отнюдь не укрылись отъ него, онъ приступаетъ къ ней съ помощью психологическихъ наблюденій (ср. также § 11). Впрочемъ, главную роль при объясненіи частныхъ какъ въ анатоміи, такъ и въ фیزیологіи, должно было играть у Аристотеля телеологическое разсмотрѣніе, которое именно въ этой области, съ точки зрѣнія нашихъ понятій, представляется весьма наивнымъ. Такъ, въ эмбриологіи онъ предполагаетъ, что возникновеніе сердца

предшествовало образованію головы, такъ какъ прежде всего необходимъ центръ, а затѣмъ уже мозгъ, который, охлаждая жизненную теплоту, исходящую отъ сердца, съ самаго начала долженъ установить необходимую температуру. Такъ, функція діафрагмы состоитъ въ отдѣленіи пищеварительныхъ органовъ отъ лежащихъ надъ ними болѣе «благородныхъ» внутренностей для того, чтобы не допускать къ сердцу теплоту, происходящую отъ испаряющагося питанія—теплоту, которая могла бы повредить сердцу въ его отправленіяхъ. Метафизическая основа этой телеологической физиологіи между прочимъ обнаруживается также весьма ярко въ возрѣвнїяхъ на отношенія половъ: мужской полъ относится къ женскому, какъ форма къ матеріи, при оплодотвореніи въ мужскомъ сѣмени (которое есть выдѣленіе крови) заключается формирующее (движущее) начало; коррелятомъ его въ женскомъ организмѣ являются катамени, поставляющія только матерію при образованіи зародыша. Цѣль размноженія есть сохраненіе рода; сохраненіе же рода, по мнѣнію Аристотеля, это единственный способъ сдѣлать вѣчность удѣломъ также и преходящаго. Индивидуумъ погибаетъ, родъ же, какъ таковой, существуетъ вѣчно. Разницу въ степени совершенства обоихъ половъ Аристотель приписываетъ различной степени жизненной теплоты, которая, въ свою очередь, исходя изъ центральнаго органа, обуславливаетъ различіе физическаго развитія. Женскій организмъ рассматривается, какъ несовершенная форма мужского, т. е. какъ организмъ, не достигшій полнаго развитія своей органической природы.

3. Съ физиологическими возрѣвнїями Аристотеля самымъ тѣснымъ образомъ связаны его возрѣвнїя психологическія,—и прежде всего благодаря понятію органическаго, лежащаго въ основѣ какъ той, такъ и другой области. У Аристотеля органи-

ческое, какъ мы видѣли, является существеннымъ признакомъ живого, болѣе того—оба понятія лишь различныя выраженія одного и того же. И поскольку живое всюду (въ античномъ міросозерпаніи также и въ растеніяхъ) выступаетъ какъ своеобразное сплетеніе тѣла и души, для Аристотеля отвѣтъ на старыи вопросъ о сущности души и ея отношеніи къ тѣлу обуславливается опредѣленіемъ живого въ его тождественности съ сущностью органическаго. Если раньше, при объясненіи того, что такое организмъ, Аристотель пользовался своими опредѣленіями соотношенія матеріи и формы, то и теперь имъ при-мѣняется тотъ же методъ. При этомъ онъ пользуется также понятіемъ, которое установлено имъ при анализѣ движенія въ связи съ вопросомъ о главныхъ свойствахъ, отличающихъ организмъ, какъ живое, отъ элементовъ неорганическаго міра,—своихъ свойствахъ, выражающихся въ самопроизвольномъ движеніи, измѣненіи, проявленіи и вообще развитіи. Причину этого развитія мы вкладываемъ въ организмъ и обозначаемъ какъ его душу. Отсюда для Аристотеля вытекаетъ взглядъ на душу, какъ на форму (εἶδος), созидающую тѣло такимъ, каково оно есть (т. е. живымъ). Она является для него формою физическаго тѣла, предназначеннаго для жизни (εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶντος ἔχοντος). Вслѣдствіе этого она есть не что другое (во всякомъ случаѣ не меньшее), какъ полная дѣйствительность тѣла, его энтелехія (ср. стр. 32), то именно, что дѣлаетъ его живымъ тѣломъ, постоянная возможность его жизненныхъ функцій. И притомъ его постоянная энтелехія, т. е. существующая и тогда, когда она не проявляетъ себя активно (какъ, напр., во время сна). Теперь мы можемъ опредѣлить душу въ аристотелевскомъ смыслѣ, какъ осуществленіе функцій органическаго тѣла (σώματος οργανικοῦ), т. е. тѣла, части котораго выступаютъ, какъ «орудія»,

заложеннаго въ немъ рода функціи; сущность частей заключается именно въ томъ, чтобы своею совокупною дѣятельностью проявлять и осуществлять то, къ чему по своей внутренней сущности призвано цѣлое, т. е. жизнь, Итакъ, въ краткой формулировкѣ, душа—это понятіе (λόγος) и сущность (οὐσία) тѣла, которое безъ нея было бы уже не тѣломъ, а трупомъ. Тѣло относится къ душѣ, какъ воскъ къ своей формѣ, душа къ тѣлу, какъ сила зрѣнія къ глазу. Это аристотелевское понятіе души можетъ быть отождествлено съ понятіемъ жизненной силы, однако со слѣдующимъ ограниченіемъ: жизненная сила, въ ея единичныхъ проявленіяхъ, разсматривается не какъ результатъ органической функціи, а какъ причина ея, въ томъ именно смыслѣ, что тѣлесно-органическія, также какъ и душевныя и духовныя дѣйствія равномѣрно обусловлены ею, т. е. ростъ, дыханіе, напимѣръ, обусловлены ею въ такой же степени, какъ чувствованіе и мышленіе. Душа, поскольку она является жизненною силою, неотдѣлима отъ тѣла; душевныя движенія являются въ то же время и физическими процессами. Въ качествѣ «формы» тѣла, душа является далѣе и цѣлью его, такъ какъ цѣлью тѣла можетъ быть лишь осуществленіе его жизни, т. е. именно одушевленіе его; это однако отнюдь не должно означать, что тѣло обуславливаетъ собою или порождаетъ душу; наоборотъ, въ тѣлѣ и его органахъ душа осуществляетъ самое себя, а слѣдовательно, и жизнь. Душа—это властвующая и нормирующая сила органическаго тѣла. Въ этомъ своемъ основномъ біологическомъ возрѣніи Аристотель является противникомъ, какъ матеріализма, провозглашающаго душевную жизнь лишь функціей матеріи, такъ, съ другой стороны <sup>1)</sup>, спиритуализма, для котораго душа,—качественно противоположная тѣлу, несравнимая съ нимъ субстанція.

<sup>1)</sup> За исключеніемъ одной важной уступки; см. ниже § 8 эт. гл.

4. Выводомъ изъ этого взгляда для Аристотеля является разсмотрѣніе различныхъ видовъ жизненной функціи, какъ различныхъ ступеней душевной жизни, которыя, несмотря на все свое различіе, объединяются внутри организма въ единое цѣлое: душа дѣйствуетъ въ организмѣ всегда, какъ опредѣленный видъ функціи, не какъ душа вообще, но всегда или какъ питающая (и размножающаяся) или чувствующая, или движущая, или мыслящая, въ нѣкоторыхъ случаяхъ и то и другое вмѣстѣ. Итакъ, для того, чтобы познать конкретное существо и функціи души, надо изслѣдовать послѣдовательный рядъ жизненныхъ функцій. Однако вышеупомянутыя главные ступени душевной жизни расположены не въ чисто внѣшней послѣдовательности, какъ бы другъ подлѣ друга и другъ надъ другомъ, но, по мнѣнію Аристотеля, связаны между собою опредѣленными и внутренними отношеніями, доступными изслѣдованію. На первый планъ выступаетъ здѣсь тотъ фактъ, что высшія ступени предполагаютъ существованіе низшихъ. Въ растеніяхъ мы находимъ самую низшую жизненную или душевную дѣятельность, — растительную («питаніе»), исключаящую всѣ другія; слѣдующая ступень, — чувствующая (у животныхъ) включаетъ въ себѣ и первую, а высшая ступень — мышленіе, свойственное только человѣку — основывается на дѣятельности всѣхъ другихъ функцій. Способность органическаго движенія молчаливо признается при этомъ, какъ сопутствующая въ различно высокой степени тремъ упомянутымъ ступенямъ.

Собственно эмоциональной жизни Аристотель не отводитъ спеціальнаго мѣста въ рамкахъ своихъ методически-психологическихъ изслѣдованій. Интеллектуалистическій характеръ его умозрѣнія, обнаружившійся передъ нами въ отождествленіи сущности божества съ дѣятельностью мышленія, приводитъ къ тому, что внутри систематической пси-

хології вниманіе изслѣдованія обращено преимущественно на рядъ восходящихъ познавательныхъ функцій.

5. При разсмотрѣніи ихъ онъ не отдѣлялъ критико-познавательной точки зрѣнія, т. е. вопроса объ общеобязательныхъ нормахъ познанія отъ психологенетической точки зрѣнія, слѣдовательно отъ опредѣленія фактической сущности и взаимной связи различныхъ функцій. Несмотря на такое смѣшеніе точекъ зрѣнія, аристотелевская теорія познанія открываетъ собою новую эпоху въ научной жизни духа; здѣсь Аристотель съ геніальной глубиною даетъ не только общій обзоръ и законченную форму дотолѣ неудовлетворительнымъ и взаимно противорѣчивымъ попыткамъ изслѣдованія, но кладетъ также то основаніе науки, на которомъ въ будущемъ опираются—сознательно или безсознательно—всѣ дальнѣйшія разработки относящихся къ этой области проблемъ.

Среди предшественниковъ Аристотеля элеаты, а также—и главнымъ образомъ—Платонъ разсматривали разумъ съ его общими понятіями, какъ нормативную потенцію познанія и какъ органъ абсолютной истины. Въ противоположность имъ, софисты и родственныя имъ философскія школы отрицали возможность и самую потребность выводить обязательное познаніе изъ содержанія абстрактныхъ понятій разума и смотрѣли на истину вообще, какъ на нѣчто относительное, т. е. зависящее въ каждомъ данномъ случаѣ отъ свойствъ субъекта, его воспріятія и опыта, обусловленныхъ внѣшними факторами; такимъ образомъ, истина выставлялась ими, какъ нѣчто измѣняющееся сообразно обстоятельствамъ. Но ни та, ни другая школа не изслѣдовала съ достаточною обстоятельностью, въ какой степени содержаніе понятій разума опредѣляется ощущеніемъ и созерцаніемъ; слѣдовательно, отсутствовалъ всякій

критерій для оцѣнки притязаній обѣихъ этихъ областей на установленіе нормъ истины, заключающейся въ ихъ содержаніи. Передъ Аристотелемъ встала здѣсь задача, показать, какую роль играютъ ощущеніе и воспріятіе, также какъ и разумъ, при достиженіи точнаго познанія, въ какой степени разуму приходится считаться съ содержаніемъ первыхъ, и съ другой стороны—въ какой степени содержаніе ощущеній должно дополняться общими понятіями, заключенными въ разумѣ. Крімъ того, надлежало также опредѣлить тотъ видъ сочетанія обѣихъ способностей, въ которомъ слѣдуетъ искать норму истины какъ для чувственнаго опыта, такъ и для выходящаго за его предѣлы содержанія разума. Къ этой проблемѣ, во всемъ ея объемѣ, впервые приступаетъ Аристотель, при чемъ онъ стремится вскрыть генетическую структуру нормативнаго познавательнаго процесса. Въ этомъ изслѣдованіи имъ опредѣляется также отношеніе между высшей и низшей познавательною способностью, въ смыслѣ уясненія какъ фактическихъ свойствъ изъ функций, такъ и той роли, которая достается каждой изъ нихъ при достиженіи достовѣрности познанія—въ ихъ постоянно существующемъ взаимодействіи.

6. Теорія познанія у Аристотеля, естественно, начинается съ опредѣленія сущности ощущенія (*αἴσθησις*). При этомъ онъ сразу видитъ вопросъ, въ пониманіи котораго лежитъ здѣсь центръ тяжести. Вопросъ заключается въ томъ, какимъ образомъ то, что существуетъ какъ свойство внѣшняго предмета (напр. цвѣтъ, звукъ и т. п.), въ то же время можетъ обладать дѣйствительностью, какъ состояніе противостоящаго ему субъекта, поскольку оно—это свойство—способно обнаружить свое объективное существованіе для субъекта. Въ моментъ ощущенія объективное и субъективное превращаются въ единый актъ. Отсюда возникаетъ вопросъ: какимъ образомъ это происходитъ и благодаря чему является

возможнымъ; вѣдь на лицо тотъ неоспоримый фактъ, что, съ одной стороны, данное содержаніе, какъ определенное ощущеніе, можетъ существовать только для органа ощущенія, съ другой стороны, это же содержаніе, въ качествѣ свойства объективнаго предмета существуетъ также и тогда, когда не воспринимается органомъ. На эти непосредственно связанные другъ съ другомъ вопросы Аристотель отвѣчаетъ новымъ примѣненіемъ своего ученія объ отношеніи потенціальности и актуальности, а также матеріи и формы въ области познанія. Этимъ онъ хочетъ объяснить, какимъ образомъ въ процессѣ ощущенія объектъ переноситъ свое свойство на органъ чувствъ. Онъ определяетъ ощущеніе, какъ родъ движенія, какъ качественное измѣненіе ощущающаго органа, испытывающаго впечатлѣніе, которое такимъ образомъ достигаетъ сознанія души: органъ заранѣе уже, «въ возможности», является ощущающимъ, когда же наступаетъ впечатлѣніе, то эта возможность переходитъ въ дѣйствительность, она перестаетъ быть потенціальной. Итакъ, въ то время какъ, напр., цвѣтъ дѣйствуетъ на глазъ, происходитъ единый актъ, въ которомъ объектъ и функція органа чувствъ совпадаютъ, при чемъ объективное и субъективное (выражаясь фигурально) относятся другъ къ другу, какъ два конца одного и того же пути, который не перестаетъ быть однимъ и тѣмъ же оттого, что его можно разматривать съ двухъ противоположныхъ сторонъ. То же самое происходитъ во всѣхъ областяхъ чувственнаго воспріятія звукъ въ понятіи отличенъ отъ слуха, однако въ актѣ слуханія звукъ и слухъ сливаются во едино. Звукъ перешелъ теперь въ фактическое звучаніе, точно также слухъ, простая способность слышать, въ активное «слушаніе»; оба явленія совпадаютъ между собою. Въ актѣ ощущенія органъ чувства превращается въ то, что представляетъ собою объ-

ектъ ощущенія въ дѣйствительности. Совпаденіе это происходитъ при посредствѣ движенія, которое вызывается уже активнымъ объектомъ (напр. цвѣтомъ), причемъ однако въ органъ чувства не вносится ничего новаго, а лишь проявляется уже заложенная въ немъ потенція.

Итакъ, какъ мы видимъ, для Аристотеля еще не существуетъ различія между «первичными» и «вторичными» чувственными качествами: онъ не придерживается того взгляда (какой существовалъ до него у Демокрита и послѣ него у Дж. Локка), будто нѣкоторыя свойства (какъ, напр., фигура, вѣсъ и т. п.) присущи самимъ вещамъ, другія же (какъ цвѣтъ, звукъ) являются лишь процессомъ, вызываемымъ внѣшнимъ объектомъ въ органѣ чувствъ или сознаніи, и поѣтому существуютъ только «внутри» и «для» воспріятія. Для Аристотеля всѣ качества безъ различія являются качествами объекта и, воздѣйствуя на органъ, пробуждаютъ въ немъ функцію, благодаря которой ихъ качественная сущность (ихъ «форма») переносится въ него. Органъ чувства, говоритъ Аристотель, воспринимаетъ форму объекта безъ его матеріи, какъ воскъ, напимѣръ, даетъ лишь рельефъ печати. «Отношеніе», (λόγος), создаваемое въ органѣ, вполне соответствуетъ качествамъ самого воспринимаемаго объекта. Для уясненія же вопроса о томъ, какъ слѣдуетъ мыслить себѣ самый актъ воспріятія, развивается далѣе ученіе о средѣ (μεταξὺ) ощущенія: объектъ не на разстояніи воздѣйствуетъ на органъ, а долженъ коснуться его, что происходитъ при посредствѣ субстанціи, находящейся между ними и продолжающей движеніе отъ одного къ другому. Такою средою для зрѣнія, слуха и обонанія будутъ воздухъ и вода, для вкуса и осязанія—языкъ и тѣло. Эта гипотеза должна объяснить, какимъ образомъ форма безъ матеріи отъ внѣшняго предмета переносится въ органъ чувства: объектъ (звукъ, напр.)

вызываетъ въ средѣ соотвѣтствующее характеру его сущности движеніе или измѣненіе, средою соотвѣтствующее движеніе вызывается въ органѣ чувства, въ которомъ, такимъ образомъ, объектъ какъ бы продолжается съ нѣкоторыми, быть можетъ, лишь фѣзическими модификаціями.

Отсюда видно, что ощущеніе является для Аристотеля процессомъ, благодаря которому объективное качество, какъ таковое, въ то же время становится субъективнымъ, такъ какъ это объективное качество вышеописаннымъ путемъ вступаетъ во взаимодѣйствіе съ душою. При этомъ оно, какъ напр., цвѣтъ, съ одной стороны, дѣйствительно лишь превращается въ качество видимое, съ другой же стороны, способность глаза видѣть лишь въ этомъ процессѣ превращается въ дѣйствительное зрѣніе. И то и другое образуетъ вмѣстѣ единый актъ, причемъ и въ этой области дѣйствительности потенціальность становится актуальностью при посредствѣ движенія.

Изложенная здѣсь теорія зрѣнія отличается отъ современной прежде всего тѣмъ, что возникла она, въ противоположность современной, не изъ данныхъ эмпирии, а изъ метафизики. Она является лишь частнымъ примѣненіемъ метафизическихъ ученій объ отношеніяхъ потенціальности, актуальности и движенія. Кроме того, теорія зрѣнія въ настоящее время основывается на той предпосылкѣ, что причина, вызывающая актъ зрѣнія (волнообразное движеніе ээира), есть нѣчто, отличное отъ содержанія ощущенія; для Аристотеля же, наоборотъ, цвѣтъ самъ есть уже нѣчто присущее объекту и, какъ таковой, способенъ возбуждать дѣятельность органа; кроме того, свѣтъ (большая или меньшая степень освѣщенія) возникаетъ для него не какъ особое свойство цвѣта для глаза, не въ процессѣ ощущенія, а вмѣстѣ съ цвѣтомъ заранѣе уже существуетъ въ объектѣ и способствуетъ возбужденію ощущенія.

Однако античная теорія имѣетъ то преимущество, что ею рѣзче подмѣчается гносеологическая проблема въ утвержденіи, что ощущеніе субъекта и «внѣшній» процессъ въ объектѣ представляютъ единый актъ, который съ двухъ различныхъ сторонъ встаетъ передъ изслѣдующимъ его научнымъ анализомъ (какъ объективное и субъективное сознание).

Особенности ощущеній, о которыхъ до сихъ поръ шла рѣчь, характеризовали ихъ, главнымъ образомъ, въ ихъ отношеніи къ физическому міру, порождающему эти ощущенія. При опредѣленіи же существенныхъ чертъ ощущенія въ его отношеніи къ внутренней, душевной жизни, Аристотель указываетъ на то, что содержанія ощущеній различныхъ чувствъ, повидимому существующія раздѣльно другъ отъ друга, всё какъ бы впадаютъ въ единое русло общаго «перваго» (т. е. высшаго) органа ощущенія, благодаря содѣйствию котораго при единичномъ воспріятіи происходитъ еще воспріятіе свойствъ, получающихся лишь въ результатѣ комбинированной дѣятельности различныхъ областей ощущенія. Такими свойствами являются величина и движеніе; сюда относится Аристотелемъ также и способность различенія разнообразныхъ качествъ ощущеній, а также способность, съ помощью которой въ моментъ акта ощущенія сознается не только опредѣленное содержаніе его (бѣлое, сладкое и т. п.), но также и фактъ самого ощущенія. Это дополненіе къ теоріи ощущенія даетъ, по мнѣнію, Аристотеля, основу для пониманія исходящаго отсюда познавательнаго процесса.

7. Между ощущеніемъ и воспріятіемъ (эти два понятія не различаются у Аристотеля и имѣютъ общее обозначеніе *αἴσθησις*) и болѣе высокою духовною дѣятельностью мнѣнія и мышленія, промежуточное положеніе въ ряду теоретическихъ способностей занимаетъ наглядное представленіе (*φαντασία*); подъ послѣднимъ подразумѣвается образъ

предмета, который носить уже болѣе или менѣе обобщенный характеръ и является прочнымъ достояніемъ души съ момента воспріятія. Наглядное представленіе фізіологически основывается на передачѣ внутренняго движенія, внесеннаго актомъ ощущенія, къ центральному органу, каковымъ, какъ уже было указано выше, для Аристотеля является еще не головной мозгъ, а сердце. Носителемъ этого внутренняго органическаго движенія онъ считаетъ кровь, особенно же, заключенный въ ней «теплый духъ». Такимъ образомъ, «наглядное представленіе» образуется подъ вліяніемъ способности впечатлѣній фиксироваться въ сознаніи, т. е. памяти (*μνήμη*), но оно отличается отъ такъ назыв. воспомина- нія (*μνημόνευμα*) впечатлѣнія, въ собственномъ смыслѣ слова, тѣмъ, что тутъ въ сознаніи не выступаетъ обязательно также и прежнее дѣйствительное воспріятіе (съ сопутствующимъ представленіемъ времени). Сливаясь вмѣстѣ, содержанія отдѣльныхъ наглядныхъ представленій образуютъ измѣненные наглядные образы, т. е. образы фантазіи, въ собственномъ смыслѣ слова. Эти наглядныя представленія имѣютъ особое значеніе для Аристотеля, такъ какъ въ нихъ содержанія первоначальныхъ, обуславливающихъ ихъ впечатлѣній получаютъ извѣстный обобщенный характеръ; первоначальныя впечатлѣнія доводятся теперь до сознанія, лишеныя своихъ индивидуальныхъ особенностей (пространственныхъ, временныхъ и т. п.). Такимъ образомъ, наглядныя представленія являются предшествующей ступенью по отношенію къ общимъ понятіямъ и составляютъ фундаментъ, на которомъ покоится возможность специфической дѣятельности разума—умозаключенія. Къ нагляднымъ представленіямъ примыкаетъ также область болѣе низкой духовной дѣятельности по сравненію съ мышленіемъ—область мнѣнія (*δόξα*), куда входитъ случайное, возможное, переходящее—въ противоположность вѣчному и не-

обходимому. Последнее составляет содержание собственного мышления (*διάνοια*), которое, в свою очередь, может быть практическим (*φρόνησις*) или же оперировать съ чистыми понятиями (*ἐπιστήμη*).

8. По мнѣнію Аристотеля, мышленіе, въ собственномъ смыслѣ слова, это—постиженіе какой либо истины, путемъ открытія ея послѣдняго основанія. Органомъ такой дѣятельности является духъ (*νοῦς*), въ понятіи котораго у Аристотеля сливаются болѣе частныя понятія разсудка, разума и сознанія. Духъ— «часть» души, свойственная человѣку, какъ такому, и не прикрѣпленная ни къ какому тѣлесному органу (*χωριστός*). Объектомъ его являются единныя въ себѣ, первичныя основы вещей, высшіе принципы науки. Подобно тому какъ въ области воспріятія, въ актѣ ощущенія глазъ отождествляется съ предметомъ (т. е. его формою), такъ въ области мышленія духъ, постигая абстрактную (въ понятіи) форму объекта, сливается съ нимъ воедино. Элементы разума (абстрактныя отношенія понятій), которые включены въ эмпирическомъ матеріалѣ, но еще не даны намъ, пока они не выдѣлены дѣятельностью интеллекта, духъ приводитъ къ сознанію, какъ дѣйствительныя. Матеріалъ для этого ему дается областью чувственнаго въ видѣ образовъ нагляднаго представленія. Это обстоятельство послужило Аристотелю поводомъ сравнить духъ, до появленія этихъ впечатлѣній, съ неисписанною доскою. Самопроизвольное воздѣйствіе духа на такія возбужденія заключалось, по мнѣнію Аристотеля, въ томъ, что имъ доводились до сознанія тѣ отношенія понятій, которыя уже равьше лежали въ основѣ чувственно-воспринимаемыхъ фактовъ. Они усматриваются собственною силою духа и этимъ вносятся законченная связь и послѣднее основаніе въ многообразіе эмпирическаго міра. Достигаетъ этого духъ, главнымъ образомъ, путемъ непосредственнаго усвоенія самоочевидныхъ, ни на чемъ другомъ не

основанныхъ высшихъ понятій и аксіомъ различныхъ наукъ. Такимъ образомъ, въ математику, напр., онъ вноситъ понятія и высшіе принципы единицы, величины, точки, линіи, въ філософію,—понятія первопричины, возможности и дѣйствительности, субстанціи и т. д. Такая интуиція «непосредственнаго» (*αιεσα*) является въ то же время самымъ яснымъ познаніемъ, относительно объектовъ котораго, по мнѣнію Аристотеля, не можетъ существовать ни заблужденій, ни колебаній, такъ какъ своеобразная природа духа, въ противоположность простому мнѣнію и дискурсивному мышленію, уничтожаетъ различіе между истиною и заблужденіемъ; остается разница лишь между обладаніемъ и необладаніемъ, между усматриваніемъ и неусматриваніемъ. Мысля эти высшія содержанія, духъ въ то же время сознаетъ и проявляетъ свою сокровеннѣйшую сущность; мыслящее сознаніе и его (абстрактное) содержаніе идентичны.

Въ видѣ чисто познавательной дѣятельности духъ выступаетъ и тогда, когда выходитъ за предѣлы чистой теоріи и обращается (побуждаемый хотѣніемъ) къ практическому. Имъ познаются нормы и принципы дѣйствія, также какъ и конкретныя вещи и отношенія, поскольку они обуславливаютъ принятіе рѣшенія, и здѣсь, такимъ образомъ, духъ является мыслью-совѣтчицею. Если же въ этой области онъ не выступаетъ, какъ органъ абсолютной истины, а бываетъ подверженъ заблужденіямъ, то это обуславливается, главнымъ образомъ тѣмъ, что здѣсь его дѣятельность не носитъ абсолютно самодовлѣющаго характера, а принуждена считаться съ конкретными цѣлями, диктуемыми ему тѣми или другими обстоятельствами (т. е. извнѣ). Вслѣдствіе этого Аристотель предпочитаетъ въ этой области примѣнять къ нему названіе практическаго разсудка (*φρόνησις*), а не мышленія въ высшемъ смыслѣ слова.

Различныя функціи душевной жизни образуютъ, какъ мы видѣли, у Аристотеля восходящій рядъ ступеней органической жизни. Онѣ развиваются въ послѣдовательномъ порядкѣ по мѣрѣ развитія послѣдней. Такой взглядъ включаетъ уже въ себѣ представленіе о томъ, что съ прекращеніемъ жизни перестаетъ существовать также и душа со всей своею дѣятельностью; иначе и быть не можетъ потому, что у Аристотеля понятія души и органической жизни взаимно покрываются. Дѣйствительно Аристотель выводитъ это заключеніе для трехъ низшихъ, а отчасти также и высшей функціи душевной жизни—практическаго мышленія. Но съ другой стороны, Аристотелю, съ его объективнымъ взглядомъ на отношенія дѣйствительности, приходило въ голову также и то соображеніе, что въ природѣ разума и чистаго мышленія, ставящаго передъ сознаніемъ проблемы жизни и міра, имѣются, по сравненію съ естественными отправленіями органовъ, особенности и превосходство, которыя повидимому, не позволяютъ приписывать способность мыслить понятіями организму, какъ таковому. Соображеніе это появляется у философа въ связи еще съ другою мыслью. Для него человѣческое существо является своего рода микрокосмомъ. И подобно тому какъ въ міровомъ цѣломъ выступаетъ божественный духъ, который присоединяется къ міровому развитію, благодаря творческой сущности своей, въ качествѣ причины движенія и цѣли его, точно также, по мнѣнію Аристотеля, и въ человѣкѣ къ душевнымъ функціямъ, имѣющимъ органическое происхожденіе, долженъ присоединяться (а не выростать изъ нихъ) духъ, какъ функція абстрактнаго (въ формахъ понятій, творческаго) мышленія. Итакъ, мыслящій духъ имѣетъ въ глазахъ Аристотеля ту особенность, что его познавательная работа основывается не на возбужденіи извнѣ, не на страдательномъ отношеніи къ матеріальному объекту, какъ у ощу-

щенія, что его существу не свойственно вообще ничего аналогичнаго, матеріальному. Онъ является актуальностью, какъ сила мышленія въ абсолютномъ смыслѣ, а слѣдовательно чуждъ страдательнаго отношенія (*ἀπαθής*). Его отношеніе къ своимъ объектамъ—понятіямъ—аналогично отношенію свѣта къ цвѣтамъ въ области воспріятія: какъ благодаря свѣту «возможность» (быть видимыми) для цвѣтовъ превращается въ дѣйствительность, такъ «активный духъ» (*νοῦς ἀπαθής*, или, какъ позже его называли, *πονητικός*) открываетъ сознанію какъ бы лучами внутренняго свѣта понятія, содержащіяся въ разумѣ, и этимъ дѣлаетъ возможнымъ ихъ синтезъ въ мышленіи. Такъ какъ, однако, актуальное не мыслимо безъ страдательнаго, безъ взаимодѣйствія съ нимъ, то слѣдуетъ допустить такое отношеніе и для сущности духа; въ извѣстномъ смыслѣ, слѣдовательно, можетъ быть допустимъ также и «страдательный» (пассивный) духъ (*νοῦς παθητικός*) въ существѣ человѣка. Этотъ «страдательный» духъ проявляется однако лишь въ томъ, что тѣ самыя понятія, которыя въ процессѣ дѣйствительнаго мышленія встаютъ передъ сознаніемъ, и помимо такого активнаго отношенія (безсознательно) живутъ въ душѣ для того, чтобы, по мѣрѣ надобности и благодаря внѣшнимъ впечатлѣніямъ, стать активными въ процессѣ мышленія подъ вліяніемъ «активнаго» духа. Но «активный» духъ самъ, хотя и представляетъ собою «часть души», долженъ быть, по мнѣнію Аристотеля, понимаемъ, какъ нѣчто «отличное» отъ организма, т. е. какъ нѣчто, свыше привходящее къ душевнымъ способностямъ, шагъ за шагомъ послѣдовательно развивающимся,—«свыше» и, какъ Аристотель подчеркиваетъ, «извнѣ» (*ὑβράδεν*): это то неземное, божественное, что хотя и находится въ организмѣ, но не обусловлено имъ. Сущность его предвѣчна и непреходяща, и поэтому онъ, и при томъ одинъ изъ всѣхъ душевныхъ функцій, переживаетъ

разложеніе тѣла, потому что не тѣлу онъ обязанъ своимъ существованіемъ.

Несомнѣнно, что это ученіе объ «отличности» духа мышленія отъ всего организма человѣка подрыываетъ до сихъ поръ строго выдержанный генетическій характеръ аристотелевской антропологии. Здѣсь философъ сознательно переходитъ къ дуализму. Подъ впечатлѣніемъ несравнимости мышленія съ органическими функціями душевной жизни онъ воздвигаетъ пропасть между этими двумя областями, такъ какъ активный разумъ не можетъ ни развиться изъ низшихъ ступеней жизни, ни обусловливаться ими какимъ нибудь образомъ. То обстоятельство, что въ своей главной фیزیологической работѣ («О происхожденіи животныхъ») Аристотель заставляетъ духъ еще при зачатіи человѣка войти въ эмбриональный организмъ, не затрагиваетъ насколько этого возрѣнія, потому что и здѣсь входящій духъ отчетливо опредѣляется, какъ независимый отъ органическаго придатокъ (*accedens*). Здѣсь мы имѣемъ предѣльный пунктъ метафизическаго пониманія у Аристотеля. Однако и въ этомъ пунктѣ онъ обнаруживаетъ то великое чутье дѣйствительной жизни, которымъ проникнуты его умозрѣнія. Когда онъ былъ поставленъ передъ альтернативой: или сохранить указанное противорѣчіе въ міросоверпаніи и помириться съ пробѣломъ въ единствѣ построенія своей біологической теоріи, или же отвергнуть самый фактъ своеобразности мышленія по сравненію съ природой, что дѣлали многіе до него, — онъ сознательно выбралъ первое. Но какъ разъ здѣсь съ полною ясностью выступаетъ, въ качествѣ руководящей точки зрѣнія всего его ученія, стремленіе окончательно справиться со старымъ противорѣчіемъ между сенсуализмомъ и платонизмомъ, основываясь на послѣднемъ. Въ теорію сенсуализма вносится имъ та поправка, что воспріятіе не изъ себя вкладываетъ свое содер-

жаніе въ мыслящій духъ, поскольку это содержаніе является общимъ, но что духъ самъ извлекаетъ это содержаніе изъ воспріятія, или же приноситъ его въ воспріятіе; платоникамъ же разъясняется, что духъ и субъективно не могъ бы постигать вложенныя въ него понятія, еслибы они не заключались уже въ самихъ вещахъ и не развивались бы изъ нихъ при помощи воспріятій. Такая позиція духа, по отношенію къ эмпирическому обусловливаетъ собою то, что духъ въ своей дѣятельности проявляется не только какъ способность постигать истину (интеллектуальное созерцаніе), но и какъ соображеніе и мнѣніе, или, выражаясь аристотелевскимъ языкомъ, дѣятельность духа направлена не только на вѣчное, самодовлѣющее, но также на измѣнчивое, преходящее—область, въ которой и онъ подверженъ заблужденіямъ. Другой же выводъ всей своей теоріи познанія Аристотель формулируетъ въ положеніи, что «душа—это въ нѣкоторомъ родѣ все» (*ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστι πάντα*), поскольку именно формы какъ чувственно воспринимаемыхъ, такъ и лишь умопостигаемыхъ (интеллигибельныхъ) вещей въ познавательномъ процессѣ становятся ея содержаніемъ.

9. При знакомствѣ съ содержаніемъ и методами современныхъ философскихъ дисциплинъ не трудно замѣтить, что ни одна изъ нихъ въ своихъ проблемахъ и разработкѣ ихъ не сохранила такой связи съ аристотелевскими принципами, какъ именно психологія. Особенно ясно это обнаруживается въ изслѣдованіяхъ, которыя и у Аристотеля примыкаютъ къ гносеологіи, въ изслѣдованіяхъ законности процессовъ сознанія. Здѣсь отчетливѣе, чѣмъ гдѣ бы то ни было, выступаетъ стремленіе Аристотеля отвести должное мѣсто связи и взаимодействию душевнаго съ органическимъ и физиологическимъ, несмотря на то, что именно здѣсь отъ него скрыто было все то, что могло бы служить дѣйстви-

тельною опорою и вѣрными приѣмами при изслѣдованіи. Пробѣлы не могли не получаться вслѣдствіе незнакомства его съ функціями нервной системы и головного мозга, вмѣсто котораго онъ приписывалъ сердцу роль психо-физическаго центральнаго органа.

Подъ вліяніемъ этого стремленія Аристотель въ психологіи выработалъ, главнымъ образомъ, систематическіе принципы ученія объ ассоціаціи и воспроизведеніи. Ему извѣстно, что воспроизведеніе всегда обусловлено ассоціаціей, послѣдняя же, по его ученію, обуславливается или сходствомъ представленій или ихъ контрастомъ или же послѣдовательностью ихъ во времени. Разрабатывая этотъ вопросъ, Аристотель подробнѣе останавливается на условіяхъ воспроизведенія ряда и пытается въ связи съ этимъ создать также болѣе точное представленіе органической основы. Для него воспоминаніе, какъ произвольное, такъ и произвольное, такъ же, какъ и для современной психологіи, есть болѣе слабое, повторное возбужденіе извѣстныхъ органовъ ощущенія, и разница лишь въ томъ, что Аристотель, вмѣсто соотвѣтствующихъ мозговыхъ частей, центральнымъ органомъ считаетъ сердце, а его проводникомъ кровеносные сосуды. Допущеніе такихъ внутри-органическихъ движеній, въ качествѣ основы спѣвленія представленій, привело Аристотеля къ началкамъ механики представленій, которая, сравниваемая съ подобными же современными попытками, ближе всего подходитъ къ Гербартовскимъ воззрѣніямъ. Между прочимъ, Аристотель учитъ тому, что сильное движеніе оттѣсняетъ болѣе слабое, или: нѣсколько содержаній родственнаго характера могутъ слиться въ одно, т. е. ощущаются одновременно, въ то время какъ противоположныя содержанія оказываютъ другъ на друга тормозящее вліяніе. Маленькія и слабыя дви-

женія выступаютъ часто во снѣ, потому что во время сна тѣ болѣе сильныя движенія, которыя подавляютъ ихъ, исчезаютъ, и т. д.

10. Употребительное и по сіе время опредѣленіе сущности и противоположности удовольствія и неудовольствія въ ученіи о движеніяхъ души тоже ведетъ свое начало отъ Аристотеля. По мнѣнію послѣдняго, чувство удовольствія основывается на безпрепятственномъ осуществленіи какого либо свойства, заложеннаго въ органической природѣ; неудовольствіе же, это сознание препятствія такому осуществленію. Вполнѣ осуществленная функція и соотвѣтствующее удовольствіе въ сущности одно и то же. Каждое ощущение необходимо связано съ удовольствіемъ или неудовольствіемъ, потому что оно или удовлетворяетъ и дополняетъ данное естественное состояніе или же является для него препятствіемъ. Самое же продолжительное удовольствіе доставляется, какъ думаетъ Аристотель, духовнымъ трудомъ, хотя бы уже потому, что онъ можетъ долѣе всего длиться безъ перерыва. Общее понятіе чувствованія не выдѣлилось у Аристотеля изъ частичныхъ представленій о немъ. На ряду съ болѣе общими опредѣленіями сущности удовольствія и неудовольствія, онъ останавливается въ этой области нѣсколько подробнѣе лишь на аффектахъ, въ собственномъ смыслѣ слова, рассматривая ихъ однако не съ теоретико-психологической точки зрѣнія, а исключительно изъ историко-практическаго интереса, вслѣдствіе чего это разсмотрѣніе аффектовъ связывается имъ, главнымъ образомъ, съ этической стороною дѣятельности человѣка. Ихъ психологическая сущность заключается для Аристотеля въ смѣшеніи удовольствія и неудовольствія, при чемъ въ каждый данный моментъ перевѣшиваетъ первое или второе. Въ качествѣ аффектовъ съ преобладающимъ моментомъ удовольствія, онъ беретъ любовь, смѣ-

лость, благорасположеніе, аффе́кты же неудовольствія—это гнѣвъ, ненависть, состраданіе, нерасположеніе, зависть, презрѣніе, стыдъ, ревность. Онъ довольно высоко ставитъ цѣнность аффе́ктовъ для духовной жизни и считаетъ поэтому нормальнымъ и съ точки зрѣнія нравственности желательнымъ не подавленіе аффе́ктовъ, а достиженіе умѣренности въ нихъ. Особенный интересъ представляетъ то значеніе, которое онъ приписываетъ этой сторонѣ эмоциональной жизни въ области эстетики, въ особенности же для наслажденія искусствомъ: его психологическою основою, по мнѣнію Аристотеля, будетъ умѣренное возбужденіе аффе́ктовъ. Для Аристотеля эстетическое впечатлѣніе произведенія искусства заключается въ томъ, что послѣднее можетъ превратить въ источникъ чистаго наслажденія даже такіе аффе́кты, въ которыхъ преобладаетъ моментъ неудовольствія. Достигается это тѣмъ, что душа, испытывающая эстетическое впечатлѣніе, чувствуетъ себя освобожденной отъ того давящаго состоянія, которое обуславливаетъ собою непосредственный аффе́ктъ, и такимъ образомъ душевный процессъ, приносящій полное сознаніе этого аффе́кта, въ то же время постепенно освобождаетъ душу отъ его бремени. Обозначая этотъ процессъ съ помощью понятія, взятаго изъ медицины, какъ катарсисъ—Аристотель проводитъ не только простую аналогію. Подъ катарсисомъ подразумѣвался процессъ возбужденія и какъ бы выкипанія въ періодъ болѣзни матеріи, которая вслѣдствіе своего избытка дѣлалась вредной, и въ результатѣ сведеніе ея къ умѣренному количеству, допустимому при здоровомъ состояніи. Въ качествѣ примѣра психологическаго примѣненія такого способа леченія Аристотель сообщаетъ о попыткахъ успокоить нѣкоторыя возбужденныя душевныя состоянія съ помощью оргастическихъ, т. е. еще болѣе возбуждающихъ, мелодій. Подобныя соображенія приводятъ его къ глу-

бокой мысли воспользоваться понятіемъ катарсиса при объясненіи эстетическаго впечатлѣнія трагическихъ произведеній. Въ шестой главѣ своей поэтики онъ говоритъ, что значеніе трагедіи сводится къ тому, чтобы разработкой своей темы «страхомъ и состраданіемъ» достигъ катарсиса упомянутыхъ аффектовъ (*δι' ἐλέου καὶ φόβου καθαίρουσα τῆν τῶν τοιοῦτων παθημάτων κάθαρσιν*). Для того, чтобы вѣрно и полно понять это мѣсто, которымъ много занимаются со временъ Лессинга до нашихъ дней, необходимо, истолковывая понятіе трагическаго катарсиса \*), не только имѣть въ виду одноименный медицинскій процессъ, но также не забывать, что Аристотелю, несомнѣнно, было извѣстно различіе, которое дѣлала греческая медицина между «очищеніемъ» какой нибудь болѣзненной матеріи и полнымъ устраненіемъ ея; послѣднее она въ противоположность катарсису, называла «кеносисъ» (опорожненіе). Если принять это во вниманіе, то понятной становится неумѣстность всѣхъ тѣхъ объясненій указаннаго мѣста, которыя дѣйствіе трагедіи видятъ въ полномъ освобожденіи души отъ аффектовъ страха и состраданія. Аристотель полагаетъ сущность трагическаго катарсиса не въ исключеніи (кеносисъ) этихъ двухъ аффектовъ, но въ томъ, что они пріобрѣтаютъ болѣе умѣренный характеръ подъ вліяніемъ эстетическаго впечатлѣнія видѣннаго. Такъ какъ трагедія, по самому существу своему, содержаніемъ своего дѣйствія прежде всего вызываетъ возбужденіе двухъ аффектовъ, въ которыхъ преобладаетъ неудовольствіе, то возникаетъ вопросъ: какимъ же образомъ она, тѣмъ не менѣе, нравится зрителямъ и является поэтому произведеніемъ искусства! Для Аристотеля отвѣтъ заключается въ томъ, что данные

---

\*) Тотъ же взглядъ у Берная: J. Bernays, Ueber die aristotelische Theorie des Drama (Berlin, 1880.).

аффекты не только возбуждаются у зрителя, но, в то же время, какъ бы очищаются и, такимъ образомъ, теряютъ характеръ неприятнаго и превращаются въ чувство удовольствія. О средствахъ, которыми это достигается, рѣчь будетъ впереди (въ связи съ поэтикой). Итакъ, по мнѣнію Аристотеля, психологическое вліяніе трагедіи заключается въ томъ, что она умѣетъ превратить въ освѣжающій потокъ названные аффекты неудовольствія; по мѣрѣ хода дѣйствія, чувство неудовольствія очищается, т. е. достигается все большее освобожденіе отъ всего давящаго, что есть въ аффектѣ, безъ уничтоженія однако самаго аффекта \*).

11. Въ чувствѣ Аристотель находитъ также связь между теоретическою и практическою стороною душевной жизни. Что касается послѣдней, то ему удалось уже въ главныхъ чертахъ дать удовлетворительное чисто-психологическое опредѣленіе сущности воли и ея отношенія какъ къ хотѣнію, такъ и къ человѣческой свободѣ. Прежде всего онъ различаетъ два вида хотѣнія: чисто-чувственное и разсудочное. Первое (вожделѣніе, *ὄρεξις*, *ἐπιθυμία*) дается всегда вмѣстѣ съ ощущеніемъ, вслѣдствіе того, что ощущеніе, кромѣ своего обыкновеннаго содержанія, обладаетъ также способностью извѣстнымъ образомъ возбуждать (какъ пріятное или неприятное), такъ что ощущаемое непосредственно является желаннымъ или нежеланнымъ. Въ мышленіи же эти два акта лишь посредственно связаны другъ съ другомъ, благодаря рождающимся въ связи съ наглядными образами соображеніямъ о томъ, что въ концѣ концовъ можетъ оказаться пріятнымъ или же неприятнымъ. Въ этомъ процессѣ, который собственно и является

---

\*) Подробнѣе это изложено въ отдѣлѣ „Zur Katharsisfrage“ сочиненія „Untersuchungen über Philosophie der Griechen“. 2. Aufl. (Freiburg, 1888.), стр. 163 и сл.

только дѣйствительнымъ хотѣніемъ (βούλησις) всегда имѣется уже умозаключеніе. Наступаетъ же оно, а вмѣстѣ съ нимъ и дѣйствіе, тогда, когда къ хотѣнію присоединяется еще увѣренность въ возможности осуществить хотѣніе. Само же дѣйствіе совершается посредствомъ перехода хотѣнія въ движеніе; что касается послѣдняго, то Аристотель попытался уже отвѣтить на вопросъ, какимъ образомъ оно обуславливается въ самомъ организмѣ психологически и фізіологически. Въ виду незнакомства его съ нервной системой, здѣсь возможно, конечно, лишь чисто-діалектическое примѣненіе тѣхъ положеній, которыя высказывались имъ въ его философіи природы по поводу сущности и условій движенія. Найденныя имъ здѣсь три фактора движенія — чисто-активный, одновременно активный и пассивный, и, наконецъ, только пассивный (см. выше) — онъ пытается обнаружить въ организмѣ и въ связи съ волевымъ процессомъ. Первый типъ усматривается имъ въ возникновеніи представленія реализуемаго блага, второй въ способности хотѣнія, возбуждаемаго этимъ представленіемъ и обладающаго, въ свою очередь, способностью, воздѣйствуя на сердце, приводить въ движеніе психофізическій организмъ, и третій—въ самой части тѣла, которая приводится въ движеніе (рука, ротъ и т. п.).

Считаясь съ фактомъ отвѣтственности, Аристотель придерживается ученія о свободѣ воли, но при этомъ онъ стремится согласовать понятіе свободы съ тѣмъ несомнѣннымъ для него фактомъ, что каждое хотѣніе опредѣляется рядомъ мотивовъ. Содержаніе его разсужденій, посвященныхъ этой проблемѣ, въ общемъ сводится къ слѣдующему: свобода имѣется тамъ, гдѣ послѣдній опредѣляющій мотивъ дѣйствія получается не извнѣ, а вытекаетъ изъ внутренней сущности личности, которая безъ принужденія, побуждаемая взаимодействіемъ между собою и внѣшними впечатлѣніями, проявляетъ са-

мое себя и вполне сознаетъ при этомъ какъ фактическое положеніе, такъ и всѣ послѣдствія своего поступка. Такое понятіе о сущности свободы, естественно, приводитъ Аристотеля къ убѣжденію, что граница между свободною и несвободною волею является чѣмъ-то подвижнымъ и измѣняющимся: поступокъ, совершаемый подъ вліяніемъ внѣшнихъ обстоятельствъ, долженъ тѣмъ не менѣе разсматриваться какъ свободный, поскольку то, что является внѣшнимъ мотивомъ его, согласуется со свойствами характера даннаго дѣйствующаго лица. Съ другой стороны, существуетъ, по его мнѣнію, много дѣйствій, которыя, будучи вызваны аффектами, занимаютъ срединное положеніе между свободными и несвободными. Такимъ образомъ, какъ мы видимъ, генетическій характеръ аристотелевской психологіи распространяется на высшіе и конечные вопросы въ этой области. Позволительно утверждать, что Аристотель первый съ полнымъ сознаниемъ училъ примѣнять эту точку зрѣнія при изученіи органической и душевной жизни; точка зрѣнія эта, однако, въ послѣдующій періодъ утрачивается именно тѣми, которые считали себя его продолжателями въ данной области,—утрачивается вплоть до второй половины среднихъ вѣковъ.

## V.

### Этика и ученіе о государствѣ.

1. Для того, чтобы вѣрно оцѣнить практическую философію Аристотеля, необходимо ее такъ же, какъ и теоретическую философію, разсматривать въ ея генетической связи съ предшествующими начинаніями въ этой области. Дѣйствительное развитіе самостоятельнаго этического мышленія возникаетъ у эллиновъ въ пятомъ вѣкѣ до Р. Хр., въ такъ

называемую эпоху софистовъ. Въ это время вопросъ о сущности нравственнаго и о свойственныхъ ему очевидности и обязательности впервые получилъ распространеніе въ болѣе широкихъ слояхъ народнаго сознанія. Впервые сознательно былъ поставленъ вопросъ: какое право имѣютъ традиціонный обычай и государственный законъ требовать, чтобы единичная личность и общество, повидимому независимо отъ своей воли, подчинялись ихъ установленіямъ, и въ особенности, на какомъ основаніи названные факторы препятствуютъ индивидууму искать себѣ счастья, пользуясь исключительно только своею личною силою и способностями. Именно во второмъ направленіи воздѣйствуетъ на человѣка природа, какъ утверждали сторонники софистовъ; законъ же, право и обычай, напротивъ того, покоится на договорѣ и соглашеніи, а также, какъ подчеркивалось однимъ изъ софистовъ, на объединеніи многихъ слабыхъ противъ немногихъ сильныхъ, которые, опираясь на свое естественное право, стремятся утвердить свое личное господство. И какъ передъ лицомъ политическаго закона, такъ и передъ традиціоннымъ закономъ нравственности, это естественное право, понимаемое въ указанномъ смыслѣ, должно получать высшее признаніе, законъ и обычай должны имѣть лишь относительное значеніе, т. е. они должны отступать передъ естественными проявленіями одаренной силою личности.

2. Противъ софистическаго ученія объ относительности всего выступилъ Сократъ, пытавшійся обосновать прочное мѣрило для этики, причемъ имъ указывалось на своеобразную природу и методъ знанія. Абстрактное знаніе является для него въ то же время основою правильныхъ дѣйствій. И поэтому, вѣрно или хорошо поступать, значитъ для него—поступать, сообразуясь съ (установленною въ понятіи) сущностью добродѣтели: всякая добродѣтель является вѣдь осуществленіемъ такого рода

опредѣленнаго знанія и только благодаря послѣднему можно передавать добродѣтель и поучать ей (воспитывать ее), а отнюдь не благодаря традиціи и простой привычкѣ. Такъ, храбрымъ, напр., будетъ не тотъ, кто слѣпо бросается въ разгаръ битвы, а тотъ, кто умѣетъ понимать, что дѣйствительно страшно и что нѣтъ. Выводомъ этой теоріи было положеніе: никто добровольно дурныхъ поступковъ не дѣлаетъ, они являются лишь результатомъ недостаточнаго знанія—знанія того, что дѣйствительно полезно и что нѣтъ. Для Сократа до б р о совпадаетъ еще съ полезнымъ, но только полезное это онъ ищетъ въ другомъ направленіи, чѣмъ толпа и софисты—не въ томъ, что только пріятно, но въ томъ, что даетъ духу гармонію съ самимъ собою, въ цѣлостности и самостоятельности личности; послѣднія свойства опираются опять таки на абстрактное знаніе (на понятія), которое освобождаетъ отъ призрачныхъ представлений, исходящихъ отъ непосредственно окружающей насъ обстановки и нашего положенія. Правда, этотъ принципъ нравственности обосновывался въ гораздо большей степени личнымъ поведеніемъ Сократа, чѣмъ содержаніемъ его теоретическихъ построеній и бесѣдъ, въ которыхъ, въ качествѣ послѣдняго доказательства, всегда фигурировало отождествленіе счастья, добродѣтели и знанія, при чемъ однако отсутствовали болѣе точныя опредѣленія положительной сущности достигаемаго при этомъ блага или счастья. Взоръ Сократа не выходилъ за предѣлы даннаго міра, только внутри его и для него долженъ человѣкъ познаніемъ очищать свою личность.

Теорія его была преобразована: съ одной стороны, въ нее внесено было то, чего онъ не могъ доказать относительно содержанія добра и что дополнялось лишь его личностью. Самостоятельность личностей истолковывалась однимъ изъ его учениковъ, Антисееномъ, въ смыслѣ полного отсутствія

потребностей, освобожденія отъ всего того, что выходитъ за предѣлы элементарнѣйшихъ естественныхъ нуждъ. Этимъ воздвигается идеаль естественнаго состоянія, искусственно возстановленнаго внутри самаго общества, отвергаются вмѣстѣ со стремленіемъ къ удовольствію и наслажденію также всѣ пріобрѣтенія культуры; теченіе это, называя себя «цинизмомъ» сознательно противопоставляло себя образованному міру. Другой же ученикъ Сократа, Аристиппъ, усматривалъ содержаніе высшаго блага именно въ удовольствіи или наслажденіи, правда опредѣляемыхъ внутренней самостоятельностью образованной личности, руководимой познаніемъ; такъ что человѣкъ и въ наслажденіи остается господиномъ самого себя и этимъ обезпечиваетъ себѣ болѣе утонченное и продолжительное наслажденіе.

3. Въ совершенно иномъ направленіи развивался, съ другой стороны, Сократовскій принципъ нравственности Платономъ. Самостоятельность личности, достигаемая знаніемъ или познаніемъ и для него является основою истинно-этического поведенія. Однако мысль эта развивается у него не въ духѣ софистическихъ соображеній, какъ у только что упомянутыхъ учениковъ Сократа, а въ духѣ пифагорейцевъ. Она связывается у него съ идеей сверхчувственнаго существованія; призваніе человѣка состоитъ въ томъ, чтобы еще въ этомъ мірѣ достигъ доступа къ нему. Поэтому Платонъ учитъ, что истинная, внутренняя самостоятельность, какъ высшее благо, достигается человѣкомъ лишь познаніемъ сверхчувственной дѣйствительности, которую онъ находитъ, обращая свои взоры къ міру идеальному, въ самомъ себѣ, и которая ставитъ его въ противорѣчіе съ міромъ окружающимъ. Совершенство, по мнѣнію Платона, пріобрѣтается благодаря тому, что, въ своемъ стремленіи вверхъ, душа сознаетъ и создаетъ себя единой съ существомъ

бога, какъ прототипомъ красоты и добра. Отсюда само собою вытекаетъ, что опредѣляющими мотивами поступковъ будетъ не непосредственный инстинктъ жизни, а стремленіе выработать внутреннюю свободу и силу, которыя бы создали ея носителю внутри окружающей его дѣйствительности новое, высшее существованіе. Содержаніемъ этой новой жизни должно быть, по мнѣнію Платона, который въ этомъ пунктѣ всецѣло примыкаетъ къ Сократу, исключительно лишь пріобрѣтеніе высшаго познанія, главнымъ образомъ, познанія міра идей; все поведеніе должно опредѣляться именно исканіемъ его въ связи съ идеальнымъ стремленіемъ, которое обозначается какъ любовь (ἔρως) въ высшемъ смыслѣ слова. Вождельнія, вообще влеченія къ преходящимъ благамъ должны, подѣ влияніемъ такого настроенія и такого отношенія къ жизни, отступить передъ идеальнымъ хотѣніемъ, которое открываетъ передъ человѣкомъ, какъ высшую награду, перспективу истиннаго знанія. Такимъ образомъ, для Платона, знаніе—это и познаніе сверхчувственной дѣйствительности, какою она представляется въ идеяхъ, и въ то же время — условіе и цѣль (награда) нравственности. Подѣ влияніемъ такого настроенія, Платоновская этика выводитъ человѣка изъ міра конкретныхъ дѣйствій. Для него высшее значеніе имѣетъ не совершенствованіе даннаго міра, какъ такового, а совершенствованіе каждой единичной личности, вѣрнѣе—привилегированнаго меньшинства единичныхъ личностей, которыя способны возвыситься надъ эгоистическими мотивами къ наслажденію чистою истиною и красотой съ помощью спекулятивнаго познанія. Свое завершеніе платоновскія идеи находятъ въ признаніи неземной жизни, приготовленіемъ къ которой для мудраго служить чувственный міръ. Въ земной жизни, какъ таковой, ему нечего желать и нечего

искать, единственное, что она ему даетъ это — стремленіе выйти за ея предѣлы.

4. Въ вопросѣ объ этическомъ идеалѣ Аристотель согласенъ съ Платономъ въ томъ, что высшее благо слѣдуетъ видѣть не въ удовольствіи въ обычномъ смыслѣ этого слова, не въ пріятномъ существованіи, но лишь въ томъ удовлетвореніи, которое вырастаетъ для личности изъ сознанія и чувства самоутвержденія ея духовнаго существа въ борьбѣ съ чувственнымъ и корыстнымъ. Такъ же, какъ и Платонъ, онъ считаетъ, что такое удовлетвореніе въ высшемъ смыслѣ, можетъ достигаться только познаніемъ и при этомъ познаніемъ высшаго порядка, т. е. философскимъ. Однако, въ ученіи о высшемъ благѣ, Аристотель такъ же, какъ и въ ученіи объ идеяхъ, уничтожаетъ столь важную для Платона противоположность между даннымъ міромъ и лежащею за его предѣлами высшею дѣйствительностью. И здѣсь для Аристотеля все должно сводиться къ данному міру, т. е. послѣдній обладаетъ характеромъ идеальнаго не въ качествѣ несовершеннаго подражанія высшему міру, но самъ по себѣ, въ своей самодовлѣющей сущности. Не борьбой за освобожденіе отъ реальной дѣйствительности могутъ быть достигнуты человѣкомъ высшее благо и высшая цѣнность, а непосредственнымъ активнымъ участіемъ его въ данномъ существованіи — участіемъ, которое направлялось бы точкой зрѣнія высшей цѣнности. Идеальное развитіе духовнаго существа съ помощью познанія должно обуславливать совершенство личности исключительно какъ члена этого міра. Цѣль, вѣдь его лежащая, не существуетъ для Аристотеля. Итакъ, мы видимъ, что, по своему принципу и основному содержанію, аристотелевская этика еще гораздо больше отклоняется отъ духа и настроенія платонизма, чѣмъ его теоретическая философія. Болѣе родственно было ей направленіе, которому до него далъ начало Демокритъ. Это

направленіе видѣло истинное блаженство человѣка въ душевномъ покоѣ, вытекающемъ изъ нормальнаго отношенія къ данной дѣйствительности и обуславливаемомъ, главнымъ образомъ, философскимъ познаніемъ. Внутри этого круга идей ставится теперь вопросъ о назначеніи человѣка, и выработанныя Сократомъ и Платономъ новыя точки зрѣнія принимаются лишь съ этимъ ограниченіемъ. Если для Платона цѣнность человѣка была независима отъ его земного счастья, то для Аристотеля, наоборотъ, счастье, въ его высшемъ смыслѣ, совпадало съ высшею цѣнностью человѣка, одно опредѣляло собою другое. Такъ что вопросъ о высшемъ благѣ здѣсь такъ же, какъ и у Сократа, есть вопросъ о счастіи (эвдемоніа) — о счастіи, какое можетъ имѣть и достигнуть человѣкъ, какъ членъ окружающей его дѣйствительности.

5. Давая отвѣтъ на этотъ вопросъ Аристотель и здѣсь прежде всего руководствуется своимъ пониманіемъ окружающей его дѣйствительности. Онъ разсуждаетъ такъ: для человѣка, какъ для существа даннаго рода, долженъ существовать специфическій способъ проявленія, т. е. такой, въ которомъ выражалась бы его своеобразная природа, какъ человѣка, и въ чистѣйшей, наиболѣе совершенной формѣ проявленія и воплощенія этой природы нужно искать призваніе человѣка. Лишь въ совершенномъ выполненіи этого специфически-человѣческаго призванія должно лежать высшее благо, а слѣдовательно, и счастье человѣка. Въ чемъ же должно оно заключаться? Не въ богатствѣ и чувственномъ наслажденіи, такъ какъ эти блага случайны и измѣнчивы. Для существъ всѣхъ родовъ удовольствіе заключается въ проявленіи той дѣятельности, которая спеціально свойственна данному роду, какъ таковому и то же должно быть и у человѣка. Изъ этого прежде всего слѣдуетъ, что счастье должно быть въ дѣйствіяхъ, а не въ пассивномъ

состояніи. Особенность же специфически-человѣческой дѣятельности (ἔργον ἀνθρώπου) можетъ заключаться лишь въ функціи той его духовной способности, которая одна дѣлаетъ человѣка человѣкомъ, т. е. его разума. Итакъ, счастье человѣка въ дѣятельности души, сообразной разуму (ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον). Счастье состоитъ въ томъ, чтобы такая дѣятельность происходила постоянно и въ совершенной формѣ. И этотъ идеалъ проявленія разума Аристотель находитъ въ духовной жизни мыслителя, теоретически познающаго и сообразно этому дѣйствующаго, т. е. именно въ такой жизни, какую велъ онъ самъ. И лишь съ этой точки зрѣнія подводитъ онъ подъ опредѣленіе цѣнности также и такіе факторы, которые обыкновенно причисляются къ счастью или считаются самимъ счастьемъ: прежде всего, такъ называемыя, внѣшнія блага, какъ напр., благосостояніе, честь, семейную жизнь, дружбу и т. п. Не послѣднее мѣсто въ ряду ихъ занимаетъ праздность, правда, не какъ самоцѣль, а какъ средство къ цѣли, какъ отдохновеніе и развлеченіе, освѣжающія и поддерживающія силу для дѣятельности. Всѣ эти внѣшнія блага необходимы для того, чтобы человѣкъ могъ посвятить себя вышеупомянутой высшей задачѣ, однако блага эти не должны превращаться изъ факторовъ, содѣйствующихъ этой задачѣ, въ препятствующіе ей, т. е. они должны имѣться въ среднемъ размѣрѣ для того, чтобы, съ одной стороны, способность философскаго созерцанія міра не погибала подъ гнетомъ внѣшнихъ обстоятельствъ, съ другой же стороны—не терпѣла ущерба вслѣдствіе исключительныхъ заботъ или постоянныхъ отклоненій, обусловленныхъ излишествомъ этихъ благъ. Тамъ, гдѣ удовлетворены всѣ эти требованія, этимъ самымъ дана основа прочности истиннаго счастья. При такихъ условіяхъ личность обладаетъ необходимою для ея счастья устойчивостью или добродѣтелью (ἀρετή), которая

одна можетъ обезпечить правильное теченіе дѣятельности, соотвѣтствующей человѣческому существу. Высшее благо можетъ, поэтому, опредѣляться также, какъ дѣятельность души, сообразная добродѣтели (*ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετήν*).

Старый споръ о томъ, заключается ли высшее благо въ познаніи или въ наслажденіи, теряетъ, вслѣдствіе приведенныхъ взглядовъ, свой смыслъ для Аристотеля. Для него истинное наслажденіе существуетъ только въ дѣятельности разума. Тамъ, гдѣ онъ хорошо функціонируетъ и сопровождается нормальнымъ поведеніемъ, само собою получается наслажденіе, какъ вырастаетъ цвѣтокъ на растеніи. Для Аристотеля такъ же мало, какъ для Платона, наслажденіе можетъ служить мѣриломъ счастья. Цѣнность жизни опредѣляется не степенями наслажденія, достигнутыми ею, наоборотъ, цѣнность самаго наслажденія опредѣляется въ зависимости отъ образа жизни или дѣятельности, которымъ оно приобретаетъ и который получаетъ новое развитіе, благодаря ея животворящему вліянію. И чувственные радости законны, поскольку онѣ не приносятъ ущерба добродѣтели, нормальному стремленію и дѣятельности.

6. Итакъ, добродѣтель является у Аристотеля основою естественной жизнедѣятельности человѣка, а слѣдовательно, и его счастья. При опредѣленіи сущности добродѣтели ему принадлежитъ та заслуга, что онъ первый сумѣлъ дѣйствительно возвыситься надъ сократовскимъ интеллектуализмомъ. Его проницательность въ пониманіи основныхъ, природныхъ свойствъ человѣка проявляется и въ области этического: въ добродѣтели онъ видитъ уже не исключительно только результатъ истиннаго знанія, а выдвигаетъ здѣсь на первый планъ своеобразное значеніе душевнаго характера (*ἦθος*). Онъ указываетъ на то, что большинство добродѣтелей вытекаютъ не изъ совершенства интеллектуальнаго

фактора, а изъ совершенства волевой или эмоціо-  
нальной жизни, и что слѣдуетъ поэтому различать  
добродѣтели разсудка отъ добродѣтелей душевнаго  
характера, т. е. діаноэтическія добродѣтели  
отъ этическихъ. Общее свойство какъ тѣхъ,  
такъ и другихъ заключается въ томъ, что онѣ пред-  
ставляютъ собою прочное достояніе личности  
(ἔξεις, habitus), т. е. уже утвердившіяся направленія въ  
смыслѣ постоянныхъ принциповъ, обусловливаю-  
щихъ опредѣленный характеръ дѣйствій. Различіе же  
ихъ, касающееся ихъ сущности и основы, лежитъ  
въ томъ, что діаноэтическія добродѣтели вытекаютъ  
изъ опыта и образованія, этическія же—изъ прак-  
тическаго навыка къ соотвѣтствующимъ имъ дѣй-  
ствіямъ. Добродѣтелями разсудочнаго происхожде-  
нія, т. е. діаноэтическими, въ сущности являются  
только двѣ, а именно мудрость (σοφία) и рассуди-  
тельность (φρόνησις),—ту или другую мы имѣемъ въ  
зависимости отъ того, опредѣляются ли естествен-  
ные поступки въ большей степени філософскими  
соображеніями или практическою опытностью и на-  
выкомъ. Мудрость проявляется и какъ разумъ, по-  
стигающій высшіе принципы вещей, и какъ извѣст-  
наго рода научное отношеніе, умѣющее выводить  
изъ этихъ принциповъ тѣ истины, которыя заклю-  
чены въ отдѣльныхъ дисциплинахъ знанія; прак-  
тической умъ или рассудительность обнаруживается  
въ разнообразныхъ формахъ, въ которыхъ прак-  
тическое пониманіе данныхъ обстоятельствъ, какъ  
личнаго, такъ и общественнаго характера, находитъ  
истинное и разумное. Этическая же добродѣтель и  
пониманіе окружающаго взаимно обусловливаютъ  
другъ друга, по мнѣнію Аристотеля. То, что пони-  
маніе обозначаетъ, какъ нормальное поведеніе, до-  
бродѣтель осуществляетъ на практикѣ съ помощью  
воли. Итакъ, добродѣтель и пониманіе развиваются  
совмѣстно и содѣйствуютъ другъ другу, при чемъ  
оба находятся въ постоянномъ прогрессѣ, который

обусловливается преимущественно упражненіемъ, и поэтому для достиженія добродѣтели необходимо развитіе ея при посредствѣ воспитанія. Отъ природы никто этической добродѣтелью не обладаетъ, такъ какъ «никакое естественное состояніе не можетъ быть измѣнено привычкою», но въ сущности человѣческой природы есть склонность усваивать добродѣтель и совершенствовать ее привычкою. Истинная же сущность добродѣтели заключается въ достигнутомъ указаннымъ образомъ подчиненіи влеченій и душевныхъ силъ низшаго ранга, а также обусловленныхъ ими аффектовъ и дѣйствій, тому, что предписываетъ разумъ, какъ истинное и доброе—слѣдовательно, эта истинная сущность добродѣтели выразится въ созданіи такого habitus'a, въ силу котораго то, что познается какъ добро, станетъ неизмѣнно желаннымъ и будетъ исключительно ради самого себя (т. е. не изъ корыстныхъ мотивовъ) поставлено какъ цѣль постоянного стремленія. Мѣриломъ глубины достигнутой привычки къ опредѣленному нравственному поведенію можетъ служить чувство, которое сопровождаетъ такое поведеніе; важно, на примѣръ, охотно или неохотно обрекаетъ себя человѣкъ на фактическое воздержаніе.

Основную возможность выработки добродѣтели въ этомъ смыслѣ Аристотель видитъ въ несомнѣнномъ для него фактѣ человѣческой свободы. Свободная воля человѣка, по его ученію, состоитъ въ способности принуждать къ покорности вождельнія, которыя по природѣ своей враждебны доводамъ разума и въ то же время обречены на подчиненіе имъ. Достигается это путемъ размышленія, руководимаго разумомъ, т. е. мыслями о добрѣ и о всемъ томъ, что приобрѣтаетъ человѣкъ, осуществляя его. Отсюда вытекаютъ преднамѣренныя поступки; повтореніе ихъ въ духѣ познаннаго добра создаетъ прочную привычку къ нормальному пове-

денію, т. е. добродѣтель, которая затѣмъ; ставъ второю натурою, уже не требуетъ больше въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ особаго рѣшенія (т. е. самопроизвольнаго волевого акта). Еслибы не существовало этой основной добровольности добродѣтели, невозможна была бы нравственная отвѣтственность. Противоположное воззрѣніе, т. е. этический детерминизмъ Аристотель пытается опровергнуть подробнымъ анализомъ того, что въ человѣческихъ дѣйствіяхъ слѣдуетъ разсматривать какъ добровольный элементъ, недобровольный и средній между ними обоими. Онъ разсуждаетъ такъ: для того, чтобы судить о добровольности или недобровольности какого нибудь поступка, нельзя принимать во вниманіе только (какъ когда то Сократъ) то, обладало ли дѣйствующее лицо вѣрнымъ представленіемъ о положеніи вещей или нѣтъ. Опытъ показываетъ, что часто возможно обладаніе такимъ знаніемъ, которое остается однако безъ примѣненія и употребленія, болѣе того — возможны поступки, идущіе наперекоръ ему. Съ другой стороны, если какой нибудь поступокъ основывается на незнаніи, то это еще не дѣлаетъ его слѣпымъ и недобровольнымъ. Рѣшающимъ моментомъ здѣсь нужно считать то обстоятельство, лежитъ ли дѣйствительный стимулъ даннаго дѣйствія какого либо лица въ немъ самомъ или нѣтъ, вытекаетъ ли опредѣляющій мотивъ дѣйствія изъ собственнаго внутренняго міра (при способности къ разумному размышленію), или же дѣйствующее лицо, не оказывая такого сопротивленія внѣшнимъ обстоятельствамъ, наоборотъ, всецѣло подчиняется имъ. Но и пришедшій извнѣ мотивъ тоже можетъ придать поступку характеръ добровольности въ томъ случаѣ, когда данная личность сознательно принимаетъ его. Поэтому для оправданія какого либо поступка не достаточно просто лишь указать на то, что собственное существо и воля (характеръ) не позволяли дѣйствовать иначе, т. к. и своеобразная особен-

ность волевого характера тоже есть дѣло каждой отдѣльной личности. Она складывается въ направленіи добра или зла, при чемъ однако каждый, кто обладаетъ знаніемъ добра, имѣетъ также возможность въ своихъ поступкахъ руководиться этимъ знаніемъ, или же поступать не сообразуясь съ нимъ. Такъ что даже порочному, который въ сущности не можетъ даже поступать иначе, какъ дурно, могутъ и должны быть поставлены въ вину его поступки.

Послѣдній вопросъ, касающійся сущности добродѣтели и нравственности, это вопросъ о тѣхъ признакахъ, которые указываютъ на обладаніе добродѣтелью въ практической дѣятельности. Отвѣтъ получится въ результатѣ разсмотрѣнія того, какъ проявляетъ себя разумъ въ регулированіи разнообразныхъ вожделѣній и господствъ надъ ними. Вожделѣнія, не сдерживаемыя ничѣмъ, толкаютъ чело-вѣка къ крайностямъ, господство же разума надъ ними является сдерживающимъ началомъ. Итакъ сущность добродѣтели, поскольку она заключается въ господствѣ разума надъ вожделѣніемъ, проявляется всегда въ соблюденіи истинной середины (*μεσότης*) между крайностями излишняго и недостаточнаго. Это—нахожденіе мѣры или точнѣе: каждая отдѣльная добродѣтель представляетъ собою средній путь между двумя недостатками, неумѣренностью въ сторону положительнаго или отрицательнаго. Такъ, напр., храбрость (истинное мужество) обнаруживаетъ тотъ, кто одинаково далекъ какъ отъ отчаянности, такъ и отъ трусости; самообладаніе—это истинная середина между жаждою наслажденія и духовною тупостью, великодушіе—среднее между ходульностью и малодушіемъ, кротость—истинная середина между вспыльчивостью и безучастіемъ и т. д. Самое подробное разсмотрѣніе посвящается справедливости. Понимаемая въ широкомъ смыслѣ, справедливость охватываетъ всю совокупность добродѣтелей, регулирующихъ взаимныя отношенія людей,

въ болѣе же узкомъ смыслѣ подъ нею слѣдуетъ подразумѣвать проведеніе принципа равенства въ качествѣ основы и сплочивающаго начала общественнаго цѣлаго. Въ послѣднемъ смыслѣ справедливость представляетъ собою также соблюденіе мѣры въ распредѣленіи преимуществъ и повинностей общественной жизни, благодаря ей каждому воздается по заслугамъ. Далѣе, смотря по тому, идетъ ли дѣло о признаніи гражданскихъ привилегій и общаго владѣнія, или же о защитѣ отъ правонарушеній, справедливость будетъ или распредѣляющей, или уравнивающей. Въ обоихъ случаяхъ дѣйствуетъ законъ равенства, въ томъ смыслѣ однако, что при распредѣленіи благъ всѣмъ достаются не равныя доли, а лишь столько, сколько заслужено; при правонарушеніяхъ, также какъ и при договорахъ, виновный долженъ въ такой же мѣрѣ терпѣть убытокъ, въ какой онъ присваивалъ себѣ незаконный излишекъ. Въ примѣненіи этихъ принциповъ къ публичному праву обнаруживается также разница между естественнымъ правомъ и (фактически существующимъ) законодательствомъ. Последнее основывается на постановленіяхъ, т. е. на соглашеніи, принятомъ при опредѣленныхъ данныхъ условіяхъ, первое же—при всякихъ условіяхъ имѣетъ одинаковое значеніе и независимо отъ мнѣній и ихъ колебаній. Естественное право выступаетъ на сцену, когда въ какомъ нибудь конкретномъ случаѣ необходимо заполнить пробѣлъ или исправить недостатки въ существующемъ законодательствѣ. При свѣтѣ естественнаго права принципъ справедливости совпадаетъ съ принципомъ: «каждому по заслугамъ».

Разсматривая отношеніе между естественнымъ правомъ и законодательствомъ, Аристотель пытается облечь въ плодотворную формулу основную противоположность этихъ двухъ понятій. Впервые эта противоположность имъ разсматривалась въ положительномъ смыслѣ; софисты относились къ ней

исключительно отрицательно, т. е. подвергали осужденію всю исторически разившуюся систему права.

7. При общей характеристикѣ и оцѣнкѣ аристотелевской этики слѣдуетъ, главнымъ образомъ, принимать во вниманіе двѣ ея особенности. Первая заключается въ установленіи имъ различія цѣнности діанозетическихъ и этическихъ добродѣтелей, въ томъ смыслѣ, что діанозетическія, по его мнѣнію, являются болѣе возвышенными и дающими большую сумму счастья. Такъ какъ разумъ у Аристотеля представляетъ собою благороднѣйшую сторону человѣческаго существа, то для него «теорія», т. е. научно-теоретическое отношеніе къ дѣйствительности, будучи прочнымъ достояніемъ личности, есть высшее въ мірѣ. Она одна лишь чиста и вполне безкорыстна (ей чужды всякіе корыстолюбивые расчеты); научно-теоретическая дѣятельность является наиболѣе интересною и наименѣе утомительною, и, что важнѣе всего, она предоставляетъ человѣку больше независимости и самостоятельности, чѣмъ всякое другое занятіе, играющее роль профессіи или жизненнаго призванія, и болѣе всего приближаетъ человѣка къ чистому счастью, ничѣмъ не омрачаемому блаженству, каковое въ полной степени вкушается лишь богами. Второю характерною существенною особенностью аристотелевской этики является опредѣленіе сущности этической добродѣтели, какъ средины между двумя крайностями, и основывающееся на этомъ описаніе отдѣльныхъ добродѣтелей. Все аристотелевское міросозерцаніе проникнуто точкой зрѣнія «*juste milieu*», необходимо придерживаясь «истинной средины». Здѣсь слѣдуетъ искать ключъ для правильной оцѣнки аристотелевской этики.

Правда, самъ Аристотель подчеркиваетъ, что обладаніе добродѣтелью въ указанномъ здѣсь смыслѣ не легко, потому что пониманіе и соблюденіе мѣры въ поступкахъ представляетъ собою всегда

трудное дѣло. Однако идеалы, которые выдвигаются его нравственнымъ ученіемъ, заключаются, главнымъ образомъ, въ духовныхъ удовольствіяхъ и для лежащаго въ основѣ этихъ идеаловъ понятія о цѣнѣ жизни самымъ существеннымъ является не борьба и стремленіе, а духовная энергія въ формѣ разумнаго пользованія природными внѣшними обстоятельствами. Ученіе о свободѣ воли въ конечномъ счетѣ служить также лишь для того, чтобы освѣтить возможность такого отношенія къ жизни, какъ идеала истинно человѣческаго существованія. То-же впечатлѣніе получается при разсмотрѣніи классификаціи добродѣтелей, которыя устанавливаются Аристотелемъ съ такою тонкостью, одновременно психологическаго и свѣтскаго пониманія: мужество, самообладаніе, терпимость и благородство, чувство чести, снисходительность, уживчивость, свѣтскій тактъ, добросовѣстность и справедливость. Это перечисленіе даетъ указаніе на идеаль свѣтскаго достоинства (при чемъ, однако, принимается во вниманіе лишь мужская половина человѣческаго общества) и обнаруживаетъ, что послѣднее рѣшающее нравственное мѣрило давалось философу раздѣленіемъ людей на благородныхъ и низкихъ натуры. Зато здѣсь отсутствуетъ цѣлый рядъ качествъ, которыя одни лишь способны дать истинную цѣну внутренней жизни, самостоятельность и силу которой, по сравненію съ внѣшними вліяніями, Аристотель, поскольку дѣло не касалось «теоріи», сильно умалялъ; такъ не упоминается имъ ни челоуѣколюбіе, ни самоотреченіе, ни смиреніе, ни довѣріе. Въ этомъ отношеніи Аристотель является представителемъ эллинизма въ четвертомъ столѣтіи, которое, радуясь своимъ эстетическимъ идеаламъ, не интересуется болѣе темными сторонами окружающей дѣйствительности, или видитъ ихъ лишь въ безотрадномъ существованіи низкихъ и простыхъ классовъ, идеалы же признаются вообще лишь для привилегирован-

наго меньшинства. Идеаль любви замѣняется у Аристотеля идеаломъ дружбы, тонкому и сочувственному изображенію которой имъ посвящены двѣ книги его этики. Дружба, понимаемая не какъ простое настроеніе или разсудочное отношеніе, а какъ прочная активность и живое взаимное вліяніе, можетъ отчасти служить замѣною идеала любви; дружба опредѣляется Аристотелемъ, какъ расширение себялюбія на другого, и подъ идеальнымъ себялюбіемъ подразумѣвается разумная любовь, а слѣдовательно, дѣятельность, руководимая разумными цѣлями, т. е. имѣющими въ виду общее благо. Здѣсь мы встрѣчаемъ извѣстное изреченіе Аристотеля, что именно счастливый нуждается въ дружбѣ, такъ какъ она даетъ ему возможность творить благо; равнымъ образомъ, онъ утверждаетъ, что дающій и оказывающій помощь находится въ болѣе выгодномъ положеніи, чѣмъ принимающій ее, такъ какъ первый можетъ быть активнымъ, приблизительно въ томъ же смыслѣ, какъ художникъ по отношенію къ своему творенію: требованія справедливости въ высшей степени (добровольно) удовлетворяются дружбою. Между тремя родами дружбы, различаемыми Аристотелемъ, смотря по тому, является ли цѣлью и спланивающимъ началомъ союза добро, польза или удовольствіе, выше всего ставится дружба, цѣлью которой является добро. Однако, различіе вышеуказанныхъ двухъ точекъ зрѣнія легко усмотрѣть, если принять во вниманіе, что для дружбы требуется взаимное равенство или по крайней мѣрѣ сходство внутреннихъ достоинствъ, такъ что относительная цѣнность обоихъ участниковъ союза равна; далѣе: дружба не можетъ простираться на многихъ, каждый имѣетъ право требовать отъ другого лишь такую долю любви и дружбы, какую онъ въ глазахъ друга заслуживаетъ, и т. д.

8. Какъ показываетъ предыдущее изложеніе, Аристотель придерживается того взгляда, что въ

основѣ нравственнаго совершенствованія человѣка лежитъ его природное предрасположеніе къ обществу. Вслѣдствіе этого организованное общество представляется ему естественнымъ учрежденіемъ для достиженія моральныхъ цѣлей и соотвѣтственно этому теорія его этики завершается его политикою или ученіемъ о государствѣ. Онъ рѣзко расходится съ софистическими и родственными имъ воззрѣніями, которыя усматриваютъ въ сущности государства лишь ограниченіе личной свободы и поэтому считаютъ его неизбѣжнымъ зломъ или даже чѣмъ то такимъ, что не должно было бы существовать. Аристотель выступаетъ съ рѣшительнымъ утвержденіемъ, что государство возникаетъ благодаря заложенному въ сущности человѣка закону развитія и представляетъ собою наиболѣе совершенный органъ осуществленія высшей жизненной цѣли: оно естественно вырастаетъ изъ семьи и общины и складывается въ новое, высшее цѣлое, которое включаетъ въ себя и семью и общину. Для вѣрнаго пониманія этихъ и вытекающихъ отсюда аристотелевскихъ положеній необходимо заранѣе отмѣтить, что у Аристотеля понятію государства соотвѣтствуетъ отнюдь не понятіе національности, а довольно значительная по своимъ размѣрамъ, самостоятельная городская община. Что же касается его разсужденій о цѣли государства и возможности осуществленія ея, то тутъ не лишне указать на то, что для Аристотеля, какъ вообще для всякаго эллина, призваніе и значеніе каждаго гражданина лежитъ не въ работѣ въ обычномъ смыслѣ этого слова, а въ досугѣ, который позволяетъ ему развивать и проявлять свою личность путемъ общенія, научной работы, и—въ значительной степени—также путемъ участія въ государственной жизни и въ государственныхъ дѣлахъ. Въ видахъ осуществленія цѣли государства государственная теорія Аристотеля считаетъ необходимымъ существованіе класса ра-

бовъ. Отсюда логически вытекаетъ и тотъ взглядъ—совпадающій вообще съ эллинскимъ или по крайней мѣрѣ аеинскимъ воззрѣніемъ—которымъ отвергается гражданская полноправность также и для тѣхъ свободныхъ гражданъ государства, которые существуютъ насчетъ работы своихъ рукъ, причемъ въ послѣднюю категорію имъ включаются также и художники.

Цѣлью государства, по мнѣнію Аристотеля, является не исключительно защита или польза гражданъ: въ еще большей степени оно—конкретное средство для одновременнаго осуществленія этического идеала возможно большаго количества индивидуумовъ. Вообще ни индивидуальная, ни общественная нравственность не могутъ быть, по его мнѣнію, достигнуты безъ прямого участія государства; особенно тѣсная зависимость связываетъ добродѣтель справедливости съ существованіемъ государства. И это понятно, такъ какъ главнымъ средствомъ при воспитаніи добродѣтели принимается привычка, послѣдняя же требуетъ разумнаго авторитета, облеченнаго въ то же время властью принужденія.

9. Въ соотвѣтствіи съ генетическимъ мышленіемъ Аристотеля, государство есть для него высшая органически естественная формація. Аристотель подчеркиваетъ, что и здѣсь въ полной силѣ остается высшій метафизическій принципъ всякаго органическаго развитія—послѣдующее по своему возникновенію есть въ то же время предшествующее по идеѣ сущности. Природою заложено въ человѣкѣ влеченіе къ созиданію государства, (человѣкъ, какъ таковой—есть ζῷον πολιτικόν); государственная жизнь его призваніе, и этотъ основной законъ человѣческой природы проявляется въ осуществленіи идеи государства. Для вѣрнаго пониманія Аристотеля и здѣсь не слѣдуетъ упускать изъ виду, что у него въ понятіе задачи государ-

ства входило многое, что въ настоящее время занимаетъ самостоятельное, хотя и всегда вполнѣ определенное по отношенію къ государству, положеніе: соціальныя и религіозныя порядки, воспитательныя учрежденія и др. И съ этимъ связано также и то, что реальное государство разсматривается Аристотелемъ какъ ограниченное по своимъ размѣрамъ общественное цѣлое.

Анализъ понятія государственности, съ точки зрѣнія явленія органическаго, приводитъ его далѣе къ тому взгляду, что различные элементы внутри государства относятся другъ къ другу, какъ различные части одного организма. Подобно тому какъ въ организмѣ сочетаются два специфически различные элемента—части парныя и непарныя (см. выше)—причемъ одни образуютъ основу для функционированія другихъ—такъ и для существованія государства неравенство его элементовъ является жизненнымъ условіемъ—неравенство между массою подчиняющихся и горстью избранныхъ, въ рукахъ которыхъ находится управленіе государствомъ. Вышеуказанная точка зрѣнія на цѣнность и взаимное отношеніе между трудомъ и досугомъ характеризуетъ далѣе отношеніе этихъ двухъ классовъ въ томъ смыслѣ, что способность къ управленію государствомъ приписывается лишь «не работающимъ», т. е. тѣмъ, которые заняты лишь интеллектуальнымъ трудомъ.

Для государства, по мнѣнію Аристотеля, въ силѣ остается принципъ, господствующій въ природѣ, принципъ, по которому органической законъ природы можетъ достигъ своего полнаго завершенія лишь при наличности всѣхъ благопріятныхъ условій. Не каждое государство можетъ осуществить совершенное устройство, а лишь такое, въ которомъ имѣется для этого наиболѣе приспособленный человѣческой матеріаль; послѣдній долженъ удовлетворять тѣмъ же требованіямъ, какъ и всякій

организмъ, въ которомъ достигнуто наибольшее совершенство въ смыслѣ равновѣсія и симметріи въ функціяхъ различныхъ частей. Эта точка зрѣнія даетъ Аристотелю критерій для оцѣнки исторически развившихся государственныхъ и конституціонныхъ формъ. Характерно здѣсь между прочимъ то, что нормальныя формы государственнаго устройства принимаются какъ распространенныя нормальныя семейныя отношенія. Хорошими государственными формами Аристотель считаетъ монархію, аристократію и (недемократическую) республику или «политію». Правящіе и управляемые относятся здѣсь другъ къ другу, какъ отецъ и сынъ, мужъ и жена, братья между собою. Этими формамъ въ качествѣ ненормальныхъ, «уродливостей» (*παρεχβάσεις*), противопоставляются тираннія, олигархія и демократія, которыя опять таки приводятся въ аналогію съ ненормальными семейными отношеніями. Въ вышеуказанныхъ формахъ факторы, нормирующие жизнь государства, отступаютъ отъ нормальнаго равновѣсія, потому что въ первой (въ тиранніи) личность властелина ставится надъ государствомъ, какъ таковымъ, олигархія въ управленіи государственными дѣлами отдаетъ исключительное предпочтеніе классу богатыхъ, демократія же придаетъ преувеличенное значеніе идеѣ индивидуальной свободы, а слѣдовательно благосостоянію большой массы и дѣлаетъ ее нормирующимъ началомъ государственнаго устройства. Такимъ образомъ, всѣ эти три формы противорѣчатъ идеѣ справедливости. Благоую средину между олигархіей и демократіей и въ то же время самую прочную основу твердаго существованія государства Аристотель видитъ въ господствѣ и численномъ преобладаніи средняго класса, наиболѣе достойнымъ представителемъ котораго онъ считаетъ земледѣльческое населеніе, включая сюда и крупныхъ земельныхъ собственниковъ. Въ своей политикѣ онъ такъ же, какъ и въ

этикѣ, средину между двумя крайностями считаетъ и для сложнаго одушевленнаго организма нормальнымъ порядкомъ, гарантирующимъ прочное существованіе.

Впрочемъ, ни въ одной изъ доступныхъ его изслѣдованію историческихъ формъ Аристотель не находитъ полнаго осуществленія своего государственнаго идеала, удовлетворяющаго всѣмъ сдѣланнымъ имъ предпосылкамъ. Несомнѣнно, однако, что аеинское государство представляло въ его глазахъ больше всего данныхъ для нормальнаго развитія въ духѣ его идеала \*). Онъ выступаетъ рѣшительнымъ защитникомъ народнаго суверенитета, потому что, по его мнѣнію, въ государствѣ, основанномъ на этомъ принципѣ, каждая отдѣльная личность поставлена въ наиболѣе благопріятныя условія для того, чтобы по мѣрѣ своихъ способностей содѣйствовать процвѣтанію цѣлаго; пускай, говоритъ Аристотель, единичный человѣкъ, какъ таковой, въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ уступаетъ знатоку въ вѣрной оцѣнкѣ истинно справедливаго и полезнаго; однако въ ея совокупности выносятся лучшій или во всякомъ случаѣ столь же хорошій приговоръ, какъ и знатокомъ. Но форма, въ которую долженъ выливаться этотъ суверенитетъ, должна обуславливаться высшею цѣлью государства и принципомъ уравнительной справедливости; совмѣстная работа гражданъ въ государственной жизни разсматривается Аристотелемъ какъ форма дружбы; такая точка зрѣнія, принимая во вниманіе относительную незначительность размѣровъ cadaго государства того времени, представляется не столь утопической, какою она показалась бы для нашего времени и современныхъ условій. Крімъ того, по его мнѣнію, народъ долженъ участвовать въ обсужденіи и рѣ-

---

\*) Сравни. W. Oncken. Die Staatslehre des Aristoteles (Lpz. 1875) II, 72.

шеніи государственныхъ дѣлъ, но не въ выполненіи ихъ (конечно, тутъ возможны исключенія); да и первыя двѣ функціи становятся доступными ему при той предпосылкѣ (весьма и весьма растяжимой), что народомъ, какъ цѣлымъ, достигнутъ высшій культурный уровень. Итакъ, несмотря на довѣріе Аристотеля къ суверенитету народа, его государственнымъ идеаломъ является все же не демократія, а избранная аристократія, иногда даже монархія, причемъ однако доступъ въ классъ правящихъ долженъ обуславливаться не знатностью происхожденія, а самостоятельнымъ достоинствомъ личности, совмѣщающей гражданскую и моральную добродѣтель.

## VI.

### Теорія искусства.

1. Въ области философіи искусства Аристотель тоже выступаетъ, какъ мыслитель, открывающій новые пути; одною изъ его главнѣйшихъ заслугъ здѣсь является то, что имъ впервые опредѣленно и сознательно эстетика (хотя и не называемая еще такъ) выдѣляется, какъ особая дисциплина и проблема философскаго мышленія. Наряду съ созданіями природы, съ продуктами общественной жизни, для него существуетъ самостоятельная, своеобразная область твореній искусства, и поэтому соответствующая ей научная дисциплина тоже отличается какъ творческая отъ двухъ другихъ (теоретической и практической). Разсмотрѣніе ея Аристотель начинаетъ не какъ новѣйшая эстетика съ анализа понятія красоты; здѣсь, какъ и всюду, онъ прежде всего сосредоточиваетъ свое вниманіе не на общихъ понятіяхъ, витающихъ какъ бы надъ предметами, а на томъ, какимъ образомъ они во-

площаются въ конкретныхъ явленіяхъ дѣйствительности. Исходною точкою для него является вопросъ о сущности искусства, и изъ опредѣленія этой сущности для него вытекаютъ свойства прекраснаго въ искусствѣ. Замѣчанія, разбросанныя въ другихъ мѣстахъ его сочиненій, о сущности прекраснаго, которое онъ въ его общемъ понятіи не достаточно отчетливо еще отграничиваетъ отъ добра, съ одной стороны, и цѣлесообразности съ другой, могутъ быть оставлены безъ вниманія.

2. Побуждаемый, по всей вѣроятности, тѣмъ довольно презрительнымъ отношеніемъ, съ которымъ Платонъ противопоставляетъ истину, заключающуюся въ поэтическихъ произведеніяхъ, какъ простыхъ «подражаніяхъ» чувственныхъ вещей, истинѣ философскихъ разсужденій, Аристотель впервые подвергаетъ сознательной разработкѣ вопросъ о сущности эстетической правды. Психологическую основу искусства и онъ видитъ въ удовольствіи; доставляемомъ подраженіемъ, которое, по его мнѣнію, въ конечномъ счетѣ обуславливается стремленіемъ къ познанію, поскольку мы здѣсь въ созданномъ образѣ вновь познаемъ изображаемый предметъ. Художественное подражаніе основывается на обычномъ, т. е. данномъ мірѣ и данной дѣйствительности, причемъ главную роль здѣсь играетъ человекъ и его отношеніе къ окружающимъ его одушевленнымъ и неодушевленнымъ предметамъ. Эстетическое подражаніе, по мнѣнію Аристотеля, возвышается однако надъ вульгарнымъ подражаніемъ, благодаря тому, что создаваемые имъ снимки вещей и поступковъ не просто копируютъ и повторяютъ дѣйствительность, а воплощаютъ истинную сущность: художественное подражаніе изображаетъ предметы не такими, каковы они есть, а такими, каковы они могли или должны были бы быть (*οἷα ἂν γένοιτο*). Другими словами, оно передаетъ единичное не въ его случайной

индивидуальной формѣ, а умѣетъ воплотить совершенную родовую сущность изображаемаго предмета; затѣмъ искусствомъ воспроизводится не будничное теченіе событій и ихъ сплетенія, прерываемыя и часто искажаемыя всевозможными случайностями, а процессъ въ его законченности, необходимо вытекающей изъ внутренней сущности данныхъ характеровъ и ситуации. Этимъ достигается по отношенію къ зрителю то, что чувства, которыя произведеніе искусства по своей природѣ способно возбуждать, испытываются во всей своей чистотѣ и полнотѣ. Вслѣдствіе этого искусство, какъ подчеркивается Аристотелемъ, въ особенности же поэзія, носитъ болѣе возвышенный и философскій характеръ, чѣмъ, напримѣръ, исторія; въ послѣдней передается лишь рядъ дѣйствительныхъ фактовъ, въ первой же выступаютъ общіе законы и цѣнности. Цѣлью произведенія искусства, трагедіи, напримѣръ, должно быть не изображеніе того, какъ на вполнѣ безвиннаго обрушиваются бѣдствія или же абсолютно дурному человѣку выпадаетъ на долю счастье. Наоборотъ, наиболѣе подходящими объектами ея будутъ характеры средней нравственной высоты, которые обрекаются на гибель «вслѣдствіе какого нибудь великаго прегрѣшенія» (διὰ μαρτίαν μεγάλην).

3. Болѣе подробной характеристики того, что въ настоящее время принято называть идеализаціей дѣйствительности искусствомъ, мы не находимъ у Аристотеля, по крайней мѣрѣ, въ сохранившихся его работахъ. Не меньшее значеніе для послѣдующаго развитія эстетики имѣетъ, кромѣ вышеизложенныхъ положеній, также и то, что выдвигается имъ въ качествѣ формальнаго принципа художественной красоты и разсматривается какъ единство произведенія искусства. Однако намъ и здѣсь приходится абстрагировать общій смыслъ его воззрѣній изъ тѣхъ конкретныхъ предписаній, которыя даются имъ въ поэтикѣ, по поводу единства драмы.

Для него единство драматическаго дѣйствія состоитъ не въ томъ, чтобы весь ходъ событій сосредоточивался вокругъ одного и того же лица, но чтобы ходъ драмы представлялъ собою самодовлѣющее цѣлое, т. е. цѣлое, въ которомъ всѣ части такъ сочетаются, что ни одна изъ нихъ не можетъ быть устранена или перестановлена безъ того, чтобы цѣлое не было нарушено или уничтожено. То, что не уясняетъ непосредственно смысла цѣлаго, не можетъ быть «частью» его. Отсюда требованіе законченности дѣйствія; онъ ставитъ извѣстныя границы величинѣ произведенія, располагаетъ части его въ опредѣленномъ порядкѣ, соотвѣтственно характеру темы, и позволяетъ изъ начала драмы съ неизбѣжностью, вытекающей изъ данныхъ характеровъ и событій, логически вывести весь дальнѣйшій ходъ ея. Легко понять, что данныя предписанія дѣйствительны *mutatis mutandis* и для произведеній пластическихъ искусствъ (Аристотель самъ между прочимъ указываетъ здѣсь и на живопись), музыки и вообще всего, что такъ или иначе относится къ области искусства. Однако высшій принципъ эстетической сущности художественнаго произведенія мы найдемъ въ нихъ, лишь присоединивъ ту мысль (еще несформулированную ясно Аристотелемъ), что при эстетической перцепціи незамѣнимость и неприкосновенность частей и ихъ сочетанія познается не путемъ логической рефлексіи или вообще размышленія, а дается и чувствуется при непосредственномъ созерцаніи. Благодаря этому добавленію, Аристотелемъ указывается въ качествѣ существеннаго условія прекраснаго въ искусствѣ (а также прекраснаго вообще) та самая особенность его, которую впоследствии Кантъ пытался обозначить формулою «цѣлесообразность безъ цѣли», и которая затѣмъ подробно разработана была Шиллеромъ въ его ученіи о томъ, что отличительный

и характерный признак прекраснаго заключается въ «свободѣ явленія».

4. У самого Аристотеля эта основная точка зрѣнія, какъ уже было отмѣчено выше, выражалась главнымъ образомъ въ ученіи о единствѣ въ архитектурѣ драмы. Извѣстно, что споръ по вопросу о томъ, что именно подразумѣвалъ Аристотель подъ единствомъ драмы, сыгралъ значительную роль въ развитіи нѣмецкой литературы 18 столѣтія, когда выступилъ Лессингъ противъ французскаго толкованія аристотелевскихъ положеній. Согласно французскимъ взглядомъ драма, какъ таковая, должна опираться на три единства: единства мѣста, времени и дѣйствія. Лессингъ же правильно, и съ успѣхомъ доказывалъ, что Аристотелемъ требовалось лишь единство дѣйствія. Относительно мѣста дѣйствія трагедіи у него вообще нѣтъ никакихъ предписаній, что же касается времени, то дѣйствительно, сравнительная драма съ эпосомъ, Аристотель подчеркиваетъ, что драма поставлена въ этомъ отношеніи въ болѣе узкія рамки; трагедія въ большинствѣ случаевъ располагаетъ промежуткомъ времени въ сутки или нѣсколько болѣе того, (Поэт., гл. 5). Но это замѣчаніе не имѣетъ принципальнаго значенія. Руководящимъ правиломъ въ технику драмы для Аристотеля является лишь одно единство—единство дѣйствія.

Болѣе точное опредѣленіе трагедіи выростаеъ, какъ мы уже видѣли, для Аристотеля изъ вопроса, какимъ образомъ произведеніе искусства, которое по самой природѣ прежде всего вызываетъ аффекты неудовольствія, все же доставляетъ зрителю эстетическое впечатлѣніе и слѣдовательно возбуждаетъ въ немъ чувство удовольствія. Отвѣчалъ онъ на этотъ вопросъ указаніемъ на возможность подъ вліяніемъ драматическаго дѣйствія подвергнуть извѣстному очищенію сами по себѣ тягостные (да-

вящіе) аффе́кты страха и состраданія и такимъ образомъ превратилъ ихъ въ своего рода аффе́кты удовольствія (см. IV гл. 10.) На дальнѣйшемъ вопросѣ: съ помощью какихъ именно средствъ достигается трагедія такого впечатлѣнія—онъ подробнѣе останавливается въ своей поэтикѣ. Впомявъ удовлетворительнаго объясненія перехода страха и состраданія въ аффе́кты удовольствія онъ не усматриваетъ еще въ томъ психологическомъ фактѣ, что подъ дѣйстви́емъ трагедіи интенсивнѣе и глубже возбуждаются эти чувства. Аристотель пытается указать также на тѣ художественныя приемы, съ помощью которыхъ ихъ катарсисъ пріобрѣтаетъ свой специфическій эстетическій характеръ. Въ этомъ направленіи, по его мнѣнію, вліяетъ прежде всего то, что трагедія даетъ подражанія этихъ аффе́ктовъ, человѣку же отъ природы свойственно испытывать радость при удачныхъ подражаніяхъ; къ этому присоединяются ощущенія удовольствія, которыя вызываетъ теченіе драматическаго дѣйствія, какъ произведеніе искусства; затѣмъ удовольствіе доставляетъ также примѣненіе ритма, метра, поэтической дикціи, музыки и т. п.; въ этомъ же духѣ дѣйствуетъ и содержаніе драмы, изображая благородныя характеры, неожиданныя обороты дѣйствія, сцены открытія истины и еще многое другое, что входитъ въ технику хорошей трагедіи. Вкладывать еще иное содержаніе въ понятіе художественнаго катарсиса мы, поскольку дѣло касается взглядовъ греческаго философа, не имѣемъ права; для Аристотеля вѣдь «очищеніе» указанныхъ аффе́ктовъ существеннымъ образомъ основывалось и связывалось съ драматически-художественною композиціей цѣлаго. Въ современной эстетикѣ обильно встрѣчаются болѣе возвышенныя толкованія катарсиса: подъ катарсисомъ понимается чувство, которое раскрываетъ человѣку его отношеніе къ вселенной и ея таинственнымъ законамъ

возмездія, или же подъ нимъ подразумѣвается раствореніе собственнаго маленькаго страданія въ страданіи всего человѣчества и т. п.—Такія толкованія даютъ несомнѣнно очень цѣнныя указанія на то, какое углубленіе допускаетъ аристотелевская теорія трагическаго; они представляютъ собою дальнѣйшее историческое развитіе данныхъ имъ опредѣленій. Однако несомнѣнно также, что они выходятъ далеко за предѣлы того, что хотѣлъ сказать самъ Аристотель данными имъ опредѣленіями понятій.

## VII.

### Ученіе о методѣ.

1. Для того чтобы закончить изложеніе основъ аристотелевской системы, намъ остается еще коснуться наиболѣе важныхъ формальныхъ опредѣленій нашего философа касательно метода научнаго мышленія.

Какъ мы уже видѣли, для Аристотеля—въ противоположность Платону—идея или общее не противостоятъ совокупности единичнаго и особеннаго, какъ сверхчувственный идеаль, а, наоборотъ, находитъ себѣ выраженіе только въ чувственно-воспринимаемомъ мірѣ. Естественно поэтому, что Аристотель главную задачу философіи видитъ въ раскрытіи этого постояннаго и неизбѣжнаго присутствія всеобщаго въ частномъ, или, другими словами, въ объясненіи всего даннаго (эмпирической связи въ природѣ и жизни) путемъ опредѣленія присущихъ ему общихъ формальныхъ понятій и законовъ. Разумѣется, такая задача имѣетъ дѣло съ различнымъ эмпирическимъ содержаніемъ въ зависимости отъ того матеріала, который приходится въ каждомъ частномъ случаѣ изслѣдовать. Однако

методическіе приемы, примѣняемые при этомъ даже къ самымъ разнороднымъ областямъ, имѣютъ все же общія предпосылки и нормы и потому сами составляютъ предметъ отдѣльной философской дисциплины, обладающей самостоятельной цѣнностью въ качествѣ пропедевтики ко всякой научной методологіи; эта дисциплина есть логика.

Общая задача логики состоитъ въ опредѣленіи тѣхъ формальныхъ признаковъ, которые позволяютъ установить, въ какихъ предѣлахъ имѣетъ силу данное сужденіе, выражающее собою извѣстную связь между всеобщимъ и единичнымъ. Введеніемъ къ логикѣ является поэтому ученіе о «категоріяхъ», т. е. о наиболѣе общихъ формахъ самихъ сужденій. Категоріями Аристотель признаетъ тѣ модификаціи, въ которыхъ высшее понятіе, общій субъектъ сужденія, а именно понятіе сущаго, обнаруживаетъ свои значенія въ ихъ различіяхъ и внутренней связи. Таковы понятія: субстанціи, качества и количества, отношенія, мѣста и времени, активности и пассивности; иногда сюда присоединяются еще (безъ особенной нужды) понятія положенія и обладанія. Всѣ категоріи въ совокупности опредѣляютъ специфическое значеніе высшихъ понятій, даютъ нормы, регулирующія и подчиняющія себѣ всѣ возможныя общія высказыванія о вещахъ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ уясняютъ различные виды основной логической функціи — сужденія. Новѣйшее понятіе категоріи, особенно въ томъ видѣ, какъ оно было установлено Кантомъ, въ существенномъ пунктѣ выходитъ за рамки аристотелевскаго. Какъ и послѣднее, оно обозначаетъ опредѣленное количество понятій, формулирующихъ наиболѣе общія соотношенія между вещами опытнаго міра (единство и множественность, субстанція и свойство, причинность и т. п.); существенная разница состоитъ однако въ томъ, что, по ученію Канта, не эмпириче-

скія свойства вещей являются тѣмъ матеріаломъ, въ которомъ разумъ черпаетъ и какъ бы вычитываетъ общія соотношенія, наоборотъ соотношенія эти представляютъ присущіе самому разуму, какъ таковому, способы устанавливать единство среди даннаго опытнаго матеріала.—это функція разсудка, а ргіогі заложены въ немъ.

2. Творцомъ логики Аристотель признается главнымъ образомъ потому, что онъ первый далъ точную формулировку принципамъ научнаго доказательства, преимущественно дедуктивнаго, и вообще впервые произвелъ коренной и сравнительно законченный анализъ техники научнаго познанія (общая часть относящаяся сюда изслѣдованія, теорія умозаключеній и доказательства, составляетъ два самостоятельные труда, вышедшіе подъ общимъ заглавіемъ «аналитики») \*). Интересъ къ общимъ логическимъ формамъ мышленія и потребность въ ихъ методическомъ обоснованіи возникли въ эллинскомъ мірѣ въ 4-мъ и 5-мъ вѣкѣхъ до Р. Х. благодаря широкому распространенію порожденнаго софистами скептицизма, —скептицизма, затрагивавшаго не только содержаніе и добытые уже результаты познанія, но и самую познавательную способность. Въ противоположность этому, уже Платонъ ставитъ передъ собою задачу поддержать познаніе въ его стремленіи къ всеобщимъ и объективнымъ результатамъ, старается дать прогрессу теоретическаго и практическаго разума орудіе, позволяющее съ полнымъ правомъ приписывать ему характеръ необходимости и общеобязательности. Эта же точка зрѣнія является движущимъ мотивомъ для логическихъ изысканій и систематики Аристотеля. Въ основу своей теоріи онъ положилъ, какъ уже сказано, функцію сужденія; исходнымъ пунктомъ

---

\*) Въ связи съ дальнѣйшимъ ср. Н. Maier. Die Syllogistik des Aristoteles. Tüb. 1896.

этой теоріи является установленное имъ отношеніе между понятіемъ истины и формой сужденія; какъ истина или ложь можетъ быть характеризованъ лишь комплексъ понятій, объединенныхъ въ форму сужденій, ибо только эта форма даетъ представленіямъ ту связь, при которой возможенъ вопросъ: соотвѣтствуетъ ли отношеніе данныхъ представленій отношенію выражаемыхъ ими реальностей? Критерій истины сужденія, по Аристотелю, лежитъ не въ формальныхъ свойствахъ представленія и мышленія, какъ такового, а въ его соотвѣтствіи реальнымъ отношеніямъ вещей. Въ сужденіи должно быть объединено то, что связано между собою въ самой дѣйствительности, и представлено раздѣльно то, что разъединено въ дѣйствительности; при этомъ, смотря по тому, идетъ ли дѣло о вѣчныхъ (внѣвременныхъ) или о преходяще-временныхъ объектахъ, сужденіе признается истиннымъ и ложнымъ или навсегда (абсолютно), или при данномъ измѣнчивомъ положеніи вещей (относительно). Но сама функція сужденія есть опять таки лишь базисъ, на которомъ покоится собственно логическій органонъ, силлогизмъ, позволяющій въ опредѣленной закономерности изъ данныхъ сужденій вывести новое. Силлогистическое мышленіе исходитъ изъ двухъ сужденій, имѣющихъ одно общее понятіе («средній терминъ» — τὸ μέσον); при помощи анализа того отношенія, въ которомъ это общее понятіе по своему содержанію или объему стоитъ къ двумъ другимъ, неодинаковымъ, послѣднія превращаются въ «посылки» (πρότασις), даютъ матеріалъ для полученія третьяго сужденія («заключенія» — συμπέρασμα), которое высказываетъ нѣчто новое о соотношеніи двухъ первыхъ по содержанію или объему. Другими словами, средній терминъ, находясь по содержанію или объему въ опредѣленномъ логическомъ отношеніи къ двумъ другимъ понятіямъ, даетъ возможность въ заключи-

тельномъ сужденіи синтезировать ихъ, какъ подлежащее и сказуемое, т. е. вывести слѣдствіе изъ посылокъ. И смотря по тому, занимаетъ ли средній терминъ, по своему логическому объему, промежуточное мѣсто между двумя другими понятіями, или включаетъ ихъ въ себя, или же, наоборотъ, самъ входитъ въ составъ ихъ обоихъ, Аристотель впервые установилъ различіе трехъ силлогистическихъ фигуръ, къ которымъ лишь позднѣйшее развитіе логической теоріи присоединило четвертую.

На ряду съ дедуктивно-силлогистическимъ методомъ всеобщее и необходимое познаніе можетъ быть достигнуто также методомъ индуктивнымъ или эпaгогическимъ; Аристотель подвергъ послѣдній обстоятельному и систематическому анализу, хотя въ этой области ему не удалось прийти къ такимъ широкимъ и сравнительно исчерпывающимъ выводамъ, какъ въ силлогистикѣ. Индукція (*ἐπαγωγή*) есть заключеніе отъ извѣстнаго единичнаго къ опредѣляемому имъ всеобщему, полученіе общихъ положеній изъ высказываній относительно единичнаго и спеціальнаго,—методъ, практическое примѣненіе котораго къ выясненію нравственныхъ понятій указалъ уже Сократъ. Соотношеніе между обоими противоположными методами, силлогистическимъ и эпaгогическимъ, Аристотель опредѣляетъ, исходя изъ основного своего убѣжденія, что первичное по существу, по времени возникновенія и по способу обнаруженія своего всегда является позднѣйшимъ. Общая сущность и связь, выражаемая абстрактными понятіями, есть реальная основа того, что въ опытѣ выступаетъ передъ нами какъ свойства и отношенія воспринятаго; но именно поэтому послѣднія являются основой нашего познанія и даютъ ему указаніе на то, что опредѣляетъ собою данную область дѣйствительности, какъ всеобщій и всепроникающій принципъ сущности. Этотъ взглядъ заставляеть Аристотеля признавать необходимость тща-

тельнаго изслѣдованія фактовъ и ихъ эмпирической зависимости, хотя цѣль такого изслѣдованія заключается не въ немъ самомъ, а въ стремленіи изъ фактически даннаго и той связи, которая объединяетъ его въ опытъ, познать общую сущность или идею, обуславливающую собою дѣйствительные факты во всѣхъ ихъ конкретныхъ особенностяхъ. Методъ этотъ въ своихъ существенныхъ чертахъ остается тѣмъ же самымъ, будемъ ли мы, исходя изъ вѣроятнаго, выводить вѣроятныя общія положенія, или, исходя изъ несомнѣнныхъ фактовъ, устанавливать незыблемыя научныя истины. Въ первомъ случаѣ наше построеніе является «діалектическимъ» \*), во второмъ оно есть аподиктическое или строго логическое доказательство. Высшей инстанціей для этого послѣдняго являются аксіомы, положенія самаго общаго и непосредственно очевиднаго содержанія, служащія общими предпосылками дедукціи въ различныхъ научныхъ областяхъ. Наиболѣе признанными аксіомами Аристотель считаетъ законъ противорѣчія и исключеннаго третьяго; дѣятельное и исчерпывающее изслѣдованіе ихъ не входитъ въ его задачу. Мѣсто доказательства аксіомъ, невозможнаго по самой ихъ природѣ, занимаетъ индуктивно добытое убѣжденіе, что аксіомы представляютъ неизбѣжныя послѣднія предпосылки всякаго окончательнаго и полнаго связнаго пониманія реальныхъ отношеній. Эта точка зрѣнія даетъ возможность понять ту разницу, которая существуетъ между аристотелевскимъ и современнымъ взглядомъ

---

\*) Подъ діалектикой Аристотель разумѣетъ доказательство вѣроятности извѣстнаго общаго закона, основанное на фактахъ опыта. Поскольку они намъ доступны, и неразрывно связанное съ критикой установившихся взглядовъ на данный вопросъ. Здѣсь, очевидно, пѣтъ и рѣчи о діалектикѣ въ современномъ смыслѣ слова. примыкающемъ къ платоновскому опредѣленію этого понятія; Платонъ называетъ діалектическимъ мышленіемъ указаніе, по возможности, всѣхъ высшихъ, всеобщихъ принциповъ и законовъ и систематическое раскрытіе ихъ внутренней, абстрактно-логической зависимости.

на сущность индукціи и ея задачи. Согласно современному воззрѣнію, индуктивное мышленіе стремится, отвлекаясь отъ общаго понятія природы, установить существенное и характерное въ отдѣльныхъ явленіяхъ и областяхъ и затѣмъ свести добытые такимъ путемъ результаты къ опредѣленнымъ законамъ, имѣющимъ силу лишь для данной, эмпирически ограниченной сферы; и лишь, обладая такими эмпирическими законностями, можно мало по малу приступить къ выработкѣ болѣе широкихъ и общихъ взглядовъ, относительно универсальной связи дѣлаго. Для Аристотеля, наоборотъ, стремленіе къ дѣлостности познанія является вездѣ неустранимымъ движущимъ мотивомъ; нигдѣ и никогда не можетъ онъ сочувствовать устраненію предпосылокъ, опредѣляемыхъ этой точкой зрѣнія, въ угоду чистому наблюденію, чуждому всякихъ предпосылокъ, свободному отъ вліянія всякихъ абстракцій. Во времена Аристотеля, при недостаткѣ достаточно тонкихъ приспособленій и инструментовъ, наблюденія и опыты приводили къ результатамъ, на нашъ взглядъ весьма поверхностнымъ и несовершеннымъ; во именно благодаря этому эмпирическія данныя было легче истолковывать въ смыслѣ общихъ понятій и законовъ, нежели въ послѣдствіи, при болѣе глубокомъ ознакомленіи съ фактами опытнаго міра. Отсюда легко понять, почему понятіе естественнаго закона въ смыслѣ функціональнаго отношенія двухъ конкретныхъ явленій не играетъ еще въ методикѣ Аристотеля никакой роли. Такое понятіе не могло быть имъ найдено еще и потому, что, какъ мы видѣли (III гл. 8, 9), земная природа вслѣдствіе несовершенства составляющей ее матеріи разсматривалась имъ, какъ область, которая вообще не подчинена абсолютной законмѣрности и строгой необходимости.

VIII.

**Значеніе аристотелевской философіи. Ея историческое развитие.**

1. При сопоставленіи системы мышленія и ученій Аристотеля съ платоновскимъ міровоззрѣніемъ — какъ по методу, такъ и по обработкѣ отдѣльныхъ дисциплинъ — легко прійти къ выводу, что первая представляетъ лишь развитіе и научное завершеніе послѣдняго. Однако при болѣе глубокомъ изслѣдованіи тенденцій и основныхъ принциповъ обоихъ философовъ мы открываемъ между ними существенную противоположность, восходящую къ самому источнику ихъ міропониманія. Опредѣляющій моментъ платоновскаго умозрѣнія заключается въ признаніи царства сверхчувственныхъ цѣнностей, идей. Только благодаря идеямъ получаетъ свое значеніе и свое оправданіе эмпирической міръ, поскольку для теоретическаго разума открывается возможность подняться отъ опыта къ созерцанію идей, и поскольку въ практическомъ отношеніи ставится требованіе возвыситься до абсолютныхъ жизненныхъ нормъ, предписываемыхъ въ особенности идеею добра. Центръ тяжести бытія и цѣнности человѣческой жизни Платонъ переноситъ изъ даннаго міра въ царство трансцендентнаго. Опытный міръ является лишь подготовительной ступенью для достиженія лежащаго внѣ его предѣловъ «истиннаго бытія». Въ своемъ стремленіи за предѣлы опытнаго и «узко-человѣческаго» бытія Платонъ вступаетъ въ противорѣчіе съ жизнерадостнымъ признаніемъ этого міра, характернымъ для классическаго эллинизма. Онъ полагаетъ начало переоцѣнкѣ всѣхъ выставленныхъ послѣднимъ цѣнностей, указываетъ на духовную глубину міра, къ которой личная жизнь индивидуума можетъ приобщиться, лишь порвавъ съ эллинскимъ специфически-эстети-

ческимъ идеаломъ: гармонически уравновѣшеннымъ развитіемъ всѣхъ силъ тѣла и души и вытекающимъ отсюда радостнымъ удовлетвореніемъ окружающею дѣйствительностью. Познаніе также подчинено этой высшей задачѣ. Оно должно не только охватить фактической міръ дѣйствительности и проникнуть въ него, но и подняться надъ нимъ, разсмотрѣть матеріальное явленіе этого міра какъ отблескъ, отбрасываемый небомъ на землю.

Для Аристотеля, наоборотъ, не подлежитъ сомнѣнію, что онъ можетъ быть правильно понятъ и оцѣненъ только греками своего и послѣдующаго времени. Онъ постарался согласовать платонизмъ съ основными стремленіями эллинскаго духа. Идеи изъ трансцендентныхъ цѣнностей превращаются у него въ имманентныя силы, дѣйствующія въ этомъ мірѣ, въ цѣлесообразныя потенціи.

Какъ идеаль, одновременно теоретической и практической, было выставлено достижимое силою мысли согласованіе единичной жизни человѣка съ универсальной гармоніей мірового бытія, руководимаго божественнымъ разумомъ. Воздвигнувъ на этой основѣ зданіе своего умозрѣнія, Аристотель способствовалъ дальнѣйшему развитію результатовъ эллинскаго культурнаго движенія пятаго вѣка, эпохи необычайно послѣдовательнаго и блестящаго подъема духовной жизни; мало того: онъ придалъ эллинскому міросозерцанію систематически законченную форму и сдѣлалъ его на цѣлое тысячелѣтіе основой дальнѣйшей научной работы духа для всего западнаго (а въ значительной части и восточнаго) человѣчества. Философія Аристотеля представляетъ научное выраженіе классическаго эллинизма, и только благодаря ей внутреннее содержаніе послѣдняго могло пережить древность и войти въ качествѣ дѣйствующаго фермента въ новое міровоззрѣніе, основанное съ одной стороны

христіанствомъ, съ другой стороны развитіемъ современной науки.

2. Своимъ прочнымъ значеніемъ для всего послѣдующаго времени філософія Аристотеля обязана прежде всего тому, что она впервые дала всеобъемлющую систему науки, при чемъ здѣсь не только намѣчена идея или основной принципъ научнаго мышленія, но послѣднее изслѣдовано по возможности и въ ширь и въ глубь при помощи ясно установленнаго метода, какъ для собиранія матеріала, такъ и для научной его разработкі. И достигнутое такимъ путемъ цѣлое было въ соотвѣтствіи съ тогдашнимъ состояніемъ точнаго изслѣдованія и средствъ наблюденія настолько законченнымъ и внутренне единымъ, какъ ни одна філософская система впоследствии. Почти всѣ стороны жизни природы и жизни человѣчества получили въ стройномъ изложеніи Аристотеля систематическое освѣщеніе; разница между науками о духѣ и науками о природѣ, а также разница между описательными и нормативными дисциплинами была имъ строго формулирована. Впервые въ области знанія было создано нѣчто, хоть нѣсколько приближающееся къ многосторонности человѣческаго существа, имѣющей мѣсто какъ въ сферѣ его познавательныхъ, такъ и въ сферѣ его организующихъ способностей. Отнынѣ для многихъ поколѣній вопросъ о сущности и содержаніи познанія разрѣшался простымъ указаніемъ на то, что создалъ Аристотель (съ тѣми дополненіями, которыя внесли въ его систему его послѣдователи). Но еще важнѣе то обстоятельство, что со времени Аристотеля въ общемъ сознаніи людей навсегда укрѣпилось убѣжденіе въ неразрывной связи между истинною природою человѣка и потребностью познанія. Взглядъ на результаты работы Аристотеля въ ея цѣломъ пробуждалъ и упрочивалъ представленіе о понятіи, задачѣ и идеалѣ научнаго образованія. Устранялось

вмѣстѣ съ тѣмъ сомнѣніе въ возможности познанія и въ способности человѣка достигнуть науки въ истинномъ смыслѣ этого слова. Относительно нѣкоторыхъ свойствъ научнаго метода отнынѣ установилось полное согласіе между всѣми изслѣдователями. Взаимоотношеніе между индукціей и дедукціей было поставлено въ прочныя рамки, которыя не были разрушены, строго говоря, и впоследствии при болѣе глубокомъ и тонкомъ пониманіи сущности обоихъ этихъ путей изслѣдованія. То же самое можно сказать объ отношеніи между эмпиріей и умозрѣніемъ. Логика, формальная наука, предписывающая нормы всѣмъ отдѣльнымъ дисциплинамъ, приведена Аристотелемъ въ тотъ законченный видъ, въ которомъ она сохраняетъ свое руководящее значеніе вплоть до настоящаго времени; до такого же совершенства доведена Аристотелемъ теорія познанія при помощи отысканія путей, ведущихъ отъ ощущенія и воспріятія черезъ созерцаніе къ абстрактнымъ понятіямъ.

Позднѣйшее время внесло безконечныя преобразованія въ это систематическое зданіе, какъ въ отдѣльныхъ его частяхъ, такъ и въ цѣломъ. Оно расширило фактической матеріаль почти до необозримыхъ предѣловъ, почти вездѣ поставило разработку его на новыя теоретическія основанія, совершенно иначе научило примѣнять идею развитія въ природѣ и исторіи, во многихъ случаяхъ ввело существенно новыя нормы практической оцѣнки. Но всю эту работу оно могло совершить лишь благодаря тому, что разъ уже было создано законченное и сравнительно совершенное научное цѣлое, позволявшее научному мышленію сразу занять по отношенію къ себѣ опредѣленную позицію и дававшее ему исходную точку для дальнѣйшей ориентировки.

Предшествовавшій вѣку Платона и Аристотеля длинный періодъ попытокъ ощупью добраться до

матеріала и метода дѣйствительно научнаго познанія былъ уже навсегда пройденъ человѣчествомъ. Аристотеля можно было превзойти, лишь отправляясь отъ его собственныхъ основъ и продолжая его дѣло дальше того рубежа, до котораго довелъ его онъ самъ. Дальнѣйшее развитіе человѣческой мысли неизмѣнно опирается на аристотелевскую логику и аристотелевскую теорію познанія, даже въ тѣхъ случаяхъ, когда оно подвергаетъ новой переработкѣ обѣ эти области; въ особенности же важнымъ приобрѣтеніемъ человѣчества можно назвать созданное и обоснованное Аристотелемъ довѣріе къ возможности науки, какъ таковой, и унаслѣдованный отъ него взглядъ на истинную сущность и задачу познанія.

3. Если ограничиться указаніемъ наиболѣе общихъ философскихъ точекъ зрѣнія, приведшихъ въ дальнѣйшемъ ходѣ духовнаго развитія къ необходимости «преодолѣть» аристотелизмъ, то намъ придется остановиться всего на двухъ пунктахъ. Прежде всего не было возможности примириться съ тѣмъ постояннымъ смѣшеніемъ причиннаго объясненія и оцѣнки, которое, какъ, конечно, каждый убѣдился уже изъ предшествующаго изложенія, составляетъ характерную особенность Аристотеля. Отчетливое разграниченіе обѣихъ этихъ точекъ зрѣнія было необходимо, какъ для методики специальныхъ наукъ, такъ особенно для правильнаго пониманія истиннаго значенія, принадлежащаго обимъ этимъ моментамъ. Принципы и область примѣненія причиннаго изслѣдованія міра становятся дѣйствительно ясными для научнаго сознанія лишь тогда, когда вопросъ о цѣли и цѣнности фактическихъ соотношеній задается лишь по отношенію къ результатамъ безпристрастной научной работы, а не предопредѣляетъ съ самаго начала ея пути и задачи. И именно благодаря такой постановкѣ вопроса понятіе цѣлесообразности

впервые приобрѣло все свое громадное значеніе: и въ сферѣ космической и въ сферѣ человѣческой индивидуальной и социальной жизни получило оно свое специфическое содержаніе; теперь міръ цѣнностей въ собственномъ смыслѣ слова развертывается передъ нами въ содержаніи и соотношеніяхъ духовной жизни и только связь ея съ міровымъ цѣлымъ открываетъ возможность оцѣнки этого послѣдняго. Вопросъ о томъ, какая связь соединяетъ, въ концѣ концовъ, причинную зависимость явленій и полагающій цѣли разумъ, приобрѣлъ при этомъ совершенно новую постановку и новое рѣшеніе.

Что касается міра духовной жизни вообще и въ особенности этики, то здѣсь необходимо указать, что аристотелевскія воззрѣнія не даютъ достаточнаго признанія началу личности. Сущность божества у Аристотеля исчерпывается чисто интеллектуальной дѣятельностью и оказываетъ вліяніе на міръ лишь какъ послѣдняя причина его движенія; въ человѣческую же природу активное мышленіе приводитъ извнѣ, причѣмъ оно не вступаетъ въ органическую связь съ органически разившимися силами самого человѣка. Его этика разсматриваетъ сущность личности скорѣе съ эстетической точки зрѣнія, ищетъ въ ней какъ бы прекрасную душу, что особенно ясно выступаетъ въ его ученіи о добродѣтели; личнымъ идеаломъ является здѣсь какъ разъ наименѣе личное изъ всего возможнаго для человѣка, — полнѣйшее погруженіе въ чистый эфиръ умозрительнаго мышленія. Кромѣ того, съ точки зрѣнія Аристотеля, полноцѣнная дѣятельность личности врядъ ли вообще мыслима внѣ жизненной области, ярко озаренной лучами счастья; какъ разъ тѣ жизненныя положенія, которыя предъявляютъ наиболѣе тяжелыя требованія, заставляютъ неустанно бороться съ конкретными противорѣчіями и тяжелыми препятствіями фактической жизни, свидѣтельствуютъ, по мнѣнію Аристотеля, что лицо,

попавшее въ нихъ, не стоитъ еще на высотѣ истинно достойнаго человѣка существованія. Правда, сущность нравственной добродѣтели онъ искалъ въ душевномъ складѣ человѣка, но этотъ новый взглядъ не достигъ у него полнаго развитія, такъ какъ онъ не перестаетъ разсматривать душевный складъ какъ нѣчто менѣе цѣнное, нежели мышленіе, а потому, строго говоря, и здѣсь остается интеллектуалистомъ.

4. Впрочемъ, эти указанія на отдѣльные основные пункты еще не достаточны для того, чтобы дать окончательную оцѣнку аристотелизма съ этической стороны. Въ этой области рѣшительный приговоръ всегда будетъ зависѣть отъ той позиціи, которую самъ судья занимаетъ въ вопросѣ о цѣнности по отношенію къ античному и современному жизненному идеалу. Обѣ эти точки зрѣнія, несмотря на то—или, скорѣе, именно благодаря тому, что онѣ предназначены дополнять другъ друга, вступаютъ въ рѣзкое взаимное противорѣчіе. Античное воззрѣніе, достигшее своего высшаго пункта у Аристотеля, принимаетъ опытный міръ, среди котораго мы находимся, какъ всеобъемлющее цѣлое. Фактическій міръ признается самодовлѣющимъ; исключительно изъ него стараются почерпнуть нормы, и нормы эти должны служить только для того, чтобы сообщить области опыта наибольшую ясность и доступность, требуемую нашимъ познавіемъ, и наибольшую гармонію, требуемую нашимъ стремленіемъ наслаждаться и дѣйствовать. Это непосредственно данное бытіе и дѣятельность духа, направленная только на данную дѣйствительность, исчерпываютъ собою всю область человѣческихъ стремленій: за ея предѣлами намъ нечего познавать, нечего имѣть, нечего желать. Все ограничено прочнымъ горизонтомъ дѣйствительности, такъ что фактически нѣтъ ничего необозримаго для познанія, ничего недостижимаго для нормальнаго

прогресса практической дѣятельности. Свое послѣднее метафизическое завершеніе это міросозерцаніе находитъ въ пантеизмѣ, пытающемся доказать, что міръ, какъ таковой, есть въ то же время сфера дѣятельности божественнаго начала, безостановочно и безъ остатка осуществляющагося въ немъ въ формѣ его развитія.

Строго говоря, этотъ этический эллинизмъ, достигшій своего кульминаціоннаго пункта у Аристотеля, никогда не удавалось опровергнуть; онъ до извѣстной степени навсегда остался ферментомъ жизненнаго теченія, имѣющаго своимъ источникомъ научную осторожность мышленія и энергію практической жизнерадостности. Однако возможно и даже необходимо было превзойти его, и эту задачу выполнило то направленіе, которое въ классическомъ мірѣ заложено было Платономъ и родственными ему мыслителями, а позднѣе углублено христіанскою этикой и въ то же время сдѣлано общимъ достояніемъ всей дальнѣйшей культуры.

Для новѣйшей точки зрѣнія видимый міръ не есть ничто самодовлѣющее и высшее, онъ лишь даетъ указанія вступающему въ его область духу и является переходной стадіей къ болѣе высокой дѣйствительности. Окружающее бытіе для индивидуума есть лишь та сфера, въ которой онъ фактически находится и откуда онъ въ состояніи проникнуть духовнымъ взоромъ въ сверхчувственную жизнь; въ существованіи послѣдней познаніе убѣждается, открывая опредѣленные теоретическія и практическія проблемы, которыя не могутъ быть рѣшены на почвѣ эмпирической дѣйствительности, и на удовлетворительное рѣшеніе которыхъ не даетъ возможности надѣяться даже указаніе на безграничный прогрессъ культурной жизни; такъ на примѣръ, невозможно съ достовѣрностью утверждать, что страданіе и зло когда либо исчезнутъ

изъ міра. Понятіе божества, съ этой точки зрѣнія, не совпадаютъ съ міромъ, способнымъ къ развитію; оно означаетъ идеаль дѣйствительности, къ которому личность можетъ стремиться, только оторвавшись отъ міра и поднявшись надъ нимъ. Познаніе сущности божества и сліяніе его съ собственной личностью оказывается здѣсь возможнымъ лишь благодаря теоретическому и практическому преодолѣнію міра, при чемъ послѣднее отнюдь не слѣдуетъ понимать, какъ бѣгство отъ міра или отказъ отъ работы познанія: наоборотъ, оно достигается какъ разъ познаніемъ міра, разработкой тѣхъ проблемъ, которыя міръ ставитъ передъ личностью и ея самосовершенствованіемъ. Но специфическое содержаніе этой задачи, какъ средство къ опредѣленной цѣли, снова укрѣпляетъ всѣ наиболѣе важныя позиціи аристотелевскаго міросозерцанія; сюда относятся: упорное стремленіе осуществлять свойственную человѣку, какъ таковому, энергію въ области познанія и на практикѣ, соблюденіе мѣры, исканіе прочныхъ цѣлей, пониманіе и правильная оцѣнка сущности и важности развитія; далѣе, присутствіе художественнаго чутья въ воззрѣніи на міръ и въ способахъ осуществленія отдѣльныхъ требованій, вытекающихъ изъ его сущности и общей связи; не въ меньшей степени оптимизмъ, полный радости творчества, наличность благороднаго и идеальнаго настроенія въ мышленіи и практической работѣ, высшая оцѣнка великаго и прекраснаго по сравненію съ мелкимъ и только полезнымъ; наконецъ, неуклонное стремленіе выработать моральную личность. Всякій разъ, когда повдѣйшая культурная жизнь пыталась отступить отъ перечисленныхъ здѣсь основъ, это наносило лишь ей самой ущербъ и всякій новый прогрессъ неизбѣжно оплодотворялся изъ этого первоисточника. Однако новѣйшее движеніе мысли не могло ограничиться кругозоромъ аристотелевскаго

міровоззрѣнія и главнымъ образомъ потому, что оно стремилось во всей полнотѣ исчерпать то коренное противорѣчіе, преодоленіе котораго составляетъ теоретическую и практическую жизненную задачу въ высшемъ смыслѣ этого слова; между тѣмъ греческій міръ пытался устранить эту проблему путемъ эстетической концепціи мірозданія. Новѣйшее сознаніе не могло помириться съ греческой точкой зрѣнія на зло и несчастіе, рассматривавшей эти послѣднія просто какъ непріятный фактъ, который лучше всего по возможности игнорировать. Согласно современному взгляду, въ вопросѣ объ отношеніи Бога къ міру послѣднее слово принадлежитъ не научно законченной формулѣ, какъ это думалъ Аристотель, (ибо познаніе убѣдилось въ недостижимости подобной формулы), а настроенію, обнимающему собою все наиболѣе существенное въ человѣкѣ, удовлетворяющему, стало быть, и запросы его чувства; Богъ выступаетъ здѣсь не только какъ міродержецъ и міроправитель, но и какъ верховная этическая сила, съ которой каждый отдѣльный человѣкъ можетъ стать въ непосредственное личное отношеніе. Въ то время какъ античный философъ подвергалъ рѣшительному сомнѣнію возможность любви между божествомъ и человекомъ, для современнаго воззрѣнія (несмотря на всѣ діалектическія трудности) связь между Богомъ и человекомъ именно въ понятіи любви становится дѣйствительно осязательной и несомнѣнной для людей. И съ этой точки зрѣнія, понятіе любви дѣлается также опредѣляющимъ и для всего того, что признано источникомъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ цѣлью всякой этической жизни; практическая противоположность между обоими направленіями выступить съ особенною яркостью, если мы вспомнимъ, напримѣръ, отношеніе Аристотеля къ рабству. Онъ справедливо утверждаетъ (и въ этомъ съ нимъ согласно позднѣйшее христіанство), что есть люди,

созданные для подчиненія, и рекомендуетъ благожелательное и снисходительное обращеніе съ этими «рабами отъ природы». Однако онъ не въ состояніи еще формулировать отношеніе къ нимъ, вполне согласное съ человѣческимъ достоинствомъ въ нашемъ смыслѣ этого слова: онъ оправдываетъ войну, имѣющую своей исключительною цѣлью добычу рабовъ, если только нація, противъ которой она направлена, есть нація рабовъ по природѣ. Принципъ любви, хотя бы лишь въ той формѣ, что «всѣ люди братья», совершенно чуждъ Аристотелю.

Новѣйшее пониманіе жизненнаго идеала вызвано, такимъ образомъ, какъ мы сказали, стремленіемъ возвыситься надъ идеаломъ Аристотеля. Однако послѣдній отнюдь не отрицается совсѣмъ, за нимъ не отвергается всякая цѣнность. Наоборотъ новое міросозерцаніе лишь тогда могло уяснить себѣ свой специфическій характеръ и свою специфическую цѣнность, когда оно, усвоивъ эллинскую точку зрѣнія, сумѣло оцѣнить содержаніе даннаго міра во всей его полнотѣ и научилось дѣйствовать въ духѣ этого міра, какъ членъ непосредственно данной дѣйствительности и, въ то же время, какъ носитель цѣнности. Дѣйствительно, плодотворное пониманіе и оправданіе новаго идеала міра и жизни всегда являлось и является возможнымъ лишь тамъ, гдѣ прежній идеалъ достигъ уже той высоты своего вліянія, на какую онъ вообще способенъ. Итакъ съ этой стороны аристотелизмъ представляетъ неумиращее приобрѣтеніе для духовной жизни человѣчества.

5. Среди учениковъ Аристотеля особенно выдается Теофрастъ, какъ талантливый продолжатель дѣла учителя. Рядъ естественно-научныхъ произведеній, написанныхъ самимъ учителемъ, онъ дополнилъ двумя работами по ботаникѣ и исторіей физики, кромѣ того, сохраняя вѣрность общимъ

аристотелевскимъ началамъ, но критически просвѣивая его отдѣльные выводы, онъ обработалъ многія философскія дисциплины (включая сюда и этику, къ которой относятся его «характеры», пользовавшіеся особенной популярностью). За исключеніемъ Теофраста, у остальныхъ товарищей по лицу въ ихъ специально научной дѣятельности на первый планъ все болѣе и болѣе выдвигается интересъ къ историческому моменту въ литературѣ и наукѣ. Что же касается дальнѣйшаго развитія собственно философскаго теченія, то здѣсь мало по малу совершенно сглаживается двусторонность аристотелевскаго принципа, проявляющаяся въ отношеніи всеобщаго къ частному, абстрактнаго къ эмпирическому, чистаго мышленія къ воспріятію. И какъ разъ то теченіе, которое особенно подчеркиваетъ естественное и конкретное, теченіе, самимъ Аристотелемъ введенное въ платонизмъ, какъ новый ферментъ, одержало рѣшительную побѣду надъ противоположнымъ. Сила природы, какъ таковая, стала божествомъ; понятіе активнаго разума было устранено изъ ученія о человѣческой сущности, и душа, какъ жизненная сила, была уже теперь не господствующимъ и формирующимъ началомъ въ организмѣ, но просто общимъ результатомъ взаимодействія отдѣльныхъ частей, одаренныхъ жизнью. Направленіе это уже въ началѣ третьяго столѣтія (до Р. Х.) привело—у „физика“ Стратона—къ міросозерцанію, представляющему возрожденіе іоническаго гилозоизма: богъ и міръ съ одной стороны, мышленіе и воспріятіе съ другой были слиты воедино, и всякое единичное событіе выводилось исключительно изъ принципа имманентной естественной необходимости. Возстановленіе ученія перипатетиковъ въ его первоначальномъ видѣ начинается лишь въ самомъ концѣ античной эры (со времени Андроника Родосскаго), да и то въ въ довольно узкомъ кружкѣ; около 200 г. по Р. Х.

жилъ наиболѣе талантливый его представитель, Александръ, «экзегетъ».

6. Уже въ мировоззрѣнн Стратона и др. аристотелизмъ становится переходной ступеню къ той новой формѣ спекулятивнаго мышленія, которая получила свое законченное выраженіе въ философіи стоиковъ. Послѣдняя можетъ быть характеризована, какъ органической или динамической натурализмъ и монизмъ, связывающій вещество и силу въ единомъ понятіи тѣла и растворяющій божество, какъ мыслящее и дѣйствующее начало, въ мірозданіи. Аристотелевское понятіе абсолютно-нематеріальнаго въ примѣненіи къ духу и божеству, какъ первому двигателю міра, здѣсь снова уничтожается въ угоду гилозоистическому пониманію міра. Какъ нѣкогда у Гераклита, такъ и у стоиковъ огненная міровая субстанція мыслится одновременно и физической и божественной, одаренной сознаниемъ и органически дѣйствующей міровой силой, которой сызначала присущи всѣ разумныя зародышевыя формы вещей (λόγοι σπερματικοί). Воззрѣніе, проскальзывающее порой уже у Аристотеля, что міръ есть единое въ себѣ универсальное живое существо (ср. выше гл. IV, 2.), здѣсь становится верховнымъ принципомъ строга пантеистическаго міросозерцанія. Такимъ образомъ, со стороны теоріи, стоическая система является продолженіемъ и преобразованиемъ ученія Аристотеля въ духѣ пантеизма. Со стороны этики, она обнаруживаетъ историческую преемственную связь со школою циниковъ. Здѣсь она рисуетъ обратную сторону того свѣтлаго, жизнерадостнаго образа этически совершенной личности, который былъ очерченъ Аристотелемъ. У стоиковъ уже замѣтно обнаруживаетъ свою силу признаніе глубокихъ тѣневыхъ сторонъ бытія и тѣхъ трудностей, которыя стоятъ на пути къ дѣйствительному идеалу личности. Противорѣчіе, опредѣляющее собою основныя идеи стоической этики, не

есть еще, строго говоря, противоположность добра и зла,—это противоположность хорошаго и дурного, совпадающихъ, по воззрѣнiямъ стоиковъ, съ мудрымъ и неразумнымъ. Высшее счастье отвергается съ полной рѣшительностью. Высшею цѣлью существованiя признается добродѣтель въ смыслѣ жизни, сообразной съ природой, т. е. согласованiе жизненнаго уклада личности съ полновластнымъ закономъ природы, который въ то же время противостоитъ единичной человѣческой волѣ, какъ воля божественная. Въ извѣстномъ смыслѣ однако аристотелевскiй идеалъ получилъ здѣсь еще болѣе рѣзкое и даже преувеличенное выраженiе, такъ какъ мораль считается невысказанной безъ фундамента, въ видѣ строго логическаго и теоретическаго построения, и даже вообще безъ монистическаго мировоззрѣнiя. Однако сущность самой этической жизни понимается теперь совершенно иначе; въ противоположность Аристотелю, стоики опредѣляютъ ее не только, какъ познанiе мирового закона, но и какъ утвержденiе въ себѣ чувства внутренней свободы. Эта идея переносится съ периферiи въ самый центръ мирозерцанiя: внутренняя свобода, какъ способность личнаго самоопредѣленiя, должна неуклонно отстаивать себя даже вопреки естественному ходу мирового процесса. вмѣстѣ съ тѣмъ стоицизмъ ставитъ чисто практическiй принципъ на мѣсто теоретическаго участiя въ жизни; его завѣтъ—совершенное выполненiе долга на почвѣ этического настроенiя, которымъ вполне обладаетъ лишь мудрецъ (*σπουδαῖος*), свободно и автономно противопоставляющiй свою непоколебимость (*αταρακσίω*) смѣнѣ жизненныхъ условiй. Передъ лицомъ этой задачи то, что Аристотель считалъ высшимъ благомъ, для стоиковъ есть лишь преимущество наиболѣе выдающихся обыденныхъ людей; для мудреца этого мало, ибо онъ призванъ какъ разъ преодолѣть всякiя страданiя и непрiятныя ощуще-

нія. Сущность всеобщей любви къ человѣчеству уже гораздо ближе стоической этикѣ, нежели Аристотелю. По крайней мѣрѣ стоицизмъ въ теоріи признавалъ равное право всѣхъ людей на истинно человѣческое существованіе, вступая даже при этомъ въ противорѣчіе съ обычнымъ въ то время приниженіемъ „варваровъ“ по сравненію съ эллинами. Но такъ какъ принципъ атараксіи исключалъ правильную оцѣнку многихъ аффектовъ, прекрасно анализированныхъ уже Аристотелемъ, въ особенности состраданія, то этотъ теоретическій взглядъ не могъ оказать замѣтнаго вліянія на жизненную практику стоиковъ.

Въ полномъ противорѣчій къ морали стоиковъ стоитъ мораль эпикурейцевъ. Послѣдніе имѣютъ общій съ Аристотелемъ принципъ эвдэмоніи, основанной на теоретическомъ пониманіи міровой связи и благопріятствуемой счастливыми внѣшними условіями; сюда же относится ихъ проповѣдь жизни, проникнутой терпимымъ и благожелательнымъ отношеніемъ къ людямъ и особенно отличающейся воспримчивостью къ дружбѣ. Но въ то время какъ для перипатетиковъ теоретическое умозрѣніе всегда оставалось высшимъ благомъ, для эпикурейцевъ оно есть лишь средство къ цѣли, лежащей внѣ его: освобождая людей отъ предрасудковъ, отъ тревожныхъ представленій суевѣрія и народной религіи, оно должно устранять тѣ препятствія, которыя мѣшаютъ спокойно наслаждаться разумно организованнымъ довольствомъ и удобствами жизни; съ другой стороны, оно должно охранять отъ чрезмѣрной оцѣнки всего того, что способно нарушить душевное равновѣсіе. Сюда причисляются такія блага, какъ патріотизмъ, брачная жизнь и вообще все, занимающее слишкомъ высокое мѣсто въ душѣ человѣка благодаря, якобы, преувеличенному представленію о чувствѣ чести и достоинствѣ мужчины. Между эпикурейской и стоической крайностью въ

оцѣнокъ практической жизни аристотелевскія воззрѣнія оказывались въ невыгодномъ положеніи чего то промежуточнаго, и потому слишкомъ часто ступшеывались то передъ одной, то передъ другою враждующей партіей.

7. Еще сильнѣе ученіе Аристотеля было оттѣснено въ сторону, когда возникъ неоплатонизмъ, въ которомъ эллинское міросозерцаніе снова нашло себѣ мощное и самобытное воплощеніе въ борьбѣ съ распространявшимся христіанствомъ и въ то же время подъ его значительнымъ вліяніемъ. Сущность неоплатонической мудрости стоитъ въ связи съ духовными потребностями, пробужденными еще Платономъ и пифагорейцами, но лишь въ первомъ столѣтіи по Р. Х. получившими преобладаніе какъ среди образованныхъ слоевъ, такъ и среди широкихъ народныхъ массъ; это—стремленіе сбросить съ себя иго земной дѣйствительности, освободиться отъ міра и времени и—какъ средство къ этому—добиться духовнаго просвѣтленія. Метафизика неплатонизма построена на преувеличеніи Платоновскаго противорѣчія между міромъ и высшимъ сверхчувственнымъ существомъ, Богомъ, или „Первично-единымъ“. Божественная сущность (по ученію неоплатониковъ) вслѣдствіе своего абсолютнаго превосходства надъ всѣмъ земнымъ не можетъ быть вообще выражена человѣческимъ познаніемъ ни въ какихъ опредѣленныхъ понятіяхъ. Но въ своей творческой дѣятельности она проявляется въ рядѣ излученій (эманаций), которыя и образуютъ видимый міръ съ его послѣдовательной лѣстницей нисходящихъ ступеней совершенства. Одною изъ послѣднихъ является душа, представляющая посредствующее звено между сверхчувственнымъ міромъ и міромъ явленій. Она обладаетъ способностью свободно стремиться или вверхъ, къ „духу“, міру идей, или же внизъ, къ матеріальному; въ первомъ случаѣ она возвращается къ блаженству своего сверх-

земного происхожденія, во второмъ заглушается чувственностью, погрязаетъ въ порокахъ и злѣ. Изъ тѣхъ двухъ сторонъ, которыми характеризуется аристотелевское представленіе о матеріи, какъ предвѣчно одаренной стремленіемъ къ формѣ и въ то же время противящейся дѣятельности формирующаго принципа, неоплатоники подчеркиваютъ исключительно вторую сторону; матерія для нихъ по самому существу своему есть носительница несовершенства, зла, дурного въ мірѣ, тотъ принципъ, отъ котораго душа должна отрѣшиться въ тяжелой борьбѣ, чтобы воспарить вверхъ. Тѣмъ не менѣе неоплатонизмъ имѣетъ существенную черту, общую съ ученіемъ Аристотеля; это — интеллектуализмъ: духовное бытіе имѣетъ свою сущность въ чистомъ мышленіи и должно, насколько это для него достижимо, снова вернуться къ своему первичному состоянію. Обще также обоимъ направленіямъ подчиненіе человѣка идеѣ всеобщаго и отождествленіе счастья и дѣятельности. Но у неоплатониковъ въ противоположность Аристотелю все это тяготѣетъ къ религіи: не данную дѣйствительность, а сверхчувственный міръ слѣдуетъ охватить познаніемъ и всѣмъ своимъ существомъ, что въ полной мѣрѣ можетъ, разумѣется, удался лишь немногимъ избраннымъ личностямъ. Путь къ этой цѣли ведетъ, правда, черезъ практическую жизнь и нравственную дѣятельность, но онъ заканчивается чисто внутреннимъ движеніемъ духа, полною сосредоточенностью въ самомъ себѣ, подготовляющею къ мистическому переживанію высшаго, къ полному сліянію съ божествомъ. Практическая дѣятельность является менѣе цѣнной по сравненію съ мышленіемъ, ведущимъ къ безконечному; сущность послѣдняго, по мнѣнію Плотина, главнаго представителя всей школы, состоитъ не въ чистомъ синтезѣ абстрактныхъ понятій, какъ училъ Аристотель, а въ переработкѣ содержанія, связаннаго съ интенсивной дѣятель-

ностью чувства. Граница между природой и духомъ представлялась неоплатониками недостаточно рѣзко и даже умышленно стиралась, такъ какъ самую природу они считали одухотворенной, полной таинственныхъ силъ.

8. Первоначальное христіанство стоитъ къ ученію Аристотеля приблизительно въ такомъ же противорѣчii, какъ и неоплатонизмъ. Христіанство, подобно неоплатонизму (вѣдь именно христіанствомъ были обусловлены и опредѣлены наиболѣе существенныя позиціи неоплатониковъ), исходитъ изъ противопоставленія міра и небснаго начала и еще болѣе рѣшительно настаиваетъ на убѣжденіи, что Богъ доступенъ не теоретическому познанію, но лишь дѣятельному чувству. Отсюда же рождается стремленіе, оставивъ въ сторонѣ объективный ходъ вещей, преобразовать свой духъ, поставить его въ прямую связь съ Верховнымъ Существомъ, въ непосредственное общеніе съ нимъ. Вышнее имѣетъ здѣсь вообще значеніе и цѣнность лишь постольку, поскольку оно отражается внутри. Христіанству и неоплатонизму обща также совершенно неаристотелевская идея, что Богъ не только опредѣляющее и движущее начало мірового порядка, но въ то же время верховный идеаль, къ которому человѣкъ, или по крайней мѣрѣ часть людей, приближается, поднимаясь надъ міромъ. И въ христіанствѣ преобладаетъ поэтому мистическая черта надъ методическимъ познаніемъ; прошло довольно много времени, прежде чѣмъ христіанскія поколѣнія научились цѣнить по достоинству и осуществлять на свой ладъ идею Аристотеля о гармоническомъ развитіи обѣихъ указанныхъ сторонъ человѣческаго духа въ предѣлахъ земной жизни и земныхъ цѣлей.

Но, несмотря на общее сходство христіанства и неоплатонизма, тѣ черты, которыя различаютъ ихъ, еще болѣе увеличиваютъ противоположность между христіанствомъ и міровоззрѣніемъ Аристотеля. Хри-

стіанство первоначально отказывается и отъ абстрактно-діалектическаго познанія, необходимость котораго стала для него несомнѣнной лишь впоследствии. Высшее благо (святость) достижимо не только для меньшинства избранныхъ, но также и для дѣтей духомъ. Вообще слабое и жалкое окруженіе здѣсь такимъ вниманіемъ, какое корректному перипатетику показалось бы просто недостойнымъ. Высшее достоинство и заслуга для христіанина есть любовь, понимаемая въ смыслѣ, далеко выходящемъ за предѣлы аристотелевской благожелательности. Во главѣ всего стоятъ не проблемы о природѣ, государствѣ и античной этикѣ, а внутреннія потребности духа и сердца въ любви, вѣрѣ, надеждѣ и совѣсти. Проблемой вообще является теперь не то, что разумокъ открываетъ и анализируетъ во внѣшнемъ или внутреннемъ мірѣ, а то, что жизнь чувства и воли присоединяетъ къ испытанному уже, какъ новые факты.

9. Не случайно поэтому въ первые вѣка христіанства прогрессъ познанія и практики, и даже самихъ религіозныхъ воззрѣній, совершался главнымъ образомъ подъ вліяніемъ неоплатониковъ, къ Аристотелю же обращались лишь постольку, поскольку необходимо было пройти школу логическаго мышленія. Это была эпоха, которая лучше всего можетъ быть охарактеризована указаніемъ на такихъ ея дѣятелей, какъ Августинъ. Для послѣдняго вѣра въ сверхчувственное есть прежде всего сила и дѣло, рѣшеніе воли, вытекающее изъ самого существа личности; вѣра, конечно, позволяетъ знанію доказывать и укрѣплять достовѣрность ея содержанія, но она не чувствуетъ необходимости намѣренно искать такого подтвержденія. Однако въ каждой религіи, по мѣрѣ ея развитія, вырастаетъ потребность, не довольствуясь воздѣйствіемъ на волю, опереться на научные аргументы. Мало по малу, — особенно въ періодъ, наступившій

послѣ крестовыхъ походовъ, подъ вліяніемъ которыхъ духовный горизонтъ Европы значительно расширился, — церковь почувствовала необходимость располагать прочной и законченной философскою системою, могущею служить ея цѣлямъ. Такая система и была найдена въ философски-теологическихъ построєніяхъ средневѣковой схоластики. Правда, существенное содержаніе церковныхъ догмъ считалось „сверхразумнымъ“ и потому не было предметомъ теоретическаго обоснованія; однако уже самая формулировка этихъ догмъ требовала извѣстныхъ логическихъ и діалектическихъ навыковъ. Кромѣ того въ ихъ времена господствовалъ взглядъ, что „сверхразумность“ догмъ (основанныхъ на откровеніи) исключаетъ лишь возможность ихъ естественнаго возникновенія въ разумѣ, но отнюдь не возможность ихъ пониманія; мыслимы, слѣдовательно, и доказательства догмъ при помощи философскихъ ученій, въ своей сущности и содержаніи опредѣляемыхъ природою разума. Одновременно съ усиленіемъ указанной потребности возродился интересъ къ трудамъ Аристотеля; послѣдніе снова начали изучаться и содержаніе ихъ преимущественно въ двухъ отношеніяхъ оказало услугу новымъ научно-религіознымъ запросамъ. Схоластика, принимавшая все болѣе и болѣе интеллектуалистическій характеръ, почерпнула у Аристотеля ученіе о божествѣ, которое оказалось возможнымъ истолковать и развить въ спеціально теистическомъ духѣ. Кромѣ того Аристотель же далъ схолистикѣ понятіе міра и природы, которое легко было согласовать съ религіознымъ міровоззрѣніемъ и подчинить послѣднему. Разъ Богъ разсматривается, какъ послѣдняя причина и цѣль природы, „то, съ этой точки зрѣнія, сама природа является лишь лѣстницею матеріальныхъ и живыхъ формъ, которыя зависятъ отъ божественной цѣли, ею приводятъ въ движеніе, въ

ней обрѣтають свое совершенство“ \*). Включивъ это понятіе природы въ систему церковныхъ ученій, такіе дѣятели церкви, какъ Альбертъ Великій и Тома Аквинскій, впервые сообщили религіозному міровоззрѣнію внутреннее единство и формальную законченность. Царство Божіе, съ одной стороны, и царство природы, съ другой, приведены были здѣсь въ единую великую связь и рассматривались подъ общимъ угломъ зрѣнія развитія. Вселенная оказалась теперь лишь подготовительною ступенью къ „царству милости“; жизнь человѣка, возникающая естественно въ царствѣ природы, разъ взоръ человѣческій проникъ въ міръ сверхчувственнаго, нашла свое дѣйствительное призваніе въ дальнѣйшемъ развитіи и стремленіи къ этому сверхчувственному, куда ее ведетъ церковь при помощи своихъ ученій и своей іерархіи. Дальнѣйшимъ совершенствованіемъ и увѣнчаніемъ естественныхъ добродѣтелей являются, какъ это указывали уже Платонъ и Аристотель, духовныя добродѣтели вѣры, любви и надежды.

Итакъ, возродившаяся потребность познанія, находясь первое время въ неразрывной связи съ церковно-догматическими задачами, удовлетворялась изученіемъ и толкованіемъ трудовъ Аристотеля. Но еще значительно раньше, нежели на Западѣ, ученіе перипатетиковъ получило новое признаніе и распространеніе на Востокѣ, при чемъ здѣсь интересъ къ нему уже съ самаго начала гораздо менѣе обуславливался церковно-догматическими потребностями. На Востокѣ вліяніе аристотелизма сказалось сильнѣе всего въ развитіи естественныхъ наукъ и потому могло расчистить болѣе широкій путь для самостоятельныхъ научныхъ стремленій, чѣмъ это на первое время имѣло мѣсто въ христіанскомъ мірѣ. Съ Востока и христіанскій Западъ

---

\*) K. F i s c h e r. Einleitung in die Geschichte der neueren Philosophie, 4 A. стр. 68. Есть русскій переводъ.

впервые получилъ творенія греческихъ философовъ (сначала въ латинскомъ переводѣ съ арабскаго) вмѣстѣ съ примыкающими къ нимъ ученіями такихъ писателей, какъ Авиценна и Аверроэсъ, стоявшими совершенно внѣ круга церковныхъ интересовъ. Благодаря арабскому вліянію, самостоятельный научный интересъ проснулся и на западѣ, при чемъ однако здѣсь господствовало непоколебимое убѣжденіе, что въ трудахъ Аристотеля (особенно, если присоединить къ нимъ еще Галена и нѣкоторыхъ другихъ античныхъ ученыхъ) научное познаніе какъ по содержанію, такъ и по формѣ достигло полной законченности и совершенства. Только французсканецъ Роджеръ Бэконъ (XIII столѣтіе) и, можетъ быть, нѣкоторые другіе, менѣе извѣстные, писатели имѣли на этотъ предметъ болѣе широкіе взгляды, но не получили замѣтнаго вліянія на современниковъ. Такимъ образомъ, вплоть до XIV столѣтія научная работа во всѣхъ областяхъ строго придерживалась традицій Аристотеля.

10. Въ XIV вѣкѣ освобожденіе отъ этого авторитета начинаетъ мало по малу обнаруживаться въ предѣлахъ самой схоластики; отбрасывается аристотелевскій интеллектуализмъ, который у Томы Аквинскаго достигъ высшей точки своего вліянія. Философское разсмотрѣніе вопросовъ, возбужденныхъ догматикой, стараются теперь снова построить на болѣе глубокомъ изслѣдованіи индивидуальной волевой дѣятельности и сущности человѣческой свободы. Новую, совершенно уже антисхоластическую теорію познанія основалъ В. Оккамъ. Онъ разсматривалъ понятія, не какъ „формы“ и законы, дѣйствующие въ самихъ вещахъ, а какъ ихъ субъективныя „отраженія“. Конечнымъ результатомъ этого новаго направленія было полное отдѣленіе области вѣры отъ области знанія; была допущена „двойкая истина“, и научное изслѣдованіе получило возможность вести свою работу, не при-

способляясь къ церковнымъ ученіямъ. На ряду съ этимъ теченіемъ въ рамкахъ самой церкви усиливалось признаніе свѣтской точки зрѣнія на задачи личности, государства, науки; возникло новое міросозерпаніе, съ юношескимъ пыломъ разработанное эпохой Возрожденія, и породившее затѣмъ тенденціи гуманизма и реформаціи. Аристотель долженъ былъ уступить дорогу другимъ авторамъ классической древности, въ особенности Платону; вмѣстѣ съ тѣмъ свѣтская культура, вытѣснивъ среди западно-европейскихъ народовъ духовную, уничтожила однородность послѣдней и санкціонировала индивидуальныя различія отдѣльныхъ націй. Параллельно съ этимъ усиливалось самосознаніе личности въ противовѣсъ традиціоннымъ авторитетамъ церкви и государства, росла потребность въ новыхъ или, скорѣе, обновленныхъ источникахъ непосредственнаго благочестія и богопознанія, а вмѣстѣ съ нею потребность въ новыхъ путяхъ для отысканія непосредственно очевидныхъ основъ науки и, въ особенности, потребность самостоятельно изслѣдовать истинную сущность природы, не довольствуясь болѣе аристотелевскою системою понятій. Требовались новыя наблюденія природы при помощи новыхъ методовъ. Правда, это послѣднее стремленіе до начала XVII вѣка оставалось очень смутнымъ и приводило лишь къ неувѣреннымъ, безсистемнымъ попыткамъ, такъ какъ надежнаго метода для дѣйствительнаго обоснованія естественной науки какъ разъ именно и не хватало. Эти новыя потребности временно были удовлетворены рядомъ оригинальныхъ метафизическихъ и теософическихъ умозрѣній, при чемъ послѣднія въ обработкѣ отдѣльныхъ частей, по крайней мѣрѣ съ формальной стороны, опять таки придерживались системы понятій, установленной Аристотелемъ и схоластиками. Это можно сказать даже о наиболѣе выдающихся представителяхъ новаго направленія,

Николаѣ Кузанскомъ и Джордано Бруно, хотя послѣдній, основываясь уже на коперниковской космологіи, создалъ метафизическую теорію вселенной въ духѣ пантеизма, полного возвышеннаго настроеніе, проникнутаго сознаниемъ безконечности міра. Однако, на ряду съ этимъ, схоластика, пользуясь своимъ широкимъ и интенсивнымъ вплиніемъ на школьное обученіе, упроченнымъ тысячелѣтней традиціей, умѣла поддерживать и распространять аристотелевскія воззрѣнія; специалистъ безъ труда можетъ замѣтить вплиніе послѣднихъ въ трудахъ родоначальниковъ новѣйшей философіи: Декарта, Гоббса, Бэкона. Даже протестантизмъ, не желавшій имѣть ничего общаго со схоластикой, первое время вынужденъ былъ при разработкѣ своихъ принциповъ слѣдовать аристотелевскимъ понятіямъ, особенно психологическимъ. И все же торжество реформаціи означаетъ пораженіе аристотелизма въ религіозной сферѣ, такъ какъ именно реформація окончательно сломила господство интеллектуализма въ этой области. Непосредственно за указанной эпохой слѣдовалъ періодъ окончательнаго освобожденія отъ аристотелевскаго научнаго метода, періодъ основанія новой космологіи и механики Коперникомъ, Галилеемъ, Кеплеромъ, Ньютономъ. Исслѣдованія этихъ ученыхъ, открывшія новую эпоху въ развитіи научной мысли, устранили аристотелевскую теорію субстанцій и качествъ, выдвинувъ на ея мѣсто представленіе естественнаго процесса, какъ результата дѣйствія силъ, свойства которыхъ съ количественной стороны не только могутъ быть поняты, но и вычислены изъ совмѣстнаго дѣйствія определеннаго количества измѣримыхъ факторовъ. Когда было дознано, что всѣ міровыя тѣла строго ограничены въ пространствѣ, исчезло специфическое различіе между землею и областью небесныхъ свѣтилъ. Динамическое воззрѣніе на внутреннюю связь природы уступило мѣсто ея дѣйствительному изслѣдо-

ванію при помощи эксперимента и вновь народившагося индуктивнаго метода, краснорѣчивымъ и успѣшнымъ защитникомъ котораго со стороны философіи выступилъ Бэконъ. Томасъ Гоббсъ съ этой же точки зрѣнія попытался развить единое міросозерцаніе, основывающееся не на теологіи, а на механическихъ принципахъ и ученіи о субъективности воспріятія. Однако наиболѣе плодотворной по своимъ результатамъ оказалась новая спиритуалистическая теорія познанія и метафизика, основанная Рене Декартомъ на почвѣ математики, механики и философіи. Въ замкнутыхъ кругахъ специфически церковнаго образованія аристотелизмъ продолжаетъ еще существовать и до нашихъ дней; какъ руководящій факторъ научнаго познанія, онъ утратилъ свое значеніе со времени указаннаго періода. Но именно поэтому въ настоящее время легче, чѣмъ когда либо, воздать этой философской системѣ то, что принадлежитъ ей по праву, т. е. дать ей объективную оцѣнку, отдѣлать въ ея содержаніи и проникающемъ ее общемъ духѣ преходящее отъ вѣчныхъ пріобрѣтеній разума; эту задачу и старались мы положить въ основу настоящаго изложенія.

---