

Всехлепные Женские Курсы.

D 71
406

История Императорских

секции



Проф. М. Каринского

Уздание О. Крестниковой.

1884-85 г.

Петербург.

Лит



Р. 33-077



2005347237

Введение

Разсматривая, какъ свои собственные дѣйствія, такъ и дѣйствія слугныхъ съ нами людей, мы относимся къ нимъ иначе, чѣмъ къ дѣйствіямъ или явленіямъ природы. Это различіе нашего отношенія обусловливается самимъ характеромъ дѣятвій чловѣка, какъ существа разумнаго и свободнаго. Приснавъ за чловѣкомъ это преимущество, отличающее его отъ остальныхъ существъ, мы считаемъ себя въ правѣ прилагать къ его дѣятвности особую оцѣнку, мы подвергаемъ ее одобренію или порицанію. Но одобрять или порицать дѣятвія можно только подъ тѣмъ условіемъ, что предполагается существованіе нормъ, обязанностей или правъ, исполненіе которыхъ заслуживаетъ одобренія, нарушеніе же — порицанія. Стало бы понятно, что значитъ одобренія или порицанія чловѣческихъ дѣятвій? предполагается существованіе убѣжденія, что для чловѣка есть нечто обязательное. Все, что мы считаемъ обязательнымъ, можно выдѣлать съ Кантомъ раздѣлить на два разряда: на условное и на обязательное безусловно. Если дѣятвие, которое мы считаемъ обязательнымъ, признается нами таковымъ не въ силу своей внутренней природы, а въ силу той или другой внешней цѣли по отношенію къ самому дѣятвию.

условием которой только оно заслуживает одобрения или порицания, — это такого рода обязанность быть условной; если же действие заслуживает одобрения или порицания по самому своему характеру, без всякого отношения к вытекающим ему результатам, то мы назовем его обязанностью безусловной.

Появляясь то и другое примиторами: мы можем не дообратить того, что человек направляет свои силы известным образом, не одобряя потому, что это напряжение сил может сопровождаться вредными для его здоровья последствиями; в этом случае напряжение сил употребляется не само по себе, а по отношению к вытекающей ему цели — сохранению здоровья. Если же мы предположим, что эта цель будет устранена, что известное напряжение сил не будет сопровождаться разрушением здоровья, или, что здоровье для данного лица не важно, тогда исчезнет и право на порицание или на похвалу за такое или иное пользование силами. Ясно, что в приведенном примиторе речь идет об обязанности условной.

Теперь возмем другой примитор: мы признаем обязательным не похищать чужой собственности; здесь нет внятного действия сиюмгновенно, мы признаем честное отношение к чужой собственности одобрительным без отношения к вытекающим результатам. Это не означает, конечно, того, чтобы подобного рода действия, считаемые нами безусловно обязательными, в нашей действительной жизни подлежали не только для себя цели внятного действия,

чтобы мы совершенно не руководствовались при них
сторонними мотивами, влияющими на самый
характер действия. И при совершении их человек
может руководствоваться сторонними соображения-
ми, например теми, что приобретение чужой собствен-
ности или иной выгоды очень выгодно обществу,
нашему, обществу, или же, которое для него по чему-
либо выгодно и что следовательно подобного рода
преступление окажется вредным для его практи-
ческих целей. Воздерживаясь от преступления, он
может руководствоваться и такими соображения-
ми, что в будущей жизни повлечет за него на-
казание. Но несмотря на все эти соображения, от-
носящиеся к внешним целям, обязанность не
покидать все таки останется обязанностью бес-
цельною, так как, если мы пойдемся, отря-
сываясь от названных целей, если предположим,
что наказание будет скрыто от общества, не будет
указано на виновника, далее не будет иметь значе-
ния для будущей жизни, — то все таки внутреннее
самое останется сознание, что наказание это
не хорошее. Одно это сознание может не осмивать
наших чувственных наклонностей, но оно все таки
останется и будет свидетельствовать, что совер-
шенное действие по нашему сознанию считалось
нами по себе одобряемым, другие же неодобряе-
мыми.

Совокупность действий, признаваемых обязан-
ными по самому их характеру, называется
моральными действиями. Это действие, которое

ней непосредственно извлекает человека в соответствии данного постулата с абсолютными требованиями нравственности, есть нравственное суждение. Попытка формулировать требования этого суждения, представлять в совокупности весь безусловный предубежденный миф отъ человека обязанностью дает то, что мы называем нравственным идеалом или нравственным законом.

Учение этой нравственный закон человекскому сознанию, разлагаясь в процессе, как его самого, так и всякого явления этой области, показывает значение этой явления, все это составляет содержание этики. —

История этики, конечно, будет историей существующих взглядов различных на явления нравственной области.

История этики предполагается таким образом не только возможность, но и существование различных взглядов на нравственную область. Между тем мы привыкли думать (и вносить справедливо), что мы в глазах явления человеческого сознания наиболее общим, наиболее сознательным является признавать явления, относящиеся к требованиям нравственного суждения. У нас тут факт, что человек на нравственные обязанности смотрит, как на безусловные, что он считает их одинаково обязательными для всех людей. Этот факт показывает, что человек не может не быть убежденным в том, что для всего че-

любительства существуют, нравственные требования.
Как же в таком случае возможно
различие нравственных взглядов, составляю-
щее предположение этики? Чтобы разъяснить
это кажущееся противоречие, припомним, что
история этики представляет историю научного
сознания в отношении к явлениям нрав-
ственной жизни; истинностью взглядов, сто-
дательство, может здесь зависеть от двух
причин: от самой истинности явлений
нравственной области, или от различия ус-
ловий научного сознания этики явлений. В на-
учке этика существует и то, и другое. Нрав-
ственное чувство, как и всякое другое чув-
ство человека есть реакция на те или иные
организмы на то или другие воздействия,
или самими центральными и действиями,
или самими совершающимися. Но реакция возможна
только в том случае, когда есть на что
реagirовать: если нет той или иной
факторы, которые вызывают реакцию, то хотя
бы способность реаagirовать относилась к консти-
туции человеческого духа, тем не менее эта
способность останется не осуществляемой.
Нравственное сознание может возводить свой
голос по отношению ко всякого рода явлениям
личной, семейной и общественной жизни. Предпо-
ложим теперь, что жизнь личная, семейная, об-
щественная налаживается в гармоничном состоя-
нии; при этом человек только сравнительно не-

значительное количество прошлых явлений в
состоянии будет возбуждать нравственное чувство;
почему и реакция пошлится наиболее прощая.
Для мизь, находящаяся на такой низкой ступени
общего развития, внешия требования нравственна-
го чувства останутся неощущательными, не
смотря на то, что естественней, возмозноеть
реагировать на более сложные явления у динь
мизь все таки будет существовать. Сверхтого
нравственное чувство не только существует бо-
о-божь со всеми другими явлениями человеческой
природы, но часто оно должно даже стоять сь
ними в антагонизмъ. Такъ напр., чувства эго-
истическия, именно чувства самосохраненія, не-
обходимы въ интересахъ сохраненія жизни че-
ловческой влзаеть сь цткою естественною дружию
эгоистическия чувства, часто развиваются въ у-
щербъ нравственному чувству: условия семейной
или общественной жизни часто естественную
особому развитию той или другой естество эгои-
стическия чувства, не допускающему высшаго
развитія нравственного чувства такъ, что по об-
щимъ историческимъ условиямъ оно должно бы-
ло бы развиваться. Мизь отъитъ являющийся на
мизь не во всей полнотѣ даннаго нравствен-
ной жизни, почему и оказывается невозможнымъ
ея полное научное сознание. Но не только эта
скудость нравственной жизни бываетъ причи-
ной отсутствія полного научнаго сознания
ея требований но и особия условия того, что мизь

называемый научным сознанием. Мы привыкли думать, что могут существовать вне нас предметы, которые остаются нами все неизменными; но нам кажется затруднительным мыслить, что явления внешнего мира, нами воспринимаемые, тем не менее не достигают нашего сознания; а между тем человек, рассматривая предмет, может не заметить в нем тех или других сторон, пока на эти стороны не будет обращено его особенное внимание. Еще более, по-видимому, странно, что явления, отнесенные к неведомой жизни человека, его субъективные чувства могут существовать в нем и тем не менее не достаточно сознаваться им. Однако весьма возможно и это. Когда в душе человека сильно преобладает одно какое либо чувство, под влиянием которого он совершает известные действия, он, конечно, не затрудняется выразить мотив, руководивший им. Но если в нем одновременно существует много мелких мотивов, он затрудняется объяснить, почему он поступил так, а не иначе, и ^{он} даст лишь общее сведение о самом себе. Вот почему многие автобиографии бывают малыми; их неясность не происходит только оттого, что авторы хотят дать о себе более высокое понятие, но и вследствие того, что самонаблюдение есть дго-

10.
ло чрезвычайно трудное и поэтому бесосновательно обращает внимание на одну сторону бытия, чем на другую, следовательно оно является взглядом небытийным, односторонним; и на это, насколько так же взгляд и является притяжением считается посылкой объяснения сражия, оно несомненно совершено. Таким образом и при существовании и достаточном развитии нравственного сознания, наша рефлексия, наше сознательное внимание может вовсе не замечать и не брать в расчет некий бытийный наш сущности, или брать их в том или другом односторонности. Но научное сознание далее и не есть только непосредственное сознание и передача фактов нравственной жизни; оно обязано формулировать нравственные требования, систематизировать нравственные явления. И тогда бытие возможно разнообразие взглядов на сколько развитие способности суждения суживать есть дело времени, на сколько суждение может вести при разнообразии приемов к разнообразным результатам. Но задача этики не ограничивается простыми формулированием нравственных законов; этика должна объявить происхождение нравственной жизни, она должна объявить ее значение; здесь еще раз оказывается широкая возможность для разнообразия этических взглядов.

цовъ и мимическихъ матерiаловъ.

Въ каждаго изъ периодовъ существуетъ огромное количество различныхъ этическихъ взглядовъ; это разнообразие такъ велико, что охватить его во всей его цѣлости нельзя. Но для исторiи этики въ этосизмъ и новый нуредв. Великъ идетъ о развитiи научнаго сознания, то только такъ различные научные взгляды должны войти въ исторiю этики, въ которой самъ собой прогрессъ научнаго сознания, въ которой или формулированы требованiя, или которыми дается въ исому поводъ, словомъ, зрѣе только то можетъ занять место, что служитъ въ более центральному раздѣленiю вопросовъ, касающихся нравственной жизни.

Въ курсѣ ментальной эда мы устанавливаемъ преимущественно вниманiе на исторiю этики. Что же касается исторiи другихъ философскихъ наукъ, занимающихся рассматриванiемъ другихъ философскихъ вопросовъ, именно: 1) вопросовъ о бытiи, понимаемомъ въ его цѣломъ / истинности / и 2) вопросовъ о познанiи / истина / то мы коснемся ихъ на столько, на сколько это понадобится для раздѣленiя главнаго предмета. —

Характеристика нравственного состоя-
ния греческого народа древнейшей по-
эмы по подмаму Гомера „Илиада“ и „Одис-
сея“.

Историю греческой поэтики мы начнем с рассмотрения древнейшего литературного памятника греческого народа, с поэмы Гомера „Илиады“ и „Одиссеи“. В этих произведениях мы не видим еще того, что мы называем поэтикой, сознательно взглядов на нравственную жизнь; в них нет и поэтики так или иначе обделенных явлений нравственной области; в них нет даже простого формулирования тех или других нравственных требований. Поэт хочет быть вполне объективным: рисующая жизнь греческого народа, он хочет представить его перед глазами читателей таким образом, чтобы самым лучшим в то же время совершенно закрытым, отставленным в сторону; если полная объективность ему не всегда удается и инстинктами подсказывает ему собственное мнение, то это случается очень не часто, не часто по крайней мере, высказывается мнение поэта прямо. Можно быть, пожалуй, и поэтикой, что не смотря на вышеуказанное в этих подмамах даже простого формулирования нравственных требований, мы все таки с них начинаем наш обзор. Однако не трудно доказать, что эти произведения Гомера читают для нас громадное

значение. Они представляють собой исходный пункт, с которого только могло начаться развитие Атики. Атика предполагает уже развитие нравственной жизни; это нравственное развитие в самых широких чертах и представляють нами две великия подлы Гомера. Об этой подлы зрения оны особенно ценны еще и потому, что и во времена позднейших, Ближних к Гомеру, мы не имеем такого отнесения греческой жизни, такой широкой картины семейной, общественной и политической жизни. Рисуемая Гомером картина жизни греков является для нас поэтому историческим не только для времени самого подлы, историческим, представляющим жизнь того времени, но также проливает свет на многие явления последующих эпох, становится и для них ценным историческим. Но подлы Гомера важны для нас не только потому, что разъясняют исходный пункт для греческой Атики. Гудогосударственный гений Гомера был так велик, что его подлы сглотали в подлинном смысле действительный греческой нации; на них воспитывалось юношество, им передавали о себе чужды, читали их на олимпийских играх, читали и в частной жизни; оны производили такими образом огромное впечатление на человека в течении всей его жизни, так что все развитие греческой жизни совершалось не без влияния Атики подлы. Влияние это должно было про-

Человѣкъ смотритъ на подобныя ему существа,
 на людей не только, какъ на существа нрав-
 ственныя; они даны въ его непосредственное
 чувственное воспріятіи, они связаны съ
 ними органическими отношеніями дру-
 жескими или враждебными, которыя
 только дополняютъ всеставленное чело-
 вѣкомъ представленіе о существахъ ему
 подобныхъ, а ни въ какомъ случаѣ не на-
 близляютъ его къ нимъ. ~~Тогда~~ ~~Тогда~~
 мы можемъ сказать и о его представленіи о
 Божествѣ. Хотя Божество не дано въ чув-
 ственномъ опытѣ челоѣка, хотя оно не
 связано съ нимъ такими отношеніями
 и фактами, которые подлежатъ въ выш-
 нему воспріятію, но челоѣкъ уже съ са-
 мого ранняго времени привыкъ думать, что
 существующее не ограничивается тѣмъ,
 что подлежитъ чувственному воспріятію;
 съ другой стороны, самые факты воспріятія
 часто принуждаютъ его признавать
 существованіе предметовъ, невоспріятныхъ
 тѣмъ воспріятію. Подъимому Божество
 представляется челоѣку и какъ посту-
 латъ и какъ необходимое требованіе для
 объясненія разнородныхъ феноменовъ міра
 естественнаго и для объясненія событий, въ
 немъ самымъ происходящихъ. Если же при
 возвышеніи его нравственнаго чувства пред-
 ставленіе о Божествѣ развивающееся соот-

вотшественно объявлению мировъ и истиннеекъ иу.
явлений, характеризуются особенными чертами,
которыя даютъ человеку возможность смот-
рѣть на Божество, какъ на стоящее въ нрав-
ственныхъ отношеніяхъ съ нимъ самимъ, то
эти черты составляютъ только часть полно-
го его представленія о Божествѣ, но не являютъ
ся исключительными чертами. Понятно, что
обѣ стороны представленія человека о Божес-
твѣ находятся во взаимодѣйствіи: чѣмъ вы-
ше развивающіяся нравственныя представ-
ленія, тѣмъ болѣе и совершеннѣе и понижѣе
о Божествѣ; съ другой стороны эти нрав-
ственныя стороны въ Божествѣ должны
необходимо вѣдаться съ другими сторо-
нами его существа, съ которыми человекъ
его себя представляетъ при разъясненіи
различныхъ сторонъ мирового порядка. От-
сюда видно понятно, что если мы хотимъ
разъяснить отношеніе между Божествомъ
и человекомъ въ дѣлѣ Гомера, мы должны
постышаться объяснить себѣ и свой образъ
Божества, который развивается поимено нрав-
ственного отношенія дѣлаго Божества къ че-
ловѣку. Въ основѣ гомерическаго представле-
нія о Божествѣ лежатъ двѣ черты. Съ од-
ной стороны Божества представляемы въ
существоющими агентами, которые должны
были разъяснить человеку различныя
сраженія и явленія, казавшіяся ему непонят-
ными.

нвыми дѣлъ введенія особаго агента; и такъ какъ разнообразныхъ видовъ нечеловѣческихъ дѣяте-
ловъка явленій было много, то соотвѣтственно съ дѣлами и агентами, ставившихся, какъ
причина для разъясненія нечеловѣческихъ явле-
ній, было также много, при чемъ каждый
носилъ свой специфическій характеръ, сообраз-
но особому классу явленій, котораго онъ былъ
представителемъ. Съ другой стороны болѣе су-
ва Гомера не были той высшей, повелительной
силой, которой должно быть обременено бытіе
стоина, по всему своему совершенію: ма-
теріальная основа вселенной имѣла не-
зависимое отъ Бога существованіе;
законообразность, лежащая въ основѣ дѣи
матеріальной стороны вселенной, также
представлялась независимой отъ Бога;
сильныя боги не были изначальными
существованіями, они признавались произошедши-
ми въ извѣстный моментъ въ процессъ об-
щаго мірообразованія. Какъ выказанная
первая черта, такъ и вторая сопровож-
дались представленіемъ ограниченности
Бога, лишающаго характера абсолют-
наго. Живое воображеніе греческаго народа
не могло не олицетворить дѣйствовавшихъ
въ природѣ агентовъ, не могло не представ-
лять дѣи силы антропоморфически; но
если антропоморфизмъ, направляя дѣ-
иныхъ агентовъ разумомъ, волею, способство-

валь образованію такого представленія о нихъ,
 которое дало имъ способность вѣстивать въ
^{нравственныхъ}
 отношеніяхъ съ людьми, то съ другой сто-
 роны онъ же былъ еще новой причиною ог-
 раженія міра Божественнаго. Если не жи-
 нить главное Божество Зевса, то мы увидимъ,
 что все остальные боги являлись ограничен-
 ными существами, подчиняющимися воли Зев-
 са. Но кромѣ подчиненія главному Божеству,
 надъ ними имѣющей другая сила, для нихъ
 самая непобѣдимая: внешняя, удивительно си-
 лная являющаяся для нихъ Божества подземныя;
 именно подземныхъ боговъ устрашавъ не толь-
 ко людей, но и боговъ; подземными богами они
 кланяются, а по справедливому замечанію
 древнихъ: то, что мы кланяемся, должно быть вы-
 ше существа кланяющагося. Какъ предста-
 вимъ различнымъ сторонамъ частию физичес-
 кой природы, частию человеческой, боги ограни-
 чены еще и тѣмъ, что представляють собою
 одностороннее внешнее развитіе той или дру-
 гой силы, оказываясь въ отношеніи ограниченными
 во многихъ другихъ отношеніяхъ. Архивскій
 герой Гіомедъ, вѣстивающій въ борьбу съ Ар-
 емъ по внушенію Аполлона, въ состояніи ра-
 нить его; еще раньше онъ ранить Аяроди-
 ту; Теркумъ ранить Теру. Божества дол-
 ны существовать всю силу мира, которую
 терпятъ и смертные отъ приключеній

лишь обидь. Характеръ и тонъ франкъ, что
 Гомеръ выдающийся людей обыкновенно на-
 зываетъ богоподобными: значить, различие
 между божественнымъ и человеческимъ не
 представляется очень значительнымъ. Однако,
 рассматриваемое какъ цѣльное существо, каж-
 дое божество превращаетъ человека своимъ мо-
 ществомъ, влчтвемъ и главнмъ образомъ,
 своимъ бессмертиемъ. Навья смертному че-
 ловку сравниться съ бессмертными богами,
 говоритъ Аполлонъ. Разносторонне, ограничен-
 ная божества не только влчтвие того, что
 они представляютъ различныя стороны какъ
 ерической природы, такъ и человеческого
 міра, но и влчтвие того, что главное
 совершение ихъ тончайше очерчивается ихъ
 отношеніемъ къ міру ерическому и чело-
 вчскому, стоятъ съ димми полезными
 въ очень тѣсной связи. Такъ, они пролива-
 ютъ слезы, скорбятъ о челонокъ; они болѣе, чмъ
 заинтересованы въ челонокскихъ событіяхъ:
 они готовы вступать въ борьбу другъ съ дру-
 гомъ за челонокъ; великія событія влчт-
 ни челонокской чувствительности имъ съ та-
 кой же живостью, съ какой они обращаютъ
 на себя вниманіе самихъ людей; нулею
 скрасть еще болѣе: все содержание ихъ
 жизни наполнено димми интересами;
 гдѣ нтъ челонокской цивилизаціи, тамъ

21.
нотъ земли для боговъ. Термесь, по приказан-
ію Зевса переселяющій море, говоритъ:

Кто произвольно захочетъ помыслить
Бесплоднаго моря

Стать некасанною, что не увидишь ни-
мизъ человека,

Жертвами чуждаго насъ, приносяща-
го насъ златицы?..!!

Въ такихъ образахъ боговъ должно было
выдаться нравственное сознаніе. Какъ
существовали, сходящій выше человека, нрав-
ственное сознаніе давало дѣлать частными
богосуществовать и высшія нравственныя соверше-
ства; но какъ существовать ограниченными
оно не могло придавать или такого нравствен-
наго совершенства, при которыхъ они могли
бы имѣть значеніе нравственныхъ идеаловъ.
Антропоморфизмъ также производилъ влія-
ніе въ дѣлахъ отношеній: на сколько сами
люди далеки были отъ своихъ же нрав-
ственныхъ идеаловъ, на столько и дѣи чело-
вкообразные боги должны были быть при-
частны нравственнымъ недостаткамъ,
свойственнымъ простымъ смертнымъ.
Если для достиженія результатовъ въ ми-
ръ человеческой считалось обвинять что-
нибудь въ трусости, обманѣ, то такое было и у
боговъ: наиболее чистые по своимъ нравствен-
нымъ чертамъ Афина Паллада, и попомъ при-

нуть ее, — они не в состоянии будут
 свалить на землю Зевса, но ему будет
 возможно двинуть ее с богами, землей
 и морями. Бестрекословно собираясь на
 его совет, боги часто бывають несоглас-
 ны с ним, но, имея в виду его мочу-
 щество, они принуждены исполнять его
 волю. Однако мощество Зевса есть шчо-
 го мощество сравнительной силы, но
 не права. Посейдонъ разъясняетъ, что по
 первоначальному договору они, три бра-
 тья, Зевс, Посейдонъ и Аидъ, раздѣлили
 между собою владѣнія вселенной на
 такомъ условіи, чтобы ни одинъ не
 вмешивался во владѣнія другого; ели-
 ще Посейдонъ и уступаютъ Зевсу, то
 лишь потому, что на сторону Зевса
 мощество и знаніе, что онъ старшій,
 а на сторону старшаго всегда бран-
 ны. Но и кромя этого ограниченія,
 Зевсъ по видимому не безцеловный хо-
 зяинъ бытія: подобно указываетъ, что самъ
 Зевсъ чувствуетъ благоговеніе къ священ-
 ной ночи; да и шчто франтъ, что Зевсъ ещѣ
 существо прошедшее, что онъ сынъ Кро-
 носъ, ставшій егь, какъ существо необо-
 лютное. Соответственно старшинству
 Зевса, его владѣнію и моществу, нрав-
 ственное вознание и сь нравственной

сторонъ возвышаетъ Зевса: воля боговъ въ цѣломъ, обыкновенно совпадаетъ съ волей Зевса. И на сколько рѣшенія ихъ, какъ цѣлаго, обыкновенно наиболее соответствующія требованіямъ нравственности, на столько Зевесъ, какъ представитель этого цѣлаго, долженъ и въ нравственной отношеніи возвышаться надъ остальными богами. Но и Зевесъ съ нравственной стороны не чуждъ ограниченію; подобно другимъ богамъ, онъ также въ состояніи употреблять безусловно одобрительныя средства для достиженія своихъ цѣлей: онъ посылаетъ, напримѣръ, обманчивую сонъ Агамемнону, чтобы побудить его выступить противъ Троянъ и такимъ образомъ исполнить обѣщаніе, данное Зевсомъ Оетидѣ.

Во имени Зевса мифологія соединяетъ значительное количество разказовъ, которые плохо мирятся съ понятіями высшего цѣломудрія. Однако, что касается дѣлъ ислѣдннхъ фактовъ, то мы не должны забывать, что для нихъ существовали въ мифологіи особенныя поводъ. Первые пункты цивилизаціи требовали со стороны человека гигантскихъ усилій; естественно, что позднѣйшія поколѣнія не всегда

благантъ къ обману для достигненія своихъ цѣлей.

Подобно тому, какъ въ мирѣ человека суровѣннѣе возбуждается особая любовь къ людямъ наиболѣе близкимъ по происхожденію и свадбѣ, такъ и болесейва относитъ къ мизанію, ведущимъ отъ нихъ происхождение или получившимъ пользу отъ нихъ благожелательнѣе, съ болѣею любовью, чѣмъ къ остальнымъ. Особенно ограниченіе нравственнаго совершенства частію болесейвъ замѣтно отъ того, что представляется отъ одной стороны психической жизни человека, смѣное и одностороннее развитіе которыхъ не мирится съ нравственными требованіями, естественно должны были носить слѣды дѣйствія неодобрительныхъ въ нравственнѣе отношеніи сторонъ. Понятно, почему именно раздраждаетъ и пришеиваютъ факты, оскорбляющіе наше нравственное чувство; почему клятвой рещителіе, какъ даръ, получаются именно въ Вермеса, почему съ несоветомъ привлекательными чертами рисуется отъ самимъ Зевсомъ Аретъ, представляемый беспощадной войнѣ, крови и разрушенія. Но эти черты, нравственно ограничивавшія миръ боговъ, должны были печалѣть, коль скоро сознаніе останабливается на нихъ не въ отдаленности, а въ ихъ совокупности. Подобно тому, какъ въ обществѣ че-

любопытство само чуждым нибудь заинтересованное, находящееся под влиянием страсти, оказывается способным к действиям, нарушающим нравственный закон, а между тем человек во его чуждым может брать свои идеалы и, обуреваемая в ограниченных обстоятельствах суровых беспристрастно той или другой факт, дает возможность торжествовать нравственности, подобно тому и бог Зевса, как скоро являющаяся в общей совокупности, как скоро из ветвей отдаленных божествъ составляет одно высшее божественное чуждым, возмужают свою частную ограниченность и приговорить их суждаясь нравственным, так что они сумеют такими образом в достаточной степени представляющим нравственного закона.

Если мы обратимся отъ частного божества къ высшему Зевсу, то увидимъ, что до определенной степени ограничение здесь снимается, мы увидимъ существо своимъ владычествомъ, могуществомъ превъшающее ветвь отдаленныхъ боговъ. Въ Илиаду Зевсъ образно выражается лишь в своемъ могуществе, предлагая следующую охоту: спуститъ на землю колотую чуждым, и спуститъ все боги тая-

нуть ее, — они не въ состояннн будутъ
 явиться на землю Зевса, но ему будетъ
 возможно двннуть ее съ богами, землей
 и морями. Бездумно собиравъ на
 его совѣтъ, боги часто бывають несоглас-
 ны съ нимъ, но, ища въ виду его моу-
 щество, они принуждены исполнять его
 волю. Однако моущество Зевса есть ишъ-
 ко моущество сравнительной силы, но
 не права. Посейдонъ разъясняетъ, что по
 первоначальнаму договору они, три бра-
 тья, Зевсъ, Посейдонъ и Аидъ, раздѣлили
 между собою владѣнн вселенной на
 такомъ условнн что бы ни одинъ не
 вѣдѣвался во владѣнн другого; ели-
 же Посейдонъ и уступаетъ Зевсу, то
 ишь потому, что на сторонѣ Зевса
 моущество и знанн, что онъ старшн,
 а на сторонѣ старшаго всегда бран-
 нн. Но и крайнн этого ограниченн,
 Зевсъ повидимому не безумовный ко-
 злитъ бытнн: подобнн указываетъ, что самъ
 Зевсъ чувствуетъ благоговѣнн къ священ-
 ной ногн; да и подобнн фактъ, что Зевсъ етъ
 существо прошедшее, что онъ сынъ Кро-
 нуса, ставшн его, какъ существо необо-
 лютное. Соответственно старшинству
 Зевса, его владѣнн и моуществу, нрав-
 ственное сознанн и съ нравственной

сторонъ возвышающъ Зевса: воля боговъ, въ
цѣломъ, обыкновенно совпадаетъ съ волей Зев-
са. И на сколько рѣшительнѣе, какъ въ
цѣломъ, обыкновенно наиболее соответствующи
требованиямъ нравственности, на
столько Зевесъ, какъ предѣлитель этого
цѣлаго, долженъ и въ нравственной от-
ношеніи возвышаться надъ остальны-
ми богами. Но и Зевесъ съ нравственной
сторонъ не чуждъ ограниченію; подобно дру-
гимъ богамъ, онъ также въ естественны
потребности небесуловно одобряемыя
средства для достиженія своихъ цѣлей:
онъ посылаетъ, напримѣръ, обманчивъ
сонъ Агамемнону, чтобы побудить его
выступить противъ Троянъ и другимъ
непомянутымъ отъщание, данное Зевсомъ
Ветидѣ.

Во имени Зевса мифологія соединя-
етъ значительное количество разска-
зовъ, которые много мнѣются съ поня-
тіями высшего цѣломудрія. Однако,
что касается дѣйствъ ислѣдникъ фак-
товъ, то мы не должны забывать, что
для нихъ существовать въ мифологіи
особенный поводъ. Первые пункты цивили-
зации требовали со стороны чело-
вѣка гнѣтскихъ цемлей; естественно,
что позднѣйшія поколѣнія не всегда

понимаем, какъ человекъ съ его емоціями
 одушевить тѣхъ чужденцевъ естественныхъ ар-
 гументовъ, которыя на первыхъ порахъ проши-
 востояли его развитію; неудвительно,
 что дѣти пикеровъ цивилизаціи живое
 этическое воображеніе представляло въ ви-
 ду существъ, обдаренныхъ свыше чело-
 вѣческой емоціей, оно представляло ихъ су-
 ществующими, хотя и происшедшими отъ
 человека, но въ иное время и отъ бога.
 Отсюда явились представленія о дѣ-
 тяхъ боговъ, своимъ посредничествомъ
 пролагавшихъ путь челоукоеской ци-
 вилизаціи. Неудвительно, что дѣти
 представленія заставили припи-
 сывать Зевсу поступки, которые
 должны были бросать на него тѣнь
 съ нравственной стороны.

Указавъ основные элементы въ представленіи
 Богоства, съ которыми должно было впадать-
 ся нравственное сознаніе грековъ, мы перей-
 дѣмъ теперь къ чужденному нравственному отно-
 шенію, устанавливавшемуся между Богоствомъ
 и челоукоескимъ согласно съ дѣтскими предста-
 вленіями. Дѣти отношенія были двоякаго ро-
 да: съ одной стороны представленіе Бо-
 гоства должно было вызывать челоука
 на особія нравственные отношенія не-
 посредственно къ нимъ самимъ, съ другой

сторону, как стоящие во главе мирового порядка, божества должны были представлять основу и порядка нравственного, к ним же отсылалась бы возводиться в известной инстанции; эта известная сторона и есть наиболее важная сторона; к ней мы перейдем лишь после того, как рассмотрим не только те обязанности, которые мысли человека непосредственно с самим богом, но и нравственные отношения людей друг к другу.

Самыми богами божества стояли так близко к человеку, что вся жизнь их определялась отношениями к человеческим делам, то и наоборот едва ли когда впоследствии греки считали себя ^{столь} ~~так~~ ^{ближе} к божеству, как за это время. Находясь под ^{или} ~~под~~ минутным влиянием того или другого чувства он, хорошо сознавая, что не в его воле освободиться от этого влияния, не мог себя иначе объяснить этого события, как только предполагая, что лишь обладателем божество. Встретилось ли в его жизни какое нибудь выдающееся событие, он не иначе объяснял его себе, как непосредственным вмешательством божества в его дела; вся история в ее крупнейшем факте представляла ему такого рода вмешательство: так, вся Троянская

война представляла таковыя собитія, для котораго и начало кажется споръ божи, и главныя перипетии котораго определяются не волею человека, а высшайшимъ вѣдѣніемъ и интересомъ боговъ (это и опредѣляло отношеніе его самого къ нимъ) обязанности къ богамъ, ризущивыя Гомеромъ, на столько же несомнѣны, какъ и самыя представленія объ дѣлахъ боговъ. Божества существенно превъшаютъ могуществомъ человека: отсюда возникаетъ отрицательное чувство, чувство страха оскорбитъ божество и чувство ответственности при дѣлахъ оскорбленіи. Спутники Одиссея лишены возможности возвратиться на родину и доизвѣны погибнуть за то, что подъ вліяніемъ чувства гонима допустили святотатство: заколоси оловъ, посвященныя Зеліосу. Самому Одиссею приходится долго скитаться и не видѣть родной земли за то, что, вынужденный на защиту, лишилъ единственнаго глаза Полифема, сына Посейдона. Даремъ оскорбитъ божество, даремъ стремленіе человека въ толь или друговъ отношеніи признать себя выше, естественное божество, влечетъ за собою наказаніе: Любовя лишилась детей за то, что вообразила себя естественное Летя. Въ обязанности, кото-

рвыя челоутокъ исполняль по отношению къ людямъ могущественнѣе, должны бы-ли стать въ двойнѣ обязательными, когда относимы къ Божеству.

Мысль о слабости челоука въ противо-положенности силѣ и могуществу Божества вытекаетъ съ такою силею, что Божество са-интересовано въ судьбу челоука, пропс-водила такою результатъ, что челоука стремилея склонить Божество на свою сто-рону, снискавъ его расположеніе и этикетъ пріобрѣсти въ немъ себѣ поддержку; от-сюда являються молитвы, жертвы, возсия-нія. Исторъ, предлагая Меллаку и его стуж-нику совершить передъ Посейдономъ возсияніе съ молитвой, говоритъ:

« онъ, / Меллака / я думаю, молится
также богами, посылку
Весь мнѣ, люди, митланъ въ богахъ благо-
отельную нудеду. »¹⁾

Темъ выше была представлять челоука, тѣмъ больше было необходимости оберегать преимущ-ества, которыми онъ пользовался; тѣмъ чрез-ные онъ долженъ былъ приносить жертвы для снисканія милости боговъ. Шогно так-же, съ другой стороны, если оскорбленіе бо-жества считалось вѣкующимъ неизлече-имъ тяжелейшимъ наказаніемъ и если отъ это-го оскорбленія часто не было возможности

¹⁾ Одиссея, кнѣвъ III, стр. 45.

уберегвее, то приношения богамъ должны были служить средствомъ умиשותивленія, смеленія или аптова. Наконецъ, что въ тяжелье положеііе человека, что въ безвыходное оно, тѣмъ сильнѣе должна была возникнуть потребность опереться на существа болѣе мощественныя, илѣтующія возмозженостъ помощь ему въ бѣду. Въ ту ночь, когда греками были построены вошь Тирон стѣны и когда они ликовают по этому поводу, среди Тиронъ никто не рѣшался илѣть, не съѣлавъ ^{свое}волеііанія богамъ.

Срание, лелавшее на мѣръ боговъ, сопровождалось наможеніемъ своего ^{печального}оттѣнка и на это стремленіе стать ближе къ богамъ съ помощью молитвъ и жертвъ. Хотя жертвы и молитвы были угодно богамъ и служили ругательствомъ или благодарношеніемъ, но антропоморфическое возурніе придавало въ тоиіиіи отношеніямъ къ богамъ болѣе силы, что въ стремленіямъ человека собственнот волеіі приближеніемъ къ богоству: дѣиіи боговъ всегда найдутъ себя болѣе расположенія въ ихъ сердцахъ, что въ просты смертныя, не смотря на все свои жертвы. Съ другой стороны, что болѣе боги были заинтересованы въ дѣлахъ человека, тѣмъ болѣе явилось возмозженостъ

личных счетов между ними и человеком, тем ревнивей добиваемся они жертв отъ человека. Богатая жертвоприношения одному Божееству въ состояннн возбуждаютъ зависть и гнѣвъ другихъ боговъ, и потому гнѣвъ можетъ навредить на человека размышленнн отъ ствнн. Можно также, если великая стѣла соображается человекомъ и если оно не сопровождается величнннми и приношенннми Божееству, оно можетъ возбуждать ихъ зависть и быть разрушеннннми: стѣла выдвинутая Греками для защитить отъ Ирои, по опредѣленнну боговъ, велена быть разрушена за то, что при ея построенннн не были совершены жертвоприношеннн.

Несравненно сложнее рисуются по Гомецу отношеннн человека къ себѣ подобнннн. Вообще благораепомощеннн, добрыя отношеннн человека къ человеку, конечно, не могутъ вполне выяснитъ все на этой ступени нравственнаго сознаннн; благоселательннн чувства пробуждаются пока по преимуществу въ частныхъ отношеннннхъ, и именно только тамъ, гдѣ они находятъ наиболее твердую почву для своего развитнн. Чувства, питаемыя свѣдѣнннми свѣт-

ными, служащими основой всего дружба
 святей, находяще благоприятныя условия
 для своего развитія среди общества, рече-
 шало наше Гомерово. Уже въ эту ран-
 нюю эпоху у Греков господствует мо-
 ногамія, у Ираковъ однако встрѣчается
 еще и полигамія. Благо семейной жизни
 чувствовалось такъ живо, что подѣль да-
 же Ахиллеса, представителя войннкой
 доблести, составляетъ съ неженствомъ ми-
 тать о семейной жизни. Святость брака
 сознавалась и строго оберегалась обычай,
 конечно, главнѣе въ образѣ по отноше-
 нію къ слабѣйшей половине семьи-же-
 нщ. Въ образѣ Геры грекъ ищетъ образецъ
 вѣрности и вѣчнаго осужденія наруше-
 ния супружеской вѣрности, и строгого
 соблюденія этой вѣрности. Одно изъ
 самыхъ главнѣе действующихъ лицъ
 Одиссеи есть Пенелопа, служащая так-
 же образцомъ строгого взгляда на се-
 мейныя отношенія: она продолжаетъ во
 все время отсутствія Одиссея быть
 ему вѣрной, не смотря на настоятель-
 ныя домогательства жениховъ, на тѣ
 непріятности, которыя они причиняли
 ей, благодаря ея упорству. Спена выкасы-
 ваетъ искреннее раскаяніе въ своемъ по-
 ступкѣ, послужившемъ поводомъ къ

33.
Лит. Союзна, Соприкас!
Мрагн. Каринелит.
М. К.
33.

Шраанекой войнть и изьявляеъ жееланіе
вернутея въ мурсу своему Менелая.
Поступокъ Клителестрвы, которую суп-
ружеская невторность привела къ убійству
ея мужа Агамемнона, возбуждаетъ не-
готованіе поэта:..... кровавыиъ убійст-
вомъ злобойка

Стыжь на себя навлекла и на весь вр-
мена пострашила
Почъ свои и даже ветель жеель, побед-
ніемъ своимъ беспорочнымъ.

Можно такъ же и то лицо, которое, въ
союзе съ женою, случаетъ поводомъ къ
нарушенію супружеской вторности, рас-
сматривается, какъ нравственно пре-
ступное; и для того, чтобы цѣлѣмъ
степень виновности его, особенно укрѣ-
вается на то, что здѣсь нарушается
святое право соетеприимства; нравствен-
ныиъ образомъ ставится тотъ, кто
не только не спосодбенъ соблазнить дру-
гого, но кто можетъ цвержеатся даиже
при соблазнѣ съ противоположной стороны.

Вторность муршинны не представля-
лась въ обычаяхъ того времени съ та-
кою строгостью, какъ вторность желицы-
ны: невольничество, рабство естествен-
но вело къ тому, къ чему оно должно
было вести при невысокомъ уровнѣ нрав-

Цеторія филологическая книжка III

ественных идеалов; но невольница, если и замышляла любовь господина, строго отталкиваясь от хозяйки дома, не пользовалась правами, равными с женой; у Шрамань только, но не у Трековъ, ветрятся примеры того, что жена воспитывается наравне с своимим дотыми побогными дотиме мурса.

Частью подь влияниемъ этой сравнительной высоты супружескихъ отношений, частью вследствие относительной близости къ патриархальному состоянию общества, мы встрогали у Сошера довольно высокую и свободную постановку женщины въ семействѣ, даже более высокую, чымъ въ дотиме мурса. Однако эта свобода проявилась, очевидно, въ разлитыхъ формахъ. Менелойа, высший образецъ женской доброты, представляется замкнутой исключительно въ своихъ женскихъ обязанностяхъ. Возвращенная Менелойа Елена разговариваетъ с мурсомъ приемъ гостей, вступая въ мурскую беседу. Арина, жена Аскиной, подаетъ мурсу и народу благае советы, которыхъ они охотно слушаются. Неизвистельно, что при такой мягкости супружескихъ отношений могли создаваться на дотиме мурса и болые высокие идеа-

лы супружеского счастья: въ общихъ под-
 махъ или ветрогонныхъ выражении са-
 мыхъ интимныхъ чувствъ между
 супругами. Притворясь того, какъ вы-
 соки были въ это время идеалы супру-
 жеской любви, чувствуетъ Текторъ, говоря-
 щий при прощании Андромашъ, что для
 него жить отцу и матери не такъ тя-
 жело, какъ жить ей, Андромашъ, и что
 онъ не былъ бы въ силахъ перенести э-
 то несчастье. Однако эта идеализация
 чувствъ мучае къ смерти, при которой
 они оказывались царящими надъ чув-
 ствами къ родителю, къ отцу и къ ма-
 тери, не можетъ быть рассматрива-
 ема, какъ идеалъ поэта: не даромъ Тра-
 сена приписывается не греческому ге-
 рою, а троянскому, не даромъ она при-
 писывается одному изъ величайшихъ
Троянцевъ! При всей шлеймой отноше-
 ний мучае къ смерти, рассматривае-
 мыхъ въ идеалъ, или видный, собствен-
 но у Грековъ, проблема отчасти недо-
 вольчиваго отношения къ жизни.
Анаксимандръ внушаетъ Одиссею въ Ди-
 да недоволье къ его смерти; правда, онъ у-
 лаетъ это, но въ видящихъ тамъ
 мало чувства, испытаннаго или действ-
 ствие невольности его собственной смерти,

и поэтому приведенный нами пример, благодаря положительному ответу, не подтверждает еще достаточно нашей мысли, но мы, с другой стороны, имеем в подтверждение ее великий авторитет Ашкы, внушавшей Виссею, что συμβασις не есть милость; да и сам Виссей, открываясь прежде всего не своей жене, а одному из преданнейших рабов и сыну, выражается думая как бы Пелопоннэ в ней.

Мягкость отношений между мужем и женой способствовала развитию таких же отношений между родителями и детьми. В религиозных представлениях о божестве, окруженном своей семьей, в таких описаниях, которые дают понятие о божествах греческих, священных уаши родства, греки видят идеальное отношение родителей и детей, к которому от нас можно было приближаться. И действительно, отношения наши родителей и детей часто характеризуются чертами особенной мягкости. Думается даже в Аиде восхвалять, говоря при этом, что, может быть, посыл его смерти, не чтуть более власти его отца и оскорбляют его. Скорбь в семье сво-

мать въ могилу Антикью, мать Волесей.
 Самъ Ладръ, удрученный горемъ, которое
 ему причинила разлука съ сыномъ, оставив-
 етъ свои вещи, переходитъ въ поле и влечетъ
 тамъ самую маленькую землю.
 Особенною нѣжностью характеризуются
 отношенія отцовъ къ матери. Въ Илиа-
 дѣ мы встрѣчаемъ приморъ, что сынъ
 при нанесеніи оскорбленія отцу и матери,
 становится на сторону послѣдней,
 не смотря на то, что вызываетъ этимъ
 проклятіе отца и гнѣвъ Зриніисъ, сопро-
 вождающійся безгладіемъ. Эта особенная
 нѣжность не мѣшаетъ, однако, сыну, достиг-
 шему возраста, заступитъ отца въ управ-
 леніи домомъ послѣ его смерти. Далѣе
 въ образцовомъ семействѣ Волесей молодой
 сынъ его, Шелмакъ, устраняетъ мать отъ
 всѣхъ обязанностей, мѣшающую въ об-
 щей сферѣ женской дѣятельности. Но
 придѣлать Пенелопу оставить семью, ко-
 торый разлучается (за отсутствіемъ
 отца) въ дѣствіе того, что она не можетъ
 выбрать себѣ мужа вышего Волесей, Ше-
 лмакъ не малецъ. У ограниченная сфе-
 рой своихъ женскихъ занятій, Пенелопя обра-
 маетъ за собою право нравственныхъ внуше-
 ній сыну, который онъ вынужденъ слушать-
 ся непрекословно.

Искренность отношений между братьями у Греков этого периода характеризуется прежде всего сопоставлением, которое всегда было между взаимными и взаимными связями не связанными родственными лишь и отношениями брата к брату. В примитиве Ара-мешнона с одной стороны, с другой же со-всего братского любовью за неудачами Мен-мала, с другой стороны, в самую Мен-мала, высказывающую сильную скорбь о потере брата, - мы видим образцы тех братских отношений, которые считались тогда нормальными.

Чувство человека не ограничивается только самыми близкими и естественными связями, оно пытается устано-вить также отношения человека к дру-гим людям, так или иначе вступаю-щими с ним в тесную или широкую связь дружбы. Этот новый род отношений складывается по образцу отношений семейных: типично для них у подта случаются от-ношения братьев между собой. Дружеская связь устанавливается обыкновенно меж-ду людьми близкими и полагается и воз-расту. «Не менее брата р.ного» говорить одно из ответствующих лишь Одиссей, лю-бимец мамы нашей товарищ, испытан-ный друг и разумный советник».

Наиболее интересное чувство дружбы
ощетворяется в отношеніях Ахиллеса
и Патрокла: смерть Патрокла мучаетъ
его Ахиллеса; продолжать жить, если не
будетъ отомщена смерть Патрокла, кажетъ
ся невозможнымъ Ахиллу; онъ желаетъ
и въ Аидъ поминать о друге. Мы не
можемъ думать, что на эти отношенія
подъ влияніемъ, какъ на страстныя
и ненормальныя отношенія; они сдѣлались
лишь совершенно естественными; такое
значеніе придаетъ имъ и Ветива, объясня-
ющая поведеніе сына. „Благородно“, говоритъ
она, „быть для друзей, утѣжатель отъ
жизни и отъ смерти, защитой.“¹⁾ Событія ро-
да дружбы, которая соединяла воеводъ
людей старшаго возраста съ шибобыми,
мы не находимъ у Гомера и Слъбовъ.

За этими более близкими и тѣсными
отношеніями слѣдуетъ дружба, более широ-
кія — отношенія, человека къ своему отече-
ству. Были особы шибобы, связывавшіе
Грека чрезвычайно тѣсно съ его родиной.
Что связывало съ родиной, прежде всего,
глубокое уваженіе къ культурному состоя-
нію страны; чуждъ Гомера резко острено
сознаніе различія между культурнымъ
человѣкомъ и некультурнымъ, по позднѣй-
шей терминологіи, цивилизомъ и варваромъ.

¹⁾ Уильямс — пунктъ XVIII.

Это чувство к родине, связываемое с воспомина-
 ниями о славнейшей культуре, еще усили-
 валось способностью грека антропологически
 трактовать явления природы: родина являлась
 предъ его глазами всеподербие этой способно-
 сти с неравномерно больше живыми черта-
 ми, столь являлась въ глазахъ человека
 другой нации. Чувство к родине стояло въ
 связи с религией: храмы и жертвенники
 предполагали не только существование
 боговъ, но и особенную близость божества
 къ месту, гдѣ приносимы ему жертвы;
 чувство к родине воспитывало и то об-
 стоятельство, что она была местомъ
 погребенія отцовъ, предковъ. Каждый грекъ,
 связанннй, такъ или иначе, съ родиною,
 велъ въ своей исторіи, религіи, предани-
 ями и обычаями, много вместе съ Сексто-
ромъ сказать: "Ничто ничего священнѣе, чѣмъ
 сражаться за родину, достойно умереть за
 нее." Грекъ зналъ даже больше, чѣмъ простою
 любовью к родине; дами отъ нея отъ чувсто-
 вать глубокую тоску и велики смисли
 стремились снова увидѣть ее. Слова наше-
 го отечественнаго поэта: "и дышетъ отече-
 ства намъ сладость и приятность", соответствую-
 ютъ чуть-ли не буквальный переводъ
 словъ Гомера, волею судьбы въ уста Одиссею.
 Не смотря на то, что богиня Каллиопа пред-

млагаеть Богами отъ родины странствующему Одиссею бессмертіе, если отъ оставитя въ ея „бесмятежноиъ землицѣ“, не смотря на все препятствія, которыми должно сопроваждатся его возвращеніе на родину, онъ все таки высказываетъ желаніе: „Домъ свой увидѣть и славостный день возвращенія встрѣтитъ“...., и воровъ ищевъ на родину, бросается ловить родную землю.

За чувство къ родинѣ должно слѣдовать еще болѣе общее чувство, чувство къ человечеству. Трудно было пробудить это чувство въ такую эпоху, когда оно могло находить очень мало поддержки въ существовавшихъ условіяхъ жизни, въ такую эпоху, когда война считалась нормальнымъ явленіемъ, морское грабительство не возбуждало отвращенія. (Таръ, Ахиллесъ спокойно рассказываетъ о совершенныхъ имъ грабленіяхъ; Одиссей надеется воспользоваться богатствомъ, значительно разграбленномъ во время его отсутствія изъ дому, разграбленіемъ ближайшихъ иноземцевъ.) Не смотря на все это, проблески гуманнаго чувства, гуманныхъ отношеній начинаютъ замѣтаться и на этой ранней ступени греческаго развитія. Тотъ пиратизмъ и считается на столько обыкновеннымъ явленіемъ, что при

встретитъ съ путешественникомъ спрашива-
 ютъ: не принадлежишь ли ты къ пиратамъ,
 но все таки пиратизмъ, какъ рвешею, уже
 возбуждаетъ отвращение, уже начинается
 проявляться сознание, что это занятие
 должно вызывать призывъ совести. Тогда
 так же война, хотя и была занятиемъ
 вполне естественнымъ, но разъ заключе-
 ны мирные договоры, нарушить ихъ
 считалось безправственнымъ, оскорбитель-
 нымъ для богества. Это посылонее возму-
 шие давало возможность, смотрять на
 другихъ людей не только, какъ на враговъ,
 давало возможность во взаимныхъ отноше-
 нияхъ людей пробиваться челоуколюбиву-
 ству. И оно действительно пробивается въ
 сочиненияхъ Сошера. Наиболее интенсивно
 проявляется это чувство тамъ, где нахо-
 дитъ специальную поддержку въ чувствъ
 состраданія. Человкъ, ищущій защиты,
 молящій о помощи, — вотъ на какомъ
 положеніи челоука преее всего воспи-
 тывалось чувство челоука къ челоуку.
 Тѣмъ менее правдивы образы обесчеще-
 но положеніе молящаго челоука, тѣмъ
 болше значенія получаютъ правдивные
 мотивы, заставляющіе челоука чужан-
 ные относиться къ другому: челоукъ, ищущій
 защиты, страждущій, покинувшій ро-

дину и передающийся въ губы леицъ /этотъ
 посылкой естественно сопоставляется съ
 мизантропическимъ защитомъ, наводящая подъ осо-
 бую покровительствомъ болесства и шить
 ютъ вселюдствіе этого полное право на
 помощь. «Метитъ за пришельцевъ, отвер-
 женныхъ, строго небесный Кроніонъ, бога
 гостеприимства, священнаго странника вождя
 и защитника» (см. Одиссею). Странникъ мо-
 лящій, говоритъ друное гостеприимное слово
 «Одиссею», не шелье брата родного шобелетъ
 велякому, кто одаренъ отъ боговъ не безмашоу-
 ннымъ сердцемъ? На сколько вошло это чувство
 состраданія и гостеприимства въ египетскіе
 нравы и обычаи Грековъ, можно судить по-
 тому, что мы видимъ уже установленныи
 шее вообще обычаи при приимъ странни-
 ковъ. Считалось противоречащимъ требо-
 ванію долга обращаться къ страннику съ
 вопросами: кто онъ? откуда онъ? зачѣмъ при-
 шель? — прежде чѣмъ не будучи удовлевере-
 ны его насущныя потребности /утошение
 голода, ласкалы и т. п. / Странникъ имѣлъ
 право не только на кровъ, пищу, но и на
 удовлетвореніе друиыхъ потребностей, даже на
 некоторыя удобства. Это отношеніе къ стран-
 нику ревниво оберегалось правительствомъ
 чувствомъ. Не только оскорбленіе стран-
 ника считается оскорбленіемъ гостеприимства

ма, но доброе чужество стремится далее устро-
нить все, что может повести къ неприят-
нымъ столкновениямъ, вызвать не вполне
радушное отношеніе къ страннику.

Когда Троянъ является за тѣломъ Гекто-
ра, Ахиллесъ приказываетъ своимъ слугамъ
убить, убрать тѣло, намазать его благо-
вохіями: онъ боится, что, при видѣ изуродо-
ванного тѣла, Троянъ скажетъ ему что
либо оскорбительное и что онъ не на стѣн-
ку будетъ владѣть собою, чтобъ, въ свою оче-
редь, не оскорбить Трояна, вопреки воли
боговъ по отношенію къ страннику. Слуга
Одиссея, не знавшій своего господина, явив-
шагося подъ видомъ странника, не только
снабжаетъ его весьма необходимыми, но
отказывается принять его предложеніе
поступить съ нимъ со всею ласко-
востью, если извѣстіе о скоромъ возвра-
щеніи Одиссея на родину (иубоко возму-
щающее Ахилеса, какъ неправотодобное)
не подтвердится, ибо въ послѣднемъ слу-
чѣе Ахилесъ въ необходимость посту-
пить ласково со странникомъ. Съ другой
стороны, въ странникѣ подъ вліяніемъ то-
го же чужества является инстинктивная
потребность устранить все, могущее оскор-
бить принявшаго его: тотъ же Одиссей от-
казывается вступить въ состязаніе съ сы-

новыми человека, принявшего его в дом. Само собою понятно, что там, где это чувство сталкивается с резко проявившимися эгоистическими побуждениями, сострадание не находило себе места. В буднях опустившихся Тошера, герои часто не внемлют просамизимь пощадь. Такъ напр., Амешинь, Амешинь, подъ влиянием личных эгоистических чувств (иногда), не дают никому пощадь. Но эти мрачные факты не могут разубодить насъ въ то, что чувство сострадания къ немощнымъ все таки много свои права въ то время, такъ какъ, съ другой стороны, встречается рядъ фактовъ иного характера, показывающихъ, какъ глубоко вошли въ идеалъ того времени самое мягкое обращение со странниками, гостями и т.п. Не можетъ не производить сильного впечатления разсказъ Тошера, какъ два героя (Дюше и Бавк), сошедшиеся, узнавъ, что предки ихъ были дружно гостями, отквашиваются отъ вражеской и въ знакъ дружбы, меняются оружиемъ. Чувство нравственной близости человека къ человеку, развивавшееся въ отношении къ страннику, гостю и пр., было настолько глубоко, что переселялось съ ними въ Дюш: связанные отношения госте-

примештва и въ Аиде относятся другъ къ другу съ особыми теплыми чувствами.

Какъ самая война не могла вестись-
вать добрымъ чувствомъ человека къ
человѣку, такъ и образъ ведения ея, соот-
ветствовавшій эпохѣ, не могъ способство-
вать развитію этихъ чувствъ. Истреб-
леніе муреского населенія, пылъ жезъ и
дотей - вотъ права войны. Истребленіе мур-
ского населенія, естественный результатъ
побѣды, конечно, подтверждало жестокость
нравовъ. Но и среди этихъ фактовъ, среди
самой войны мы видимъ уже несколь-
ко смягченныя взгляды: война ради убійства
считалась самымъ чрезвычайнымъ кнавиу-
нствомъ. Зевесъ называетъ Арея, представителя
угрозы войны, некавинтнѣйшимъ изъ
боговъ. "Тотъ беззаконенъ, безроденъ, кто мигну-
щюбную брань, челоукоукаль угроаснуо, полю-
битъ", говоритъ Несторъ. Характеренъ так-
же и тотъ фактъ, что, когда Одиссей про-
ситъ у Цела яда для отравленія стрелъ,
тотъ отказывается ему, опасаясь раздра-
жить всеярцнхъ боговъ."

Другое немнущее посылдествіе вой-
ны - пылъ жезъ и дотей соединяется съ
предрежденіемъ рабства. Но и здѣсь являют-
ся условія, способствующія смягченію
сурового характера этого предреженія:

нитонъ быть одинаковъ, какъ для варвара, такъ
 и для дикава въ ту древнюю эпоху, о ко-
 торой мы говоримъ. Это обстоятель-
 ство естественно должно было вести къ
 смягченію взглядовъ: всякій король созна-
 вать, что участь раба можетъ посты-
 жднуть его самого точно такъ же,
 какъ она стала постыжительною его раба, и
 въ послѣдствіе этого сознания дѣйствена бы-
 ла, по крайней мѣрѣ въ идеаль, пред-
 ставлявшаяся обязанность болѣе смягча-
 ет ~~отношенія~~ къ рабамъ. И дѣйствитель-
 нно, римскія законы Гомперіи отно-
 шенія къ рабамъ отличаются гуман-
 нымъ характеромъ: иногда дѣти ра-
 бовъ воспитываются съ дѣтьми госпо-
 дина; рабы, оправдавшіе доброту госпо-
 дина, пользуются его уваженіемъ; какъ
 въ концѣ вознагражденія за вѣрность ра-
 ба, считается дарованіе ему поля, до-
 ма, права шитья сѣмью. Но добрыя
 чувства поэта, римскаго гуманнаго
 отношенія къ рабамъ, все же не въ со-
 стояніи скрыть отъ насъ, какъ не
 легко было помоченіе раба. Если сѣмья
 для раба есть награда за шитья
 его вѣрность, то, очевидно, онъ не шитья
 вообще права шитья сѣмью. Особенно тя-
 желые впечатлѣнія производятъ на чи-

материя тот уголовный наказанія, кото-
рымъ подвергались рабы за нарушение
вѣрности господину. Но тотъ никакого со-
смысла, что рабство, по самому харак-
теру, этого устройства неминуче должи-
но было вести къ развитію жестокости
въ отношеніяхъ, давлено было тормоз-
ить развитіе гуманнѣль чувствъ. Но
если, не смотря на то, что рабство фак-
тически существовало, въ обществѣ, пре-
продвигая съознаніе деморализующа-
го значенія его, если общество прихо-
дитъ къ заключенію, что рабство, почи-
щаясь болѣе половиною словескихъ
добродѣтелей, то эти, хотя только и
теоретическія возрѣнія, уже тѣмъ об-
ро инае ревнущаятъ всамыя отно-
шенія людей на почвѣ этого устройства.

Смерть словцо превращала въ по-
нятій того времени всякія отноше-
нія между ними и живущими. Если тотъ
Патрокла и являлся Ахиллею, требуя
погребенія, то это возможно потому
только, что Патрокла еще не былъ
погребенъ. Если Одиссей и постыжаетъ
Аидъ, то это неслучайный случай,
это объясняется по влеченію волшебницы

Примѣчаніе: 1. и. стр. 14, послѣдн. стр. чит.: понятій, о религии
и богестьвѣ, о которыхъ говорить....

1. и. стр. 15, послѣдн. стр. чит.: проявленія нравственныхъ потребностей....

Цирцеи, (знаютъ въ этомъ повощеніи 49
играетъ еша, стоящая выше чело-
вѣческой) совѣтующей ему спросить
въ Аидѣ прорицателя Тиресія о своей
судьбѣ.

Въ общемъ же, отношенія между мерт-
выми и живыми считаются невозмож-
ными. Однако живое челоѣческое чувство
не останавливается этой преградой;
челоѣкъ сознаетъ себя связаннымъ нѣ-
которыми нравственными обязанно-
стями по отношенію къ тѣмъ, съ кото-
рыми прекращены всякія личныя
отношенія. Личное чувство выражается
въ томъ, что на могилѣ родственни-
ка или друга проливали слезы, отря-
сывали прахъ волею и посвящали ее
царству (какъ это сдѣлалъ Ахиллесъ
при погребеніи Патрокла); сатомъ
содовали обязанности, соединяющіяся
съ погребеніемъ: трупъ сожгали, но
кости сохраняли, и если челоѣкъ у-
миралъ внѣ родины, считалось нрав-
ственной обязанностью перевести его
кости на родину. Если кто пользовался
особымъ положеніемъ при жизни,
похороны его сопровождалась вечерю,
священными играми, за которы-
я раздавали награды.

Кн. Каринскій

М. 57.

19.

Теловязь не только хотеть съезжать по отношению къ умершимъ все, что его непосредственное существо считало обязательнымъ, но хотеть объективно поставить себя эти обязанности, связать свою совесть представленими особой важности совершаемыхъ обрядовъ; отсюда явилось убѣжденіе, что душа умершаго не можетъ проникнуть въ Аидъ, если не будутъ соблюдены извѣстные обряды; отсюда эти похороны и обряды получили значеніе безусловныхъ требованій долга, неисполненіе котораго влекло преслѣдованіе боговъ.

Наши, кто кончалъ все земныя связи, должно было замолкнуть всякое непріязненное существо; поэтому всякое оскорбленіе тѣла умершаго считалось нравственно запрещеннымъ. Одиссей запрещаетъ присмирять грѣшно выражать свою радость при побѣдѣ геленовъ, не смотря на то, что они были его врагами, убившими его собственной рукой. Особенно грозная борьба возобновляется при паденіи героя, не для того только, чтобы отмстить за него, но и чтобы сберечь трупъ отъ поруганій противной стороны. Неудѣль существовалъ

убаждения къ смерти иль уклонить от
ство національной вражды. Отнюдь при-
нимаются условия для разрыва труппы
чтобы предать иль погребенно. Сами Ал-
меев предлагает, какъ требовать долго
оставитъ битву, пока Трояне не по-
коряютъ Тектора.

Конечно и эти чувства въ отношеніи
къ умершимъ могли сталкиваться
съ слишкомъ возбужденными эмоци-
онными чувствами, которыя и оверзи-
вали побуду надъ ними: одна изъ подругъ
Томера ищущая примирения съ вра-
гомъ отношеній къ трупамъ враговъ.
Вотъ мы видимъ примиренія совершен-
но другого рода въ тѣхъ случаяхъ, ког-
да отношенія при жизни были наи-
болѣе теплыми. Ашмеев выража-
етъ желаніе и требованіе, чтобы его
прахъ былъ положенъ въ одну урну
съ прахомъ Патрокла. Особенно слав-
ными мотивами служатъ мотивъ
мести за смерть друга; этотъ мотивъ,
какъ извѣстно, оказался единствен-
нымъ мотивомъ, восторжествовавшимъ
надъ неприязненнымъ отношеніемъ А-
шмеева къ Арашмону; только онъ
одинъ могъ побудить этого героя при-
нять участіе въ войнѣ, между тѣмъ

как ни бодствія, и не имѣваемыя
греческимъ войскамъ, ни цолубы
другей не могли склонить его къ это-
му раньше.

Таковыя отношенія человека къ
человѣку, рисующія подпочву въ древ-
нѣйшихъ подмахъ греческихъ. Мы ви-
димъ, что они разбиваются на разно-
образныя группы частныхъ отно-
шеній. И передъ нами возникаетъ во-
просъ: установившемъ въ эту эпо-
ху взглядъ на такого рода общія вну-
треннія расположенія, которыя ука-
зывали бы не только на отношенія
одного человека къ другому, а которыя
представляли бы норму дѣятель-
ности человѣческой вообще? Устанав-
ливались ли /и какіе именно / ^{общие} добродѣтели?

Въ тотъ періодъ, когда отношенія народа
къ народу рассматривались прежде всего, какъ
отношенія враждебныя, когда разбой и грабе-
жи считались нормальнымъ явленіемъ,
изъ добродѣтелей прежде всего должна
развиться храбрость. Храбрость, обеспечивая
положеніе и почетъ человека отъ современни-
ковъ, воспитывалась и тѣми соотвѣствующи-
ми играми грековъ, которыя мы встрѣча-
емъ, какъ обычно, уже въ древнѣйшую эпоху.

Неудивительно, что слово ἀρετή, шипящее значение добродетели вообще, подчас употреблялось для обозначения понятия красоты.

Изъ более общих добродетелей наиболее необходимой для человеческого общества, составляющей его неизменное условие, нужно, конечно, признать справедливость. И во времена Гомера существовало значительное развитие этого понятия, как идеала. Рассматривая практическое применение этого понятия, мы встречаем, сь одной стороны, такие случаи применения справедливости, которые имеют особое значение въ жизни общества, сь другой стороны, и такие, при которыхъ она является ограниченной более обычнымъ, тьмъ она сама, эгоистическими стремлениями человека. Несправедливость судей есть зло, за которое казнится целый народъ. Неоспоримо и властити иекать примирения сь подчиненнымъ, если она оскорбила этого подданного. Даже въ отношеніяхъ народа къ народу справедливость получаетъ свое законное признание. Такъ, некоторые изъ Троянъ подають советъ возвратити Елену Грекамъ, чувствуя, что справедливость въ противномъ случае будетъ не на ихъ стороне.

Справедливость есть добродетель отрицательная: она иметъ целью или удерживать человека отъ совершения поступковъ, нарушающихъ права другого, или же возстановляетъ нарушен-

ное право. Положительныя все отношенія чело-
 века къ человеку составляют область благожела-
 тельныхъ чувствъ вообще; этия отношенія
 особенно трудно было развиться въ рассматри-
 ваемую нами эпоху. Были особы факты, тор-
 мившіе ихъ развитие. Общественныя правовыя
 учрежденія были развиты такъ мало, что каже-
 дыи долженъ былъ самъ возстановлять свои
 нарушенныя права. Ясно, что при такихъ ус-
 ловіяхъ общественной жизни, отношенія къ на-
 рушителю правъ должны были принимать
 по преимуществу личный характеръ и возбу-
 дить наиболее острые враждебныя чувства.
 У Гомера существуютъ указанія, что и при
 особенной несправедливости человекъ приоб-
 щалъ къ суду общественному только тогда, ко-
 гда признавалъ себя бесчестивымъ собственною
 силою возстановитъ нарушенное право. Это
 касается убійства, но пошлѣ наказанія ме-
 щалъ на личности, стоявшей въ близкай-
 шемъ родствѣ съ убитымъ. Это мщеніе рас-
 сматривалось не только, какъ право, но и
 какъ обязанность. «Счастіе, когда у погибша-
 го мурга останется бойкий сынъ, чтобы ²⁰¹¹²⁴ стать,
 какъ Орестъ, поразившии Диега, который
 былъ удерживателемъ, злоковарно его многократ-
 ныи родителемъ.»

нако нравственное чувство вторглось и
 " Илиада, кн. III

въ эту, торжествующую по развитию, область. Уже
 въ то время считалось возможным вместе
 мщения погнать венечное вознаграждение за
 смерть убитаго. Эта сальна личнаго мщения ве-
 нецкой пенью шила и свою дурную сторону,
 такъ какъ давала возможность развиваться
 корыстолюбивому чувству, но въ общемъ это
 право венечнаго вознаграждения должно бы-
 ло понемногу смягчать стремленіе къ не-
 жестокости, соединявшееся съ идеей личнаго мще-
 ния. И оно действительно служило для этой
 цѣли (смягченія жестокости). Это доказываетъ
 тотъ фактъ, что на него ссылались, когда
 старались угодить лицу быть чужденцемъ
 въ выраженіи своего мщенія. Самое мщеніе,
 хотя и считалось правомъ, но однако шило
 швъстивый предѣлъ: въ томъ случаѣ, ког-
 да оскорбившій вознаграждалъ за все, что со-
 дѣлалъ несправедливаго, мщеніе считалось не-
 законнымъ. «Храбрый не долженъ кинуть
 мивъ быть; умошны и селмве боги.... Кто
 не слушаетъ моленій, за томъ слѣдуетъ по-
 стонамъ обиды». (слово Френиска Ахиллеу)

Такимъ образомъ мы видимъ, что нрав-
 ственное чувство старалось помодить пре-
 дѣлъ развитію жестокости. Въ томъ случаѣ,
 гдѣ на пути развитія благожелатель-
 нель чувство не стоялъ фактъ необходимос-

ти лишения за оскорбление, там же благожелательное чувство могло развиваться более свободно. И мы видим, что, не смотря на обычай войны, на чрезвычайное возвышение храбрости, понятие кротости начинает развиваться и выдвигаться на ступень идеала. Когда юная женщина возбудит борьбу за тело Настрокиа, чтобы отбить его у Троянизева, то указывают на его кроткое обращение со всеми. Сами Ахиллеса были кроток. Нелей, отец Ахиллеса, заповедывал сыну быть кротким (храбрость, по его словам, есть дар богов, кротость — дело самого человека).

Но помимо этих частных добродетелей на окраине нравственного горизонта уже начинают пробиваться как бы проблески того широкого идеала человечности, любви, который человечество развило во всей его полноте гораздо позднее. «Что это и сама без любви и в поступках любви не является, тотъ ненавидитъ, пока на землю онъ нецвететъ»..... говорит Кенелота. Вообще требование любви, смиренности является у греков этой эпохи еще только, какъ отдаленный идеал, къ которому съ трудомъ можетъ приближаться человек. Къ числу обычных добродетелей, ветрогасителей у Гомера, можно так же отнести требование правдивости. Это требование стояло въ известной связи, съ идеаломъ храбрости: Одиссея, книга XIX.

мачех, обманъ есть всегда признакъ слабости, дѣ-
 селія справится съ обстоятельствами. Вотъ по-
 чему тотъ изъ героев, который представляется вне-
 шнимъ образомъ челоѣческой доблести, говоритъ: "Можъ
 ненавидѣть мнѣ, какъ врата ненавидѣтлаго ада, его
 на души сокрываетъ одно, а выцѣпляетъ другое" (слова
Ахиллеса). Съ другой точки зрѣнія, мачех свидѣ-
 тельствуетъ вообще объ челоѣченномъ беземии
 челоѣка; она принимаетъ достоинство челоѣка:

"Мен онъ не скажетъ, одаренный вышнимъ умомъ",
 неоднократно повторяется у Гомера. Однако сами
 помыселы народа, ведущаго войну съ другими, ста-
 вить его часто въ такого рода коммисіи, въ ему
 необходимо искать средства для спасенія волеи, въ
 хитрости. Поэтому благонамторенная хитрость
 цѣнится высоко. Аюина Пампада добродушно упре-
 каетъ Одиссея за его обманъ, но не бранитъ его, приба-
 вляя при этомъ: "мы оба любимъ хитрить".

Маровы отношенія, развитыя на степень идеа-
 ла, которыя мы можемъ назвать изъ произведеній
Гомера. На эти отношенія мы не должны смотрѣ-
 рѣть, какъ на такого рода идеалы, которые могли бы
 имѣть цѣну только для некоторыхъ людей, а не имѣ-
 ли бы значенія нравственнаго обязательства для всѣхъ.
 "Второгенный Одиссей", вернувшись на родину и не желая по-
 крывать своего имени, пока не разуснаетъ подробно о томъ, что
 произошло здѣсь во время его отсутствія, рассказываетъ о се-
 бѣ вымышленную исторію Аюинъ, встрѣтившей его въ обра-
 зѣ пастуха.

Умные различать добро и зло ставится у Сошера, как признакъ того возраста, съ котораго начинается самостоятельная жизнь человека. Но если умные различать добро и зло ставится нормой зрелости человека, то это показываетъ, что каковой человекъ при развитіи разсудка въ состояніи внутренно оцѣнивать достоинство добра и недостатка зла; это показываетъ, что добро и зло ищутъ за собой въ глазахъ этого общества внутренніе мотивы, силу которыхъ разсудочная деятельность человека можетъ вътягивать и составлять его склоняться на ту или другую сторону.

Какими же мотивами руководствовались Греки при осуществленіи своихъ нравственныхъ идеаловъ?

Конечно, въ этомъ случаѣ самымъ законнымъ мотивомъ является требованіе нравственнаго чувства, т.е. требованіе того чувства, которое лишь въ виду и въ отношеніи къ безцеловой цѣлности того или другаго поступка, которое безусловно одобряетъ одно и одобряетъ другое. Тамъ, гдѣ нѣтъ вовсе этого чувства, тамъ не можетъ быть и речи о нравственности. Это чувство является и на той ступени греческаго развитія, какую представляютъ намъ подлинны Сошера. Но самое главное, что ощущеніе, сознаніе этого чувства для каждаго субъекта простирается преимущественно на его отрицательную сторону: человекъ чувствуетъ упреки со-

Знати скорби, чьясь ей одобрение. Далее самые упреки совести сознаются не во время суровых или по крайнему мере не всегда выступают на первый план в эту эпоху греческой жизни; нравственное чувство хотя несомненно и существует, но еще слабо и должно искать себе опоры в других чувствах. Оно ищет себе опоры в таких мотивах, которые в данное время наиболее имеют значения для сознания. Здесь на первом плане стоят эстетические мотивы: эти мотивы совпадают с требованиями нравственного чувства, только они являются опорой для этого чувства.

Треть любимой больше всего ценить, считая ее первичной благодатью / цынностью жизни и т.д. Для него особенное значение и потому, что представления о счастливой жизни не были тогда еще вполне развиты. В его глазах цынность таже большая цынность и т.д. блага, которые поддерживают эту жизнь и красят ее; справедливо можно сказать, что герои Гомера охотно берут и дают. Особенное чувство удовольствия соединялось также с представлениями о т.д. средствах, которые облегчают физическое удовольствие, напр., с представлениями о богатстве; богатство являлось желательным благом и потому еще, что оно доставляло почет и уважение другим.

Вместе с предметами, служащими к удовольствию физическому жизни довольно резко вступают значение происхождения. Оно не только цынное бла-

го само по себе, но есть и условие других благ: уважения, которое приобретают в славах других, ~~уважение~~ доблестей и т. п., так как происхождение от известного лица предполагает кастодейственный переход доблестей этого последнего. Однако аристократизм в последнем смысле не безусловно рождался у Гомера: он указывает также на такие случаи, где сын, отмигающий доблестью, происходит от отца, лишённого этих качеств.

В этих мотивах, ильтоуимых большим значением в жизни греков, можно привести еще представление о чести, которое следует за особенно одобряемыми поступками. Стихи о чести есть едва ли не самый сильный, хотя и самый тонкий, возвышенный из материальных мотивов, проявляющихся у Гомера. К храбрости возбуждается войско главным образом представлением о чувстве чести, о том же уважении, которое следует за военными подвигами. Развитию этого чувства способствовало то соревнование, к которому с любовью истреблялись греки и которое составляло его выдвигающую меду другими: у себя дома греки уважались в соревновательных играх, которые вели за собою развитие этого чувства; отправляясь на войну, они также получали от отца заветы отмигаться, превзойти других храбростью. Мотив чести, развиваясь, получал постепенно более широкое значение: в песнях не сра-

мать себя, къ представлению о личной чести при-
соединялось представление о чести родовой, о томъ,
кто честь, принадлежащая отцу, переходит на
сына и потомство. Этотъ переходъ чести личной
въ родовую выступаетъ ясно въ произведении Го-
мера. Въ связи съ нимъ стоитъ и мысль, что са-
мостоятельные подвиги даютъ уважение не толь-
ко современниковъ, но они должны грешить въ по-
томствъ. Это чувство даетъ такое утешение
человѣку въ противоположность той печальной
судьбѣ, которая грозитъ ему за гробомъ).

Такого рода мотивы /эпопейские/ были силь-
но развиты у героев Гомера. Неудивительно, что
они служатъ опорой и для нравственныхъ дей-
ствій въ томъ смысле, гдѣ нравственное чувство,
оставаясь изолированнымъ, не имѣло бы въ себѣ
запасовъ восстановительной силы и гдѣ внутреннiя эти
мотивы совпадаютъ съ внутреннимъ чувствомъ
нравственнымъ. Такъ, мы видимъ, что мысль
о богатствѣ, мышцествѣ совпадаетъ съ мыслью
о родителѣ и составляетъ мотивъ стремленiя вер-
нуться на родину; мысль о справедливости
ищетъ себя опоры въ томъ представлении, что за
справедливостью царей, судей слѣдуетъ общее дру-
зельское благо народа. Какъ сильно влiяние этихъ
мотивовъ, видно изъ того, что даже въ порывѣ са-
мостоятельности для того, чтобы руководить самостоятель-
но дѣятельными людьми и гдѣ..... (10 стр. с. 111)

милых высоких чувств? Словом не можем забыть о самых низменных благаях. Нам, например, не кажется порочающим наивное самозанятие подма посылка истреблало уже намь расказа обвухъ герояхъ, сошедшихся сразителю и поиманннхихея оруженнхъ посыл того, какъ они узнали, что предки ихъ считались другъ другу гостями. «Боги», прибавляетъ поэтъ, «поисрачимъ расудокъ одного изъ нихъ, такъ что онъ променяетъ свои дорогие доспехи на вселю разъ менте стоящюе». Если такого рода мотивы, вытекающюе изъ низменныхъ эгоистическихъ чувствъ, въ состоянннхъ соединяются съ нравственными мотивами, то неудивительно, что болше омиценные мотивы, напр. мотивъ чести родовой, являются значительными факторами, способствующими постепенному нравственному совершенствованию героев гомеровскаго периода.

Нравственное чувство, поимено Этика. Эгоистический мотивовъ, находило еще болшую поддержку въ мотивахъ, которые можно назвать эстетическими. Треть, по природу одаренный тонкими, изящными чувствами, имеетъ возможность развить его въ силу всей совокупности условий своей личности, какъ физический, такъ и социальный. Будучи оицутителемъ къ чувству штры, онъ способенъ былъ отвращаться отъ всего, оскорбляющаго эстетическое чувство. Чувство штры руководило имъ въ обычныхъ жизненныхъ отношеннхъ. Нужно всегда знать штру, говоритъ

Гомеръ: не нужно поучждать пришедшаго гостя къ уходу, если у него есть куда оставаться, но и не задерживать его? Не даромъ бесспорно боитливый, по возвращенію подъя, Верейтъ стоялъ въ самыхъ враждебныхъ отношеніяхъ къ главнымъ героямъ поэмы, Ахиллесу и Одиссею.

Это чувство любви ограничивало эстетическія стремленія, идущія въ разрывъ съ нравственными чувствами, задерживало развитіе страстей / сильное развитіе страсти противоречитъ не только нравственному чувству, но и чувству красоты, любовь, такъ какъ и съ юридическаго стороны необузданныя дикая стремленія производятъ самое неприятное впечатленіе. / Если не смотря на то, что гнѣвъ является у Гомера необходимымъ условіемъ для торжества справедливости / такъ какъ онъ, являясь въ формѣ мщенія, оказывается часто единственною гарантіею наказанія преступленія / если, повторяю, не смотря на то, что онъ является законнымъ явленіемъ греческой жизни, грекъ чувствуютъ, что гнѣвъ не долженъ переходить мѣру, то въ этомъ послѣднемъ возрѣтѣніи мы должны видѣть вліяніе чувства эстетическаго. Если не смотря на то, что своимъ образомъ жизни герои Гомера воспринимаются въ военной жизни, - война, какъ война, убійство, какъ убійство, все таки считается возмутительнымъ и неавиетнымъ и Арей, представитель войны, признается ненавистнѣйшимъ изъ боговъ, то здѣсь опять нужно видѣть вліяніе чув-

ства шоры, заставляющие неодобрительно смотреть на человека, переходящего эту шорку в порывы сильной страсти.

На ряду с этими эстетическими мотивами область симпатических чувств несомненно была таковой основой, в которой нравственное чувство искало себе опоры. Эта область чувств обязана своим происхождением той великой близости, в какой стоят горе и радости всего людей вообще: личное горе и радости каждаго отдельнаго человека, развиваясь на ряду с горем и радостями дружки, часто заставляют человека откликаться эти чувства с своими и сочувствовать другим. И если из всей нравственной области, как мы видели, всего сильнее и шире были развиты идеалы, относящиеся къ семейной жизни, къ дружбе, къ покровительству странника, эти, конечно, они обязаны своему началу с областью симпатических чувств, под защитой которой они стоятъ.

Вся только что рассмотренная нами совокупность чувств не могла бы, однако дать вполне твердую опору нравственным мотивамъ, пробуждавшимся въ противоположность эстетическимъ мотивамъ, сильно развитымъ въ тотъ периодъ человеческой цивилизации. Человек ищетъ передъ въ такой опоре для чувства нравственнаго, которая ищетъ бы въ его глазахъ объективное значение и поэтому способна бы была возбудить въ немъ чувства, достаточно сильные

Лит. Домина, Королевая, 17.

для борьбы с эгоистическими мотивами, препятствовавшими развитию чувства нравственного. эту самую основную опору греки находят в религиозном чувстве.

На этом пункте в этике отношения к Богу получают значение не только обязанностей к Богу, но и вся область нравственная является результатом этих обязанностей, получает религиозный характер. Религия может выступать основой нравственности во самых разнообразных смыслах; мы указали здесь, конечно, только на тот смысл, который она имеет в эпоху Гомера. Здесь религия является основой нравственности в том смысле, что Богоство представляется оберегателем нравственного порядка от нарушения и тем самым способствует его прочности. Возмаченность для Гомеровских богов быть оберегателями нравственного порядка обуславливается тем, что, несмотря на их ограниченность во всей совокупности своей они всегда обнаруживают нравственный характер в своих действиях и приговорах. Греки глубоко чувствовали, что боги не любят беззаконных поступков и что одна правда лишь им приятна. И насколько мир Богоства стоял в тесной связи с миром человека, настолько же эта совокупность высших существ, которая представлялась в целом отворачивающаяся от зла и способствующими благу, должна была явиться в мире человеческого представителями нравственного порядка и преследовать все, что нарушает этот порядок.

Если богоства религии Гомера в нравственном отношении суть собственно судьи, то само собою понят-

История философии. Лекция 57

но, что в этой или действительности всего рельефнее выступают сторона возмездия, в отличие от стороны положительной - награды, точно так же, как и во внутреннюю собственную совесть человека отрицательная сторона видна даже в противоположность стороне положительной. Срежь глубоко верить, что нарушение обязательств и законов должно получить кару от богов. Тот же страх, что кара очень часто непосредственно не следует за преступлением, несколько не смущает его, не заставляет его сомневаться в ней; он верит, что если не в данное время, то все таки когда нибудь последует наказание.

Если отрицательная сторона учения о возмездии преимущественно выдвигается в сознании и богословие выступает преимущественно с атрибутом карателя преступного преступления, то все же нельзя сказать, что бы этой стороной все было и ограничивалось. Существуют факты, показывающие, что и положительная сторона все ощутительна для сознания, хотя и менее отрицательной. Не случайно, конечно, что лица, ставшие под особым покровительством богов по крайней мере чаще, обычные суть выступают такие лица, которые выдвигаются перед друзьями и своими доблестями. Весьма интересно приведем здесь пример, который evidentemente отомъ все, хотя вытекает с тем и показывает, что к самым высоким нравственным вопросам здесь несомненно примышляются

требования чисто материального свойства. Аиона Палада, желая смилостивиться у Зевса и получить своему любимцу Одиссею, говорит, что если Одиссей подвергается тяжким несчастиям, не зная преступлений, то царя не ишь за что быть добродетельным. Законной наградой добродетельной жизни ставится здесь, очевидно, ответственность тяжелейших испытаний, дозволено чувственное. Такой же смысл и имеет и приведенное нами раньше воззвание поэта, связывающее справедливого царя с оплотнением благодетельности народа.

Ставя большее значение вообще нравственного порядка, нравственное чувство может найти в нем особую опору в то время, когда оно в нем сильно нуждается. Если отношение к страсти, к молчаливому требованию мало опоры в понятии чувств, за то оно стояло под особыми покровительством божества Зевса. Уильям священный был узы, связывавший преступника с человеком, против которого совершено преступление, тем же страстным преследованием Дриид. Можно также и то отношение, которое человек хотел бы считать безусловно обязательным, (если того требовала его выгода и благосостояние), заклятием именованное богов; договоры еще в Гомеровскую эпоху подтверждались клятвой, присяганием имени богов. Понятно, почему в подобных случаях человек прибегал к клятве: так как боги были судьями нравственных поступков, преследовали преступления, и так как, с другой

сторону, преступление противъ Божества представлялось самыми тяжкими преступлениями, то естественно, человекъ, свѣдывающій въ отношеніи другого человека, хотѣлъ поставить дело такъ, чтобы нарушение нравственнаго права было бы не только этимъ нарушениемъ, но вносилъ въ него самыя тяжкія преступления противъ Божества, вилкущими за собою особую кару. Клятвенные договоры ставятся, такъ сказать, подъ защиту боговъ, такъ какъ нарушение ихъ свѣдывается съ нарушениемъ обязанностей въ отношеніи къ Божеству. Поименно договоры и друшныя ^{обязательства} клятвенныя, къ клятвѣ прибѣгаютъ человекъ и въ томъ случаѣ, когда, забывая объ истинности событій, не могъ привести въ его пользу фактическия доказательства. Клятва эта шилась здѣсь, конечно, также спареніе, какъ и въ друшныя случаѣ.

И такъ, религія ставилась человѣкомъ опорой нравственнаго порядка. Но представляя боговъ въ некоторой степени ограниченными, она должна была и ограничить способности боговъ, какъ божественней нравственнаго порядка, поставляетъ невѣстный предметъ. Ограниченность боговъ въ этой области проявилась, вопреки, въ томъ, что послѣдній моментъ-смерть не былъ въ ихъ власти и за пределами челоуческой жизни находится для Божества возможность совершать возмездіе за содеянное въ этой жизни. Божества имѣютъ, правда, и некоторую возможность даровать бессмертіе челоуку: Гомеръ указываетъ, что некоторые лица по-

лучшим отъ боговъ бѣсмертіе. Но число такихъ лю-
дей очень ограничено; увеличение этого числа всегда встрѣ-
чается протестъ со стороны большинства боговъ; въ и
эти ограниченные случаи обуславливаются не нрав-
ственными дѣйствіями, а внѣшней божествомъ къ бо-
гамъ: прощаложеніемъ отъ боговъ, внѣшнюю красо-
той и т. п. Угнанность боговъ, какъ представи-
телей нравственнаго порядка, проявляется еще въ
томъ, что ихъ вѣдѣнію, ихъ наказанію подлежатъ
только особы выдающіеся единичные случаи: и въ
общемъ, постоянномъ нравственномъ вознес-
дѣи еще не существуютъ. Третій видъ ограниченія
божества заключается отъ многобожія. Если въ цѣломъ
они являются представителями нравственнаго поряд-
ка, то въ частности дѣятельность каждаго изъ нихъ
можетъ носить иногда далеко не нравственный харак-
теръ: часто божества изъ личныхъ выгодъ преследуютъ
человѣка и хотя послѣдняя сущность его не заключается въ
частнаго божества, однако цѣль рядъ неприятно-
стей можетъ вынести и благотворительный цѣль
внѣ; съ другой стороны и неестественный человѣкъ можетъ
пользоваться благосостояніемъ, на сколько отъ него
дѣлается подъ покровительствомъ какого либо божества.
И что послѣднее ограниченіе міра боговъ только въ
томъ, что они утрачиваютъ самостоятельность другъ дру-
га (связанные между собою, напр., узлами родства): при-
нудить силой божество къ чему либо, кромѣ исклю-
чительныхъ случаевъ, не въ обычае божествъ. Въ проти-

виновность этих мотивов, объясняющих
 нравственные действия, мы можем попытаться
 объяснить мотивы действия, противоречащие
 нравственному закону. Когда человек Гомеровско
 го времени пытался себя оправдать, почему он
 нарушает нравственные веления, он ссылаясь
 с обратной стороны на те же мотивы, которые
 соответствовали нравственным действиям. Какъ
 въ основу нравственных действий кладется ясность
 и строгость рассудка, который въ состоянии оце-
 нить мотивы и обусловить последствия действий;
 точно также наобороте обвинить формальность
 оснований для проступка человека случится об-
 ратное состояние рассудка — его помрачение. Помра-
 чение рассудка производят страсти. У Гомера су-
 ществование, что страстное чувство человека къ че-
 ловку — любовь случится помрачением рассудка, что и есть
 есть причина забвения нравственных обязанностей;
 наконец, самая главная черта, служащая причи-
 ною пороковъ действий, есть гордость, забвение той
 ограниченности, которая составляет характери-
 стическую черту человека; съ этой чертой соединяется
 и недостатокъ чувства эмпирическаго, забвение
 правъ относительно другихъ и т. п. Но вопросъ мо-
 жетъ идти и дальше: если рассудокъ можетъ по-
 мрачаться волнениями страсти, то отчего же
 забываютъ эти страсти, это преступление мы-
 ры въ волненияхъ? Религия была основой нравствен-

ного порядка; но ее ограниченность вала в возможности к ней сводить и ограничение этого порядка. Если с одной стороны человек приписывается бо- жеству все великое, далее и ^{вс} ~~у~~ ^д ~~р~~ ^я ~~т~~ ^е ~~л~~ ^ь ~~н~~ ^о ~~с~~ ^о ~~б~~ ^с ~~т~~ ^в ~~е ~~н~~ ^н ~~о ~~й~~, все, причину чего он не в состоянии был объявить, то, с другой стороны, и этот переход от себя в страсти, причины которого он не знает (я так- ко чувствовал, что в самый момент перехода от не управляется собственной волей), это направление страсти сводилось к тому же бо жеству. Пеллопа говорит об Элене: "Не по своей воле совершила она поступок, из-за которого началась Троянская война, демон внушил ей эту мысль". Агамемнон, стараясь оправдать себя в спор с Ахиллесом, ви- нить не себя, а дочь Зевса, Обиду, которая вся в делоплашет."~~~~

Таковы образы той страстной чувства, которая затеняют рассудок и в которых человек не в состоянии справиться, он пере- носит на мир богов. Это только нарушение, кажется, считалось зависящим от личной сво- боды человека, именно забвение своей ограничен- ности - гордость. И здесь можно провести парал- лелизм между положительной и отрицатель- ной областью нравственных явлений: подобно тому, как скрывается, кроется вдали вдали рукь че- ловеческих, между тем как друия добродете- ли признавались даются богов, так и проти-

воплощенное исключительности качество — гордость, было такого рода состоянием, в котором (на сколько оно подмечать сознанию и воле) человек признавался непосредственно виновным.

Разъяснив те идеалы, которые развивались постепенно в сознании греков гомеровского периода, можно задать вопрос: давали ли эти сознательные идеалы действительное удовлетворение? мог ли человек, наиболее способный проявить их в своей деятельности, назвать себя вполне счастливым? Аполлон сравнивает человека с древесным листом, который по разультате, то опадает.

Зевс выражается еще сильнее:

«Изъ всего тварей, которые движут и движатъ въ пракъ,

Минно въ цылой вселенной несчастныя
нотъ человека.»

Это мнение совершенно противоречит общему мнению о гомеровском периоде, как периоде самым светлым, самым радостным. Если тривать глубже в жизнь людей этого периода, в господствовавшие воззрения, мы найдем основание, как для того, так и для другого взгляда. С одной стороны мы увидим, что сознание гомеровского периода находилось под гнетом тяжелых фактов, тяжелых представлений. Первый факт, давивший сознание — это ограниченность жизни человеческой смертию, неизбежной

последней. «Смерть есть злой часъ и адъ есть ненавистнейший адъ». (Можно ли все смерти мучить только немные) Оттого же смерть человека считается зломъ? Сомерический грекъ имѣлъ представленія о загробной землѣ. Въ этой загробной землѣ души, по его мнѣнію, сохраняютъ тотъ же внѣшній образъ, который люди имѣли на землѣ и по которому имъ можно было узнавать въ Адѣ. Эти души сохраняютъ также привѣтки, вѣщавы, до нѣкоторой степени отправляютъ ту же деятельность, какую они отправляли при жизни: Ахиллесъ царствуетъ надъ мертвыми; Миносъ судитъ ихъ. Даже отношенія дружбы, снѣжной любви, вообще вся совокупность чувствъ переносится и въ міръ загробный: Ахиллесъ и Патроклъ продолжаютъ и въ Адѣ быть друзьями; мѣстный жеи Агамемнонъ существуетъ въ Адѣ надъ тѣмъ же тяжельшимъ чувствомъ, которое онъ ощущалъ при оставленіи земли; Аяксъ относится съ такою же злобой къ Одиссею, какую онъ питалъ при жизни. Не смотря на все это, человекъ въ Адѣ есть только тѣло чуждаго человека: хотя при оставленіи тѣла душею, внѣшній обликъ человека сохраняется, но способность дѣйствовать, сила ощущенія исчезаютъ вмѣстѣ съ тѣломъ, на которой была молена была деятельность. Въ Адѣ души лишены разсудка въ томъ смысле, что не могутъ узнавать чуждыхъ людей; только приобретшіе кро-

ви / т.е. того, что дает жизнь живым существам, они могут узнать людей / одну Мерсию не имея этой способности / Естественно, что такая жизнь должна считаться чрезвычайно печальной.

• Лучше бы хотеть я жизнью, как повеления, работа в поле,

Судьбой у бедного пахаря землю добывать
своей насущной,

Нежели здесь надъ бессудными мертвыми
царствовать мертвым....

говорит Ахиллес Одиссею в Дидью.

Получило существовавшего таящего сознания, что за извостными предметами кончается действительная жизнь и начинается неполная тьма, не шипящая никакого следствия с действительностью, получило этого таящего сознания в каждой действительной жизни были факты, дававшие сознание человека. Полное счастье, полное совершенство не могло быть, по мнению грека, удовлетворение человека, оно противоречило его ограниченности. В обязанности богов, между прочим, вводило следить за второй счастия человека, за второй его совершенства. Если человек и встречался чья-нибудь, то преобладание этого дара соответствовало чьей-нибудь в какой-нибудь другой совершенства: кому давался крабрось, возвышавшая его надъ остальными людьми, тому не давалось разума, который давалъ бы этой краброс-

ти востань разумное приращение /таковы: Текторь,
Ахиллесъ). Море самое и въ черевѣ человека.

«Объ великия урны лежатъ передъ прахомъ Зевса
Полны даровъ; счастливыхъ одна и несчастныхъ
другая»

Смертливый, которому ихъ посвящаютъ, сильными,
Кроніонъ,

Въ чашки своей попеременно и горестъ напо-
дитъ, и радость»

говоритъ Ахиллесъ.

И чѣмъ иптенсивнѣе счастье, тѣмъ выше долгу-
но быть несчастье, тѣмъ глубже падение человека.

Пелій, раскаиваясь дайте Ахиллесъ Кріану, ода-
ренъ велики дарамъ природы, ищетъ жизни боги-
ню, но и ему боги посылаю слонамеріе: онъ не ищетъ
въ дами своею покаяніе, наследника царст-
ва, такъ какъ его единственный сынъ /саятъ Ахиллесъ
наидите на войну и тамъ долгие погубитъ»

Кріанъ похвастаетъ самымъ великимъ, какое толь-
ко возможно для человека, счастьемъ: онъ повелеваетъ
огромнымъ количествомъ народовъ, онъ богатъ, похвастаетъ
почетамъ, но и его величю постигнуть нес-
частная участь. Ахиллесъ получаетъ даръ тѣни,
возвышающій его надъ остальными, но влечется
тѣмъ онъ слѣдуетъ. Вспоминимъ судьбу судьбу сама-
го главнаго героя Одиссея и мы увидимъ, какъ тѣсно
переплетено счастье съ несчастьемъ: любилецъ боговъ,
возвышающійся надъ другими умомъ и влечется съ тѣмъ

одаренный храбростью, Одиссей не погибает подь стенами Трои, но вразумить этого ему удается не удается множество приключений, прежде, чем он достигнет родины; но и тогда, когда он падает, наконец, вернуться домой, он слышит предсказание, что и в будущем / после возвращения на родину / ему придется еще долго странствовать.

Были и еще факты, давившие сознание человека. Человек стал в подчиненном отношении к природе, чувствовал себя подавленным ею. Отношения к природе с божествами, он считал ее священной; чувствовал неслышимость распоряжений ее: подвиги цивилизации героического периода подвиги не сознание молель приписать только пошлостью, но не простыми смертными.

Наконец, самое внешнее в человеческой жизни благо, торжество нравственной целесообразности, и оно не обеспечивалось чем-либо прочным. Люди, высоко выдвигавшиеся в нравственном отношении, могли подвергнуться неграмотно по прихоти бога, по воле непонятной судьбы. В одном из мифов Илиады рисует человек, который, живя при дворе, отличаясь добрыми гостеприимством, думая много добра, и этого человека подь стенами Трои все же может быть убит: не помогли ему то, которыми он благодеяствовал. Таким образом даже самые высшие стремления и то не обеспечивались нравственным порядком.

Но если, с одной стороны, то условия, в которых

если человек, волнение было давить его сознание, то, с другой стороны, существовали также условия, которые оправдывают обычный взгляд на мир героев Гомера, как на мир наибольшей радости, веселья. Радостный характер Гомеровскому периоду придает та сила, тот избыток сил, та энергия, которые так и стремятся вырваться наружу. Греки знают судьбу, тяготящуюся надъ ними, но энергия и жизнь так сильны въ немъ, что онъ вполне поднимается надъ нею.

Въ миръ Гомера мы не видимъ описанія будничной жизни всего народа. Въ Илиадѣ мы видимъ преимущественно миръ героев (остальное войско остается въ стороне). Царями, владыками санята Одиссея; хотя въ ней и встречаются друия дѣйствующія лица: ахиллы, поэты, но жизнь ихъ подъяется только по отношению къ главнымъ дѣйствующимъ лицамъ. Въ произведеніяхъ Гомера не только рисуются классы людей наиболѣе обеспеченныхъ, но и ихъ жизнь, очевидно въ Илиадѣ, представляется не въ томъ видѣ, какой она имѣла въ будничной обстановкѣ (а въ минуты боя, светлыхъ дней и т. п.) Если же мы вслѣдствіе рассмотримъ жизнь грековъ съ иной стороны, стать среди ея (будничной обстановки), то сразу почувствуется чувство радости и веселья, резко выстунающее въ произведеніяхъ Гомера. Намъ стоитъ только перейти къ тому времени, когда первые порывы радости и веселья, характеризующія жизнь, только что начинающуюся, покинутаго

тыми, — и отъ героев перейти къ работающему народу, наша задача состоитъ только перейти отъ Гомера къ Гесиоду, и мы увидимъ истинную жизнь греческаго народа.

Дальнейшее развитие нравственнаго сознания по Гесиоду и другимъ писателямъ до начала возникновенія эллино-еврейской мысли.

Произведение Гесиода «Труды и дни», характеризующее нравственное состояніе общества въ то подлинное время, нежели поэма Гомера, представляетъ намъ то же этическое воззрѣніе, то же нравство, какъ и эти послѣднія, но въ иной только обстановкѣ, съ иными освѣщеніями. Въ противоположность Гомеру, рисующему лишь героев, поэма Гесиода, очевидно, имеетъ передъ собою народъ трудящійся, забитый нуждою. Это послѣднее обстоятельство естественно велело было придать песенно-этическое отношеніе его миро-воззрѣнію. Называя свой вѣкъ жалкимъ, Гесиодъ восклицаетъ: «Зачѣмъ я не явился прежде? Зачѣмъ я не умеръ раньше? Я родился въ жалкій вѣкъ, когда люди не знаютъ покоя ни днемъ, ни ночью отъ трудовъ

и мучений работы?

Такинь же пессимистическимъ взглядомъ проникнуто его опредѣленіе понятія надежды: „Надежда есть одно изъ золь, заключенныхъ въ ящикъ Навдоры“. Всподу у Гесиода проникаетъ мысль объ иллюзіяхъ, которыя ведутъ насъ къ тому, что человекъ стремится къ несуществующему, или къ тому, что человекъ вступаетъ энергическую борьбу съ несчастливемъ, утешаетъ себя надеждой на несбыточное счастье. Подобно тому, какъ въ трудовой жизни все является раздробленнымъ на мелочи и влѣдствіе этого человекъ необходимо долженъ руководствоваться ограниченными количествомъ частныхъ предписаній, чтобы приобщиться къ условиямъ жизни, — такъ и въ произведеніяхъ Гесиода мы видимъ жизнь, евангелію обилія частныхъ предписаній. Здѣсь опредѣляются дни, когда можно вѣлать одно и не вѣлать другого; здѣсь человекъ ограниченъ массою правилъ, которыя опредѣляютъ качествы его шага, и къ тому же часто граничатъ съ суетворными предписаніями. Гесиода человекъ чувствуетъ себя еще подъ болѣющимъ давленіемъ природы, чѣмъ герои Гампера. Переходъ отъ однихъ условій жизни къ другимъ, которыя хотя нѣсколько отличаются отъ

привычной для него жизни, кажется ему уже ненормальным. Даже простое мореванение, оставление похвы, представляется ему недостаточно нормальным: что земля обеспечивает своим плодами жизнь человека, и ему хотеть плыть по морям, это относить отъядостое-ланной судьбы справедливо управляемого народа.

Так как этические взгляды Гесиода во многом приликают к взглядам Гомера, то нам хотеть плыть подробно останавливаться на них; мы укажем только на те моменты, которые произошли у Гесиода, благодаря особым условиям, в которых стоит теперь правительственное сознание. В отношении к исполнению религиозных обязанностей, жертв, молитв и пр. подавляющая тяжесть жизни заставляет человека сознательно придавать особую ценность обычаям древности, сознательно считать установленные впрова-ния и обряды самыми нормальными впрова-ниями и обрядами. Более важная черта мировоззрения Гесиода, укаывающая на дальнейшее движение религиозного сознания, состоит в том, что, тогда как у Гомера верховное божество, Зевс, хотя и слышит в-

раженіямиъ общей міровой свяди и вліяють въ
 тьмихъ представителіиъ нравственаго поряд-
 ка, но эта идея не проведена вполнѣ удовле-
 вательно и нравственный міровой порядокъ отно-
 сится то къ богамъ вообще, то къ Зевсу; у Гезіода
 же верховное божество чаще выдвигается, какъ пред-
 ставитель нравственаго порядка, и вся спра-
 ведливости ищетъ у него непосредственной за-
 щиты и опоры. Не менше важность дружиъ Зевса и
 Гезіода, имено, - касающіися ученія о супружеской
 жизни. Поддержаніе, охраненіе нравственаго по-
 рядка требуетъ всевидностіа. Боги Гомера назн-
 ваются подчасъ всевидущими, но не въ томъ
 смыслѣ, что все совершающееся, какъ соверша-
 ющееся, подмечаютъ ихъ непосредственно въ-
 днннн, а въ смыслѣ возможности для божества
 обратитъ вниманіе на тотъ или другой
 предметъ, поставитъ себя въ условія знанія
 этого предмета. Это ограниченіе божественна-
 го всевидностіа должно быти вести къ тому, что
 много могло считаться ускользающимъ отъ вни-
 манія боговъ, какъ ускользаетъ оно отъ внима-
 ніа человѣческаго. Гезіодъ ищетъ средствъ расши-
 ритъ контроль божествъ надъ днательностью
 людскаго: по его мнѣнію, существа, жившія въ
 первомъ періодѣ, въ золотомъ вѣкѣ, являются по-
 мощниками Зевса въ охраненіи нравствена-
 го порядка въ томъ смыслѣ, что они слѣдятъ за
 исторія Ориссоидн днеть 6^{ти}

Писанъ
 Куринскнн

великим греховными людей и доносят в них Зевсу
 эта новая греховность существъ, давно оставивших
 земную жизнь, ищетъ свое особое значение, поимено
 отношения къ идее охранения нравственного поряд-
 ка: она показываетъ, что грань между живыми и
 умершими, поставленная у Гомера, начинаетъ
 исчезать, начинаетъ сознаваться возможность бо-
 лее тесной отношения между существующими
 и существовавшими. Мысль, что люди золотого
 вѣка не только продолжают сознательно суще-
 ствовать за гробомъ, но и стоятъ въ связи съ жи-
 выми, ищуща и то значение, что повела въ зна-
 чительно позднѣйшее время къ одрагованію мы-
 сли о связи демоновъ. После золотого вѣка, по пред-
 ставленіямъ Гесиода, существовалъ вѣкъ серебряный,
 въ которомъ люди отличались противленіемъ
 богамъ; нарушали нравственный законъ; эти
 люди списаны въ преисподнюю, где Гесиодъ ваетъ
 лишь некоторого рода самостоятельное существо-
 ваніе. На этихъ представителяхъ серебрянаго вѣ-
 ка не трудно было перенести возможность той
 связи съ міромъ человека, которая существовала
 между людьми золотого вѣка и вѣнчать съ
 тѣмъ, согласно съ ихъ нравственными характе-
 ромъ, приписать имъ греховности (каждой) ха-
 рактеръ, обратный тому, которымъ отличались
 люди золотого вѣка. Такимъ путемъ можно
 развить я позднѣйшее представленіе о связи де-

монах, которая широко внесла действие Божьего про-
 сения в нравственно-нормальное сознание греков: с одной
 стороны, оно давало возможность снять с себя
 ответственность за нравственное и гражданское, то,
 существующее в мире, с другой стороны, давало
 возможность объявить некоторые из религиозных
 обрядов, вошедших от древности, и потому тесно
 связанные с народными обрядами, но вступая
 с ними в противоречие, с предвзвешенной точки зрения,
 бесправительный характер; по этому тесно
 связанные обряды необходимы для умиротвора-
 ления души демонов, которых ничто иное не мог-
 ло умиротворить.

В нравственных взглядах в тесном смысле,
 развивавшихся Уэгоном, как мы уже сказали,
 сущность остается та же, что и у Гомера, но
 разная среда, из которой возникло стихотво-
 рение Уэгона, все же служит причиной некото-
 рых изменений. Наиболее бросающееся в гла-
 за изменение касается взглядов на мотивы, руко-
 водящие человеком в его нравственной жизни.
 В противоположность мотивам личной чести,
 славы, которые являются у Гомера были предва-
 дающими из материальных мотивов, у Уэгона
 наиболее развивается представление о славе, во-
 вольстве. Трудящийся народ, из которого было
 произведение Уэгона, конечно, был несомненно
 из мотивов личной чести; у Уэгона, хотя и в

остается елика на соревнование, но оно понимается
 в том смысле, что мотивы, смотря на тру-
 дящегося, скорее оставит свою деятельность и
 увеличения своего благосостояния при помощи уси-
 ленной работы. Если в этом смысле можно видеть пред-
 почтение сравнительно более грубых мотивов более
 тонких, то друия видоизменения Гошера встает
 да отличаются иными характерами. Само поня-
 тие доброго, посвящен у Гошера слити не только пред-
 ставления о добром нравственном, но и представ-
 ления о прекращении от инициатив людей, уе-
 лова теряет этот последний оттенок. Могут
 быть, та же среда, работающая и нечувствитель-
 я тяготея впечатлений от этой работы, случив-
 ла поводом и более ясно сознаний той мысли,
 что нажитое богатство хуже богатства, приоб-
 ретенного работой, что не работа какая либо
 стидна, а наоборот, неспособность к работе.

Существенного различия при расширении
 нравственных идеалов сравнительно с Гошером
 во всем этом, конечно, нет, и указания на это
 некия по большей части достаточно объясняются
 средой, на которой возникло произведение Гелиола, но
 нельзя не принять за нить мая вперед в том
 отношении, что оно дает общия предписания, об-
 щую формулировку нравственных правил; постъ
 отирается от той связи общаго с конкретным,
 в которой оно стоит в эпоху Гошера. Нужно

Замышлитъ однако, что эта дѣлѣ должна сформироваться мировка правительственныхъ правилъ не представляетъ собой еще пометки строгихъ систематизаций этихъ правилъ, несводимыхъ даже съ выдѣленіемъ правительственной стороны на остальную часть стороны практической жизни: правительственныя предписанія ставятся въ одинъ рядъ съ всякаго рода дружными предписаніями, и, являющимися знаменіемъ для практической жизни /относительно къ сельскому, мореплаванію и т. п./

Наши свѣдѣнія о дальнѣйшемъ періодѣ, представляющемся приблизительно до III вѣка, чрезвычайно скудны. Если мы обратимъ вниманіе на остатки литературы, вошедшей до насъ, то увидимъ, что въ этотъ періодъ получила развитіе дилемма; это въ продолженіи существовать и знало, которое становится приключитъ къ Социальному закону. Кроме того въ вниманіе не только то, что дало тѣмъ дѣламъ и сурь-ки, но и общіе черты греческой жизни, и въ особенности сказать, что въ теченіи этого періода совершилась серьезная правительственная работа въ обществѣ. Эта правительственная работа не состояла въ выработкѣ новыхъ законодательныхъ и правительственныхъ вѣдѣній, въ литературѣ этого періода мы встрѣчаемъ только одну новую совершенно частную мысль, — мысль о возможности и разрѣшеніи тѣхъ конфликтовъ въ правительственной жизни, которые возникаютъ изъ столкновенія обязанностей къ матери съ обязан-

ностями к отцу в такие случаи, когда сын ока-
 зывается в необходимости метить матери за
 смерть отца; но было глубокое разъяснение и других
 великих относится уже к позднейшему време-
 ни, но времени великих греческих трагиковъ. Наи-
 более важный результатъ этого периода состав-
 ляло стремление нравственныхъ началъ /которая
 досель, будучи плодомъ нравственного чувства,
 искали себе опору частью в этомъ чувствѣ;
 частью в другого рода разнообразныхъ чувствахъ,
 выдвигаясь в самую жизнь при помощи такихъ
 учреждений, которыя не ставились бы человека въ
 этой области исключительно замкнутыми въ
 сфере субъективного чувства, а давали бы ему опору
 во внешнемъ бытии, въ объективномъ поряд-
 къ. Въ развитіи этого рода учреждений прини-
 маетъ участие религія, и особенно важное зна-
 чение играетъ здесь Дельвійское святилище. Оно
 основано было еще въ до-Гомеровскую эпоху, такъ
 какъ у Гомера встрѣчается упоминаніе о Дельвій-
 скомъ краѣ и притомъ въ такомъ орошеніи, изъ
 которой можно заключить, что Дельвъ было
 хорошо известно грекамъ этого периода. Въ эпо-
 ху, о которой идетъ рѣчь, Дельвійскій крайъ при-
 обрѣтаетъ особое значеніе. Только согласно съ въ-
 шащими Дельвійскаго оракула совершаются все
 важные событія и мѣтленія въ жизни грековъ:
 къ нему обращаются при введеніи законодатель-

ства, съ его указанія совершаются переселенія; въ его первоначальнѣхъ мигутокъ указаніи и въ руднѣхъ коммисіи политическаго дѣла разгаданъ будущаго, и для разгаденія своихъ отношеній къ богами. Его слова дѣлаются столь значительными, что перестаетъ быть чуждою національною греческою: къ характеру Велверійскому относятся съ уваженіемъ и не греческія племена. Учрежденія, которыя, какъ мы уже сказали, ставимъ въ богахъ близкой или въ богахъ отдаленной евангелии съ религіей и въ частности съ Велверіемъ и которая вавилонскую словую богу цетовъ для его нравственнаго дѣла; были американизмъ, шри, вся совокупности образовъ, которые соединялись съ миссіей о чуждой и нечестивой, и, наконецъ, греческія законодательства.

Но всея втораго времени, уже въ самую глубокую древность ближайшіе поселенцы, посещавшіе тотъ или другой край, составляли собранія, союзы съ цѣлью защитить этой общины святыни, съ цѣлью работъ объ ей дѣлахъ; эти религіозныя собранія и были, вѣроятно, древнѣйшими американизмами. Концентрируются около святилища храма, стави пачагами такъ же путевыя общія обязанности въ отношеніи къ краю, соединялись общими жертвоприношеніями, общими увещаніями, которые сопровождаютъ эти жертвоприношенія. Естественно, что въ

этого рода собраниях саманность, со всеми, ни-
 табельными ею, демократическими стремлениями,
 находила торжась для своего развития; естествен-
 но, далее, что на этих съездах общинам облавно-
 стей всего еливые можно развиваться правствен-
 ное съезды. Эти частные американистии (про-
 исхождение которых относится къ демократиче-
 ской древности) составили впоследствии отнюдь не
 ширь американистии, въ которой участвовало до
 12 греческих племенъ. Центромъ этой американи-
 стии были сначала, повидимому, городъ Андрей
 около Вермонта, а затемъ Делверн; сюда теперь
 посланцевъ собирались два раза въ годъ / по одно-
 му разу въ качествѣ изъ нихъ / депутаты отъ
 соседнихъ городовъ для совещанія объ общихъ дѣ-
 ляхъ; здесь решались вопросы, касавшіеся за-
 боты о краяхъ: его безопасности, сохранения его
 богатствъ и т. п. Такого рода союзы, собрания, ко-
 нечно, должны были выработать постепенно опре-
 дѣленные правила, руководившія взаимными отно-
 шениями членовъ; изъ постановленій, имѣвшихъ
 обязательную силу, извѣстны намъ и дѣльшее
 значеніе имѣютъ для насъ запрещенія распу-
 шать соседние города, мѣшать изъ текущей во-
 ды: ограничивая право господства войны, въ древ-
 нейшій міръ, ограничивая угрозы этой войны, по-
 становленіе это конечно было имѣть немалое
 значение, тѣмъ болѣе, что оно имѣетъ

съ другими обязательствами, которые принимали на себя участвовавшие въ американіяхъ, должно было, по шарту присоединенія къ американціи бывшаго количества племенъ, получить общеправое значеніе.

Общественныя игры такъ же, какъ и американіи, были, по всей вероятности, вначалѣ мѣстными учрежденіями и стояли въ связи съ религіей. Эти игры были результатомъ собраний въ общинахъ жертвоприношеній, въ которыхъ принимали участіе ближайшіе сосѣди. Въпоследствии (не ранѣе VII вѣка) по которымъ изъ этихъ частей торжества получили общеправое значеніе, сохранивъ въ то же время свой религіозный характеръ. Таковы индейскія игры, происходившія недалеко отъ Делверъ и направившіяся Делверійскою американіей. Эти торжества, какъ вначалѣ своего возникновенія, такъ и впоследствии, необходимо требовали мирнаго состоянія общества для возможности самаго ихъ совершенія; отсюда естественно было развитіе мысли покончить частные споры и распри на все время религіознаго торжества. И действительно, начинался цѣлѣный мѣсяцъ, въ теченіе котораго бракъ не дозволенъ было заключать того мѣсяца, гдѣ игры происходили; нарушеніе этого мира сопровождалось въ иныя случаи денежной пеней, которой должны были подчиняться

ся даже спартацы, подв опасением быть лишеными участия въ этихъ играхъ. Стягъ мы видимъ здесь ограничение права войны, въ томъ признаніе существа надъ этимъ: ~~заключить~~ другое устройство, господства другого чувства.

Но особенно важное значение имеетъ учение о чистоте и нечистоте, которое получило начало въ этихъ періодахъ. Но снотъ вѣлода въ геометрическаго періода, гдѣ все формы чистоты (а снотдова-тельно, и религиозной) не были еще строго опредѣлены, должны были постепенно прочно установиться и условившаяся формы религиозной жизни, устанавливаются религиозныя обряды, торжества и пр. Кинотъ въ томъ, понятно, должно было получить сравнительно большее значение чересство, какъ то устройство, котораго спеціальной задачей была работа о религиозныя обряды. Но если профессиональной задачей чересцовъ была работа обо всемъ, что могло доставить благоволение боговъ, то отрицательная сторона этой задачи, конечно, должна была состоять въ стремленіи опредѣлить, а также и устранить все, что можетъ оскорбить божеество, произвести на него отталкивающее впечатленіе. Здесь, повидимому, основаніе различія между чистоты и нечистоты. Все, что запрещено, что нечисто, должно быть удалено отъ божеества, не можетъ приближаться къ тѣмъ мѣстамъ, которыя ему посвящены. Трудно снот-

шимъ, прокровление на свѣтъ, убійство одного чело-
 вѣка дружимъ (поступокъ нравственнаго свойства)
 все это, какъ нечестное, должно оскорблять божес-
 тво. Если нечестное не могло приблизиться къ
 божеству, то, естественно, должно было возник-
 нуть мысль объ очистительныхъ средствахъ,
 которыя дали бы возможность снова приблизить-
 ся къ нему. Но послѣдовательность должна бы-
 ла идти дальше: если нечестное потому не до-
 лжно приближаться къ свѣтому лицу, что
 оно оскверняетъ его, то отсюда можно было са-
 рожничить, что нечестными становятся и тѣ,
 которые стоятъ съ нечестными въ бѣжкахъ свѣта.
 Это должно было уяснить сознание необходи-
 мости прибѣгать къ очистительнымъ средствамъ,
 которыя должны были свѣтовать эту нечестность,
 препятствующую общению не съ богами только, но
 и съ людьми.

Развитіе этого рода понятій / о чистомъ и
 нечестномъ / относится къ сравнительно глубокой
 древности, о чемъ свидѣтельствуютъ остатки древ-
 него Эпоса, разбившагося поемъ Гомера и пришедша-
 го къ Гомерическимъ сагамъ. Уже одинъ изъ этихъ
 поемовъ цикликовъ составляетъ Ахиллеса некатъ
 очищенія поемъ убійства Мерета. Религиозно-на-
 ственное сознание, относящееся къ VIII вѣку до Р. Х. от-
 носится даже связать эти понятія съ учениемъ о
 богахъ: отсюда возникло сказаніе, что Зевесъ самъ

совершивъ очищеніе надъ Иксионами, что Апполонъ после убійства дракона Тифона ищетъ очищенія. Но хотя эти понятія и вѣрны и еще въ сравнительно древнее время были не, несены далее на мѣръ боговъ, однако, возникли они все же после гомеровскаго періода; въ эпоху Гомера они почти вовсе не встречаются. Правда, въ Гомеровскомъ эпосѣ есть указания на инокоторыя очищенія, но ничто не даетъ намъ повода предполагать, что эти очищенія имѣли священныи характеръ, а не совершались просто съ ритуальными крѣпкими; таково очищеніе дома Одиссея после убійства Менелая и очищеніе лагеря после яствъ; только одно выраженіе Беттора: къ Северу келья подступать съ руками, окровавленными после битвы, — наиболее подходит подъ понятіе очищенія. Такими образомъ въ эпоху, ближайшую къ Гомеру, возникли эти понятія и еще въ VIII и VII вѣкахъ достигли полнаго развитія подъ вліяніемъ черечества.

Если собою понятно, что эти новыя понятія по своему ближайшему ^{и мѣтѣе правдиваго характера} смыслу нѣсколько могли переходить въ суеторію. И действительно, вслѣдствіе введенія этихъ понятій, мы находимъ увеличеніе ряда суеторныхъ представленій, а вслѣдствіе этого и суеторныхъ дѣйствій. Но было бы ошибочно весь результатъ этого рода понятій о чистотѣ и нечистотѣ предполагать лишь въ той непримѣтной сторонѣ, по которой они граничили съ суеторіей.

Эти новые взгляды получили значение и для дальнейшего развития нравственной мысли, на сколько главных представителях, должны существовавшими различать чистое от нечистого и устанавливать правила для очищения от последнего, быть Вильфридский храм, как общепризнанное всеми греками святынище, и на сколько, с другой стороны, вообразить характер действий дельфийского оракула или видеть тенденцию поставить во тесную связь различие между чистыми и нечистыми с различием между нравственными и безнравственными, придать всей совокупности правил и обрядов, сюда относящихся, по преимуществу нравственный характер.

Более чем вероятно, что не без влияния дельфийского оракула в понятие нечистого особенно выдвигалось понятие убийства. Мощь несомнительного влияния дельфийского оракула в способе и видах самого убийства, а вследствие этого, в смысле очищения особенно отстоялась нравственная сторона. Эта последняя черта выявляется из двух дошедших до нас приговоров: 1) если смерть друга посягательства от того, что человек предпринял оказать ему помощь в борьбе, то последний, хотя бы и не был запятнан кровью, считался однако нечистым; 2) если же, защищая друга и желая нанести врагу рану, человек убивал нечаянно друга, он все таки оставался чистым. Это особое возвышение

цѣнства между дѣйствіями, влекущими за собою нечестоту, это обращеніе вниманія на нравственный характер дѣйствія, въ связи съ тѣмъ фактомъ, что понятіе нечестота должно было глубоко проникнуть въ сознаніе и сдѣлаться особенно ощутительнымъ для человека (потому, что нечестота разрывала его связь не только съ божествомъ, но и съ другими людьми), все это нещадно вело къ смягченію правоты. Нужно однако замѣтить, что очищеніе, хотя и давало возможность снова приближаться къ божеству и входить въ сношенія съ людьми, еще не уравновѣшивало преступника юридически съ другими людьми, не считавало окончательно преступленія: въ одномъ позднѣйшемъ произведеніи (въ трагедіи Демиса) мы находимъ примѣръ того, что и послѣ совершенія религіознаго очищенія, все таки остается вопросъ о виновности преступника.

Четвертымъ учрежденіемъ, способствовавшимъ утвержденію нравственности въ жизни грековъ, было законодательство. Въ некоторыхъ государствахъ греческихъ законодательство даже стало на себя обязанность не только опредѣлять правовыя отношенія людей, но и воспитывать человека, съ тѣмъ, чтобы сдѣлать его способнымъ къ дѣйствіямъ правды, нравственнымъ. Таково все законодательство Ликурга, въ которомъ государство беретъ человека съ племени, чтобы воспитать его для общественной жизни. Въ этихъ случаяхъ значеніе законодательства для нравственной

жизни понятно само собою. Из государства не было на себя специальной обязанности воспитания человека (как это было в Афинах), там введение законодательства в отношении нравственности имело то значение, что расширяло понятие о правом и неправом в глазах человека; в первых своих попытках законодательства (Дракона) стремились установить суровые наказания дать опору нравственному чувству. Характерно, что и со стороны закона поддержка нравственной жизни шла не в виде условий религиозной жизни: введение нового законодательства, чтобы получить большую силу, должно было сопровождаться посвящением Дельфийского оракула, как это и было, например, в законодательстве Ликурга.

Переходя в VI в. до н. э. мы встречаем явление, которое характерно прежде всего в том отношении, что свидетельствует о возникновении более сознательной, более рациональной отношения к нравственно-практической жизни; мы говорим о «семи мудрецах». Подлинная передача этой саги едва ли имеет историческое значение (по мнению Геродота не знает ее). Рассказы о связях и взаимоотношениях мудрецов, точное определение числа их, все это носит на себе апокрифический характер. Самые имена мудрецов передаются различно, за исключением трех: Солона / афинского законодателя / Калмеса миметарского и Виса приен-

скаго. Срежностью сохранилиа наши известное количество изречений этих мудрецовъ, но нтъ никакой возможности съ достоверностью ввести ихъ въ этихъ, приписываемыхъ имъ изречений, въ истинно принадлежавшихъ имъ. Однако, не смотря на то, что все сего не имеетъ строго-историческаго характера, въ общемъ она все таки заслуживаетъ вниманія, такъ какъ востаточно характеризуетъ тотъ моментъ нравственнаго сознания, который переживало греческое общество на рубежѣ VII-VI вѣковъ. Мы уже указали на то, что она свидѣтельствуетъ о развитіи болѣе сознательнаго отношенія къ нравственной жизни. Если нравственные правила переходятъ отъ поэтовъ къ мудрецамъ, то это знакъ того, что изъ области чувства они переходятъ въ область рефлексіи. Но практическій характеръ предшествовавшей эпохи еще удерживается. Также же стремленіе дать некоторую опору нравственной жизни, какое мы видимъ въ предшествующемъ періодѣ, замѣчается и въ сего в сѣмъ мудрецахъ. Имъ приписывается отрывное, отрывочное болѣе или менее строгое формулированіе отрывныхъ нравственно-практическихъ правилъ. Свѣтлая форма, въ которой передавались изреченія, способствовала болѣе прочному запоминанію и проникновенію ихъ въ сознаніе, а следовательно и болѣе глубокому влѣднствію ихъ на нравственную жизнь. Хорошо сопоставить это съ тѣмъ фактомъ, что по слову

тот же вместе устанавливался другая точка зренья на отношение къ богоству: если смотрят на богоство, какъ на идеалъ, поворачиваніе котораго составляетъ цѣль нравственной жизни, въ которой объективно выражается нравственная жизнь во всемъ ея совершенствѣ, то что имъ слыится въ чествованіи нравственныхъ инстинктовъ, тѣмъ самымъ нравственное удовлетвореніе чувствуетъ отъ отъ сопряженій съ богоствомъ; такъ должна была развиваться мысль, что само приближеніе къ богоству нравственно удовлетворяетъ человека, а не сопровождается только внѣшнимъ благопріятнымъ послѣдствіемъ для его жизни. Этотъ переверотъ во взглядахъ на богоство, по которому богъ изъ судьи превратился въ нравственный идеалъ, вѣстойный поворачиваніи, въ могущественнаго покровителя, благоволеніи котораго можно, — въ существо, дающее вѣдѣніе насмаченіи, совершено быль Пифагорейцами. «Слѣдуй за Богомъ» было заповѣдью Пифагорейцевъ.

Кроме этого увлеченія нравственнымъ сознаніемъ мы видимъ также въ пифагорейской системѣ первую попытку поставить научно этику.

Во время поръ мы имѣли дело съ нравственными предписаніями или разрозненными, или свободными въ боже или менте цѣльнующую систему, но не было еще попытокъ объяснить действительное значеніе этической области въ отношеніи къ міровому порядку вообще, не было попытокъ поставить неа-
 Исторія Философіи
 Августъ 8^{го}

ственности в связи с общими философскими мировоззрениями. Новаторскому пирагорейцу перене бадамше д-тский вопросил. Чтобы уяснить себе это, нужно сказать несколько слов об их философских взглядах. Пирагорейцы не считали возможным объяснить мировое устройство на основании физических законов, они искали высшего оправдания для мирового утла в математической точке зрения. Считая мир гармонически устроенным, пирагорейцы были готовы были принять в учению о числах, так как необходимым условием гармонии служит пропорциональность частей, которая есть по преимуществу выражение закона числовых отношений. Отсюда понятно, что, пытаясь заложить законсообразность философскую математическую точку зрения, пирагорейцы были готовы были принять в учению об идеальности законасообразности математической. Признавая валежность и всеобщность математических законов, пирагорейцы не только признали законы числа единственными и управляющими всеми законами, но и предмет стали отождествлять с числами. Предмет становится понятием для нас не в силу той или другой принадлежности ему характерности, а в силу того, что есть возможность приложения к нему количества. Число есть существенный элемент предмета. Оттождествлению предметов с числом много препятствовать и препятствует сама природа предметов, так как геометрические формы и числовые величины сами по себе нечисленны. Но по-

возможность эта касается частей предметов, и
 не только и его частей, которые (т.е. части) всегда
 существуют в одной и той же форме и посто-
 яются на одном и том же расстоянии от
 центра. При отпадении частей углаго с
 теми или другими шарами, шарообразный бра-
 ми деэтирицу / так как только первая и чи-
 селъ признаваемъ оригинальным, осталь-
 ные же признаваемъ производными), которая
 расщепляется такими образом, как угловая
 совокупность шара, обнимающая собою все окруж-
 ные шара. Указывая на существование в мире
 10 частей (десяти сфер: земля, луна и т.д.), шаро-
 образный видны в немъ реализацию угловой систе-
 мы шара. Кроме частей всецелной, общия поня-
 тия, обнимающих ограниченную часть предметов и
 всегда неизменно, также могли отпадением
 с шаром, которое так же, как было существова-
 вало, считается и существовавшего общего понятия. Счи-
 тая миръ естественнымъ углом, пропорцио-
 нальнымъ в своемъ частяхъ, а, следовательно, и
 законченнымъ углом, шарообразный диаметр бы-
 ли объединять его образование не иначе, как обра-
 ваниемъ на двухъ элементахъ: неограниченного, бес-
 предельного и границ, ограничивающего, которое
 давало определенную форму, которая и составляет
 его определенное содержание в противоположности
 беспредельной пустоты, чуждой всякого содержания

созерцания. Такъ какъ прошедшій міръ, по ученію пифагорейцевъ, былъ числомъ, то и происхожденіе міра вообще было по ихъ ученію представляется аналогично съ происхожденіемъ числа. Какъ стилии числа суть четъ — неопредѣленное и нечетъ — опредѣленное или, лучше сказать, опредѣляющее, такъ и безпредѣльное отожествляется съ четомъ, а ограниченное съ нечетомъ. Опредѣляющее нечетное обладаетъ неопредѣленною ипостасивностью, опредѣляетъ ее и вноситъ въ нее гармонию. Таково было метафизическое ученіе Пифагора, приближающееся къ своему ученію о числахъ, какъ единственности вещей къ идее Платона.

Нѣсколько частіи въ свѣдѣніи о нравственныхъ ученіи пифагорейцевъ утверждаютъ насъ, что ихъ этическое ученіе стояло въ связи съ метафизическимъ. Выводя все бытіе изъ двухъ противоположностей: неограниченнаго и границъ, четъ и нечетъ, они смотрѣли на эти противоположности, какъ на основанія всего друиыхъ противоположенностей въ мірѣ и къ числу послѣднихъ относили между прочимъ противоположенности добраго и злаго, реализировавъ въ основу жизни нравственной; такими образомъ основныя понятія этики связывали съ основными метафизическими понятіями. Какъ все въ мірѣ состоитъ изъ четъ и нечетъ, соединеніе которыхъ образуетъ число, гармонию, такъ и добродѣтель, по ихъ ученію, была также гармоничною. Но связь меж-

ду нравственных учений и общих метафизических мыслю еще выше: как частности предметов и понятия сводились къ тому или другому числу, так сводились къ числамъ и частныя добродетели, например, справедливость была первыми квадратными числами, какъ со всехъ сторонъ равное. Съ нашей точки зрения странно, конечно, некакое существование той или другой добродетели въ числахъ. Эти воззрѣнія, вѣроятно, были стоицъ неудовлетворительны, что и ими не возвращались уже въ послѣдствіи. Но сами эти стоицъ неудовлетворительныя, они важны для насъ въ ихъ отношеніи; они показываютъ, что вопросъ объ отношеніи нравственныхъ понятій къ общему мировому порядку занималъ пифагорейцевъ, что они пытались разрешить вопросъ о значеніи нравственной лени въ отношеніи къ лени мирового угла. Для насъ важно не результатъ, къ которому пришли при разрешеніи этихъ вопросовъ, а важна сама постановка ихъ въ сознаніи греческаго общества.

Развитіе Пифагорейцевъ, Пифагорейцевъ и Декартовыхъ нравственныхъ вопросовъ, затронутыхъ Пифагорейской школой.

У Пифагорейцевъ мы заметили три важныхъ особенности по отношенію къ нравственнымъ вопросамъ: 1) постановленіе въ своихъ ученіяхъ о нравственности съ ученіемъ о бытіи, какъ у Платона; 2) измѣненіе понятія

утомления, смерти). Подобно человеческому организму
 и лежащее в основании всего мира сущее непарение
 или огонь имеет две стороны: физическую и хими-
 ческую; большее возмещение этого огня в мировой
 цепи соответствует более сознательной рассу-
 дковой цепи, а потухание огня — ослаблению, посто-
 янной цепи. Как сознательно разумное суще-
 ство, мировое сущее, естественно, управляется
 разумными законами в самых своих метамор-
 фозах: великий организм мира, подобно малень-
 кому организму человеческому, живет на более
 ранней разумной основе, на основании которой
 возмещает и увеличивает малый организм че-
 ловека. И если та часть огня, которая составля-
 ет сущность человеческого бытия, есть только
 (проявление) самая малая часть проявления общей
 сущности, выраженной во всем бытии, то понят-
 но, что разумные законы, которыми возмещают под-
 чинить себя сознательно частные индивидуумы, не
 могут быть различны от тех внешних законов,
 которыми сгущается стихия, лежащая в основании
 всего бытия. Зеркалиту касается странности, что
 люди мертают и имеют особый разум, отделившийся
 от той более естественной мудрости, которая проявляет
 ся во всем и которую человек обязан изучать,
 чтобы уметь приравниваться к ней в своих дей-
 ствиях. Сами же внешние недостоинства человека,
 отчасти или совсем безразличны, отчасти считаются

востъ, забвение сроднаго мнѣнiя, принадлежащаго
 человеку въ бытiи, забвение его собственной мнѣри,
 следовательно, нецѣлѣбно подчинить себя общему
 разумному порядку мирового цѣлаго, который охраняется
 этими же цѣлѣми, охраняется до такой
 степени, что все равно, существуетъ ли против-
 ление мировому цѣлому или не существуетъ,
 цѣль общаго все таки необходимо достигается. „Ес-
 ли бы и сонне“, говорится въ одно изъ отрывковъ,
 дошедшихъ до насъ, „перешло своего границу, то Зри-
 нии настигли бы его“. Отсюда попятно, какъ было
 удобно Зераклисту поставить въ связь съ учениемъ
 о цѣломъ нравственные требованiя, какъ требова-
 нiя разумныя, и указать, что всеобщая нравствен-
 ная состоитъ въ подчинении бытiя частнаго бы-
 тiю общему. Соинтересно, что бы Зераклистъ
 развили эту мысль во всей ее последовательности,
 но во всякомъ случаѣ въ общей постановкѣ этого
 учения о цѣломъ, въ его отношенiи къ человеку не-
 ся не признавать попытки связать нравственный по-
 рядокъ съ общимъ мировымъ порядкомъ.

Если эта сторона учения Зераклиста представ-
 ляетъ развитие одного изъ тѣхъ положенiй, на ко-
 торое указано пифагорейской фракцiей, то разви-
 тие другихъ сторонъ нравственнаго учения пифа-
 горейцевъ и объявление ихъ для общаго сознанiя при-
 надлежитъ двумъ великимъ подателямъ Греции, млад-
 шимъ современникамъ Зераклиста, Пифагору и Демокри-
 ту

(родившимся в последнюю четверть IV века и жившим при императоре в половине V века)

Новые влияния на богословство, с которыми мы встречаемся у Пикагорейцев, мало и развиты не только под влиянием этой среды. Как Пикагорь мог развить свои религиозные взгляды, по крайней мере в той степени, в которой они даны у него, под общим влиянием религиозной жизни того времени, под влиянием тенденций Вельфрийского храма, так и Пиндарь лишь под другим влиянием, тесно примыкая к Вельфрийскому эгрегору. Но Пиндарь больше, чем на камень-лишь другом, способен проводить влияние, которое производил Вельфрийский храм на всеобщий эгрегорианский народ. Как податливый человек, Пиндарь не мог оттолкнуться от того обидного представления богословия, которое воплотилось в иудейские сказания; как глубоко вторгнулся и преданный народной религией, он не мог оттолкнуться от тех мифов, которые были результатом религиозных представлений, сформулировавшихся в сознании греков в более древней эпохе, и которые являлись теперь в качестве больше или меньше священного предания. Пиндарь не только разделяет во всем с народной религией веру в многобожие, но вторит также в борьбу, существовавшую некогда между богами, считает невозможным оттолкнуться от тех мифов, которые рисуют богословия, как существа подлежащих страданиям. Однако больше

возвышенные представления о богах, развившиеся
 под влиянием требований чистоты, побуждают воору-
 женного Индара так отнестись к преданиям древно-
 сти, чтобы они не служили возвышенным образом бо-
 гства, рисующим его религиозным чувствам. Ин-
 дарь отрицает в мифах ту сторону, по которой
 боги представляются не всевидящими, по которой
 многое остается для них скрытым и выясняется
 для них известным только при помощи сторон-
 них средств. Признавая существовавшую некогда
 борьбу между богами, Индарь стремится устранить
 из собственного сознания мысль об этой борьбе и
 восстанавливает его на твоем отвлеченных гер-
 тах боства, по которым оно представляется
 существом совершенным. Хотя Индарь вступает
 в возможность для богов поддаваться страстям,
 но он хочет думать, что эти страстные влечения
 богов составляют результат их мимолетного
 расположения, как неизбежное следствие их общей
 ограниченности; он думает, что за этими ми-
 мутными состояниями тотчас же наступает
 сознательное подчинение их общему праву отде-
 ланному порядку. Высшим чертами он рисует
 боства в их нормальном состоянии, и это
 более возвышенное представление о богах со-
 провождается в его сознании и бытие возвышенным
 представлением о правдивом порядке. Для него,
 как и для Индара, боства перестают быть мимолетными

интенсивно судьями; для него они то идеалы чистоты, святости и внутренней удовлетворенности, погружение в существование которых — ставит внутреннее наследование под угрозу и вынуждает с тем же случаем моментом, возвышающимся нравственную жизнь. Но высочайших понятии о божестве он имеет мотивов для нравственной деятельности самого человека. Но представлении божества, которое хотя и не может быть безусловно чистым от страстей, но имеет возвышенность творчески воздействовать над этими возмущениями боли, он имеет нравственного идеала для человека. Хотя, что божество не может прикасаться к нечистому, он требует высшей нравственной чистоты от приближающихся к нему. Но этому понятию чистого от присутствия в такой степени, что великая мощь, обман возмущают его души; национальный греческий тип, воплотившийся в императоре Султане, который учитывает поставившая себя ответственности для достижения своей цели, является неимпонирующей Пиндару; идеалом для него является противоположность — Аякс, который говорит только правду.

Пиндар может служить образцом для правильного размышления, какой сравнительной высоты достигают религиозные понятия, а с ними и нравственные, также и подругам вопросу, поднимавшему философия, по вопросу о загробной жизни. Уже было сказано, что более ясное представление о загробной жизни вытекающее не только из мысли об единстве нравственного порядка,

обнимающую настоящую и загробную жизнь, но и требовалось для того, чтобы наказание потомков за грехи предков считалось возмездием для последних. Ницше к этой отрицательной стороне присоединил и положительную. Не только казнь потомков может служить мотивом для нравственной деятельности человека, но такими же мотивами должны быть и слава, которая его ослепляет в отношении к его собственной деятельности и которая возмездием будет для него в его будущей жизни. Но для нравственного сознания гораздо важнее другая сторона загробной жизни, которая прямо отменяет загробную жизнь результатом жизни предстоящей. Представление, что будущее состояние человека должно определяться его настоящим решением, развивалось почти всегда постепенно в нравственном сознании. Ницше дал наиболее конкретный образ для этого представления в своем учении о душепереселении. Но учение о душепереселении, хотя и давало ответы на вопросы, поставленные нравственным сознанием, было однако далеко от народного сознания; его, ставший образом, держали орисолозы и притом только те из них, которые, как напр. Платон, умели поставить учение о душепереселении в общую связь с учением о мировой сущности; народное же сознание искало себе другие образы, которые были бы так же отчетливы, как учение о душепереселении, но не были бы столь чужды ему, как это учение. Которому до Ницше развивалась мысль об

общим судъ, оживавшимъ всѣхъ по смерти за жизнь пред-
 шествующую. Кипитъ съ толпой въ этомъ же периодъ
 (хотя мы не можемъ точно указать времени) являются
 мистерии; самое важное значение ихъ для народнаго созна-
 ния по преимуществу обусловливается тѣмъ, что оны,
 написанная человеку в загробной жизни, стараются в-
 ливить представления о ней и поставить въ болѣе тѣ-
 ную связь съ представлениями о земной жизни. Въposito-
 ствѣ большая часть американскихъ гражданъ были посвяще-
 ны въ эти мистерии, приобретающа особое значение въ амери-
 канскомъ обществѣ; съ посвященіемъ въ нихъ соединялась мысль,
 что посвященнымъ будетъ уготована лучшая участь,
 чѣмъ непосвященнымъ. Эту мысль о мистеріяхъ раздѣ-
 ляли и Индианцы; но подтигская фантазія даетъ ему воз-
 можность соединить новое ученіе съ вѣроваіемъ инди-
 анцевъ, — ученіе объ общемъ судѣ — съ индианскимъ учені-
 емъ о душепереселеніи. По его представленію, тотъ, кто за
 оставленіемъ земной жизни люди подвергается суду
 и если жизнь ихъ была нравственна, получаютъ участь
 въ блаженной жизни; тѣ же, которые, не удостоившись
 блаженства, совершаютъ после смерти еще новыя
 преступленія, подчиняются закону душепереселенія.
 они должны трикратно вступать въ жизнь въ тѣ-
 лѣ человека и только въ третью случать, если они въ
 теченіи этого времени остаются послушными край-
 ственнымъ требованіямъ, они получаютъ возмож-
 ность переселиться на острова блаженныхъ. Это уч-
 еніе, имавшее въ подтигской формѣ, много содей-

ствовамо распространено въ сознании греческаго общества вальнѣйшаго периода ижеи о загробной жизни и о бессмертіи души. И если идея о душепереселеніи, ставшаяся Пиндаромъ въ связь съ пинагорейскими учениями, всегда принадлежала болѣе или менѣе ограниченному кругу житей греческаго общества, то идея о судѣ и о наказаніи, которое тотчасъ слѣдуетъ послѣ этого суда, могла найти болѣе почвъ въ народномъ сознаніи. И действительно, въ аттическій періодъ греческой исторіи эта идея о судѣ съ воздаяніемъ является общерастврастравеннаго.

Правдивенный порядокъ въ качествѣ единого обнимаетъ теперь не только настоящее и прошедшее, но и судбу будущаго. Однако въ подробностяхъ примѣненія этой идеи къ правдивеннымъ представленіямъ ветали еще ветрогаются противорѣчія, требующія соглашения. Такъ, въ мистеріяхъ тамаи другая часть загробной жизни ставилась въ связь съ посвященіемъ, тогда какъ идея правдивеннаго міропорядка требовала, чтобы послѣдующая загробная часть зависѣла исключительно отъ жизни на землѣ. Это противорѣчіе старались устранить различными способами; къ посвященію въ мистеріи не допускались случайно великіе преступники и тѣмъ, следовательно, исключалась возможность предположенія, что за извѣстные грѣды можно получить зрѣніе въ будущей жизни; съ другой стороны признавали, что тѣ грѣды, которые совершались въ мистеріяхъ, вслѣдствіе ^{жизни} оказывали правдивенное влияние,

и истинно посвященным приносившим тогда только
 ко людей, которые воспользовались посвящением, какъ
 елизуется, т. е. испытали на себѣ его нравственнае
 влияние. Наконецъ встрѣчается и иная мысль, по кото-
 рой нравственная жизнь есть необходимое условие
 доброй наведки на жизнь будущую и уважительное
 въ матеріалъ имеютъ только право наватываться на
 сравнительно большее блаженство, чѣмъ другіе, не-
 посвященные въ матерію. Такимъ образомъ нравствен-
 ное сознание старается осмыслить возникшее противорѣ-
 чіе. Мы говоримъ, что предетавление о судѣ въ буддаиз-
 мѣ единаесть распространеннымъ среди греческа-
 го общества; по одному изъ дошедшихъ до насъ известій
 изъ древности мы можемъ заключить, что изображе-
 ние мученій, постигающихъ безнравственныхъ людей,
 единаесть въ послѣдствіи даже довольно юдаеиъ темой
 для живописцевъ. Но не смотря на эту распростра-
 ненность мысли объ общемъ судѣ и блаженствѣ, о-
 на не единаесть догматомъ греческой религии, по
 крайней мѣрѣ, въ толь еликуль, въ какомъ были
 облачены другіе религиозныя истины. Поэтому
 и въ позднѣйшей литературѣ мы обыкновенно
 встрѣчаемъ эту мысль не въ видѣ бесспорной исти-
 ны, а ^{только} какъ выражение какой-то слабой, не впол-
 нѣ опредѣленной, наведки. Можно также и тотъ
 фактъ, что даже въ позднѣйшее время является воз-
 можность отрицать эту истину, тогда, какъ
 отрицаніе другихъ религиозныхъ истинъ преслѣдуесть.

В. Н. Ж.

Лит. Волына, 1902 годъ, 17.

наказанием, покарывает, что она не ветушила во
 весь права признанных законов и не тит.

Другой великий греческий поэт - трагик, Демий,
 важен для нас в том отношении, что он в сво-
 их трагедиях поднимает глубокие проблемы нрав-
 ственной и религиозной жизни, чего не ветураем
 в позднейшее время у Софокла и Еврипида. Он под-
 нимает сь одной стороны вопрос об отношении
 богов к человеку, к богу, к развитию души, к добру
 и к злу в совершенстве богу; сь другой стороны
 он разбирает вопрос, имеющий значение для нравствен-
 ной жизни, вопрос о возмездии, которое совершается на
 почках лица, преступившего нравственный
 закон.

Иным образом, чем Пиндар, относится
 Демий к вопросу, касающемуся примирения души
 о высшем нравственном совершенстве богу
 сь преданиями мифологии о борьбе богов между
 собою. В то время, как Пиндар старается забыть
 мысль о борьбе богов, Демий, наоборот, думает эту
 борьбу одним из любимейших предметов своих тра-
 гедий. Он пишет примирения в особом творении и
 думает, что эта борьба составляет необходимый
 предшествующий момент для возникновения царства
 бога светлого, царства Олимпийских богов, и что
 она, как борьба, необходимо должна была соединиться сь
 сивным развитием страстей. Но, как скоро борьба
 окончена и высший принцип Олимпийских богов

торжествуетъ, богаства поизгнать возможеностъ единаго
 въ высокой степени нравственными существами. Этого
 влияния, на сколько или приписывается святому царству
 Омнипийскихъ Боговъ воинновение, рождение, соединенное съ
 моментами страстности, не далеко отъ преледаго ан-
 тропоморфическаго; но за то, когда надо смотритъ на
 богаства, какъ на торжествующихъ, утвержденныхъ въ своей
 мощи, онъ представляетъ главнаго изъ нихъ Зева
 съ такими чертами, которыя близко подходятъ къ шо-
 нотенетическому представлению, онъ рисуетъ его кра-
 вими, которыя по своей святости безусловно превосхо-
 дятъ все существовавшее ранее. Приведемъ для под-
 тверждения евангелнаго одно мѣсто изъ его трилогии
 «Орестидъ»:

Зевъ могучи!... я не знаю,
 Какъ назвать.... какъ для него
 Но приятно, называю
 Этимъ именемъ его

#

Что въ мощи, не знаю,
 Кто равняется можетъ съ нимъ?
 Передъ нимъ главу склоняю.
 Скъмъ ничтожено все предъ нимъ!

#

Что съ нимъ въ разпрѣ, уступаетъ,
 Побѣжденный, по судьбѣ.
 Слава тѣмъ, кто прославляетъ
 Зева мощнаго въ борьбѣ!

#

И по правду, въ тьмонотыни
 Должно Зевса прославлять:
 Онъ, въ боду, нашъ, безъ сомнѣнія,
 Могаетъ разумъ даровать.

✠

Такъ въ печали разныишенье
 Посылаетъ нашъ Зевесъ
 И надежда на спасенье,
 Милость нашъ блещетъ съ небесъ!*

✠

Шель о наказаніи преступника въ его потаи-
 какъ должна была возбуждать недоуиііе въ нрав-
 ственномъ чувствѣ, такъ какъ подобное наказаніе дол-
 но было казаться не вполне справедливымъ. Разрѣше-
 нію этого недоуиіію посвящены двѣ трилогіи Де-
 миа. Одна изъ этихъ трагедій, единственно сохранив-
 шаяся въ цѣлости до нашего времени и недавно пере-
 веденная на русскій языкъ (Котеловскимъ), представля-
 етъ судьбу дома Агамемнона. Содержание ея слѣду-
 юще: Атрей, отецъ Агамемнона, убиваетъ малолѣт-
 ныхъ дѣтей брата своего Мидета и заставляеть не-
 счастнаго отца есть мясо убитыхъ дѣтей. За это
 слѣдуетъ наказаніе, состоящее ближайшимъ образомъ
 въ томъ, что сынъ Атрея, Агамемнонъ, отправляется
 на войну въ Трою, чтобы отарыть путь кораблямъ,
 *) Трилогія состояла изъ трехъ трагедій, причемъ содержаніе
 брашеъ изъ одного сюжета и каждая изъ нихъ составляетъ
 продолженіе предыдущей.

*) "Орестія" — пер. Котелова, стр. 79-80.

запуганными противными востроумь, дойдеть при-
 нести въ жертву дочь свою Иеригенито для умиשותив-
 ния боговъ. Это новое тяжелейшее преступление служитъ
 основаниемъ для самыхъ тяжкихъ преступленийъ. Жена Ала-
 шемнона, Кимтешиестра, оскорбленная въ своихъ ма-
 теринскихъ чувствахъ, рѣшается отмстить Алашши-
 нону: она вѣстуетъ въ преступную связь съ Аги-
 стемъ, третьимъ сыномъ того несчастнаго отца,
 который былъ глубоко оскорбленъ опущемъ Алашшино-
 на; затѣмъ по возвращеніи Алашшинона изъ Троян-
 скаго похода въ родину жена вместе съ Агистомъ иш-
 маетъ его вѣстии и убиваетъ его. Это убійство влечетъ
 за собою мщенье со стороны Ореста, сына Алашшинона,
 который убиваетъ Агиста и мать свою Кимтешиес-
 тру по приказанію Аполлона.

Другая трагедія, касающаяся того же вопроса,
 именуется въ виду судьбы Эдина. Нравственная разну-
 данность Лай, отца Эдина, искавшая ^{противо-}естествен-
 ныхъ наслѣдствъ, влечетъ за собою предсказаніе ора-
 кула, запрещающаго ему шитья попомощью, такъ
 какъ ему суддено найти для себя нечастье въ этомъ
 попомощью. Но Лай однако нарушаетъ приказаніе ора-
 кула, и поволимъ его брака движется Эдинъ. Чтобы пред-
 отвратить предсказаніе оракула, онъ рѣшается истре-

*) Эта трагедія имѣетъ названіемъ Меданда состояла изъ трехъ
 трагедій: 1) Эдинъ, 2) Селлеро противъ Оубъ и 3) названіе которой
 неизвестно; сохранилась только вторая часть: Селлеро
противъ Оубъ.

битая от сына, но, как известно, Эдип случайно
 остается живъ и воспитывается вдали от роди-
 ны. Впоследствии Эдип убивает отца, и есте-
 ственное чувство крови не предохраняет его от
 этого преступления, которое онъ бесованательно совер-
 шаетъ. Затѣмъ по невѣданию онъ совершаетъ новое
 преступление: онъ женился на своей матери Тоядетъ.
 Но, какъ скоро Эдипъ узнаетъ, что Лай и Тоядетъ его
 родители, онъ сознаетъ всю тяжесть своего преступ-
 ления, и судьба его оказывается очень печальною. Преступ-
 ление Эдипа вылетъ за собою новыя преступления:
 дити, происшедшія отъ его брака съ матерью (оте-
 цомъ и Полиникъ) оказываются еще более правдивы-
 ми отступившими, они уже сознательно выкиваютъ
 другъ друга на бѣгъ и оба падаютъ жертвами.

Изъ совершенія Эдипа трагедія видно, что подлѣ
 хотятъ дать богами чудное оправданіе той мысли, что
 преступленіе наказывается въ подлѣвшихъ потомствѣ;
 онъ наизяту показываетъ, что преступленіе дѣлается
 въ подлѣвшихъ и кощунскіе поводы для совершенія новыя
 преступленій, что оно сопровождается такими резуль-
 татами, которые сами собою выкиваютъ все новыя и
 новыя преступленія, а съ ними и казни. Кипитъ съ зѣвомъ
 онъ показываетъ, что потомство нравственно развѣща-
 ного человека само иметъ извращенную природу и по-
 этому внавалѣ въ новыя преступленія дѣлаетъ за
 нимъ кару. Эта мысль, особенно ясно проведенная въ
 послѣдней трилогіи, вложена въ такіе отношенія, что

имеет некоторую аналогию с христианскими учениями о первородном грехе: нравственная испорченность человека передается у Демира, как зачаток, следующему поколению, подобно тому, как в христианском учении общая вина всего человечества вытекает из вины первого человека. Стремление разрешить подобные вопросы свидетельствует о погружении Демира в нравственно-богословские проблемы. Но кроме этих вопросов Демир обращает внимание и на более частные нравственные вопросы, на вопросы об отношении прав матери к детям, об отношении того чувства, которое связывает детей с родителями, к другим обязанностям. В первой трилогии Эресть долгие годы является карателем как Демира, так и своей матери, так что обязанность мщения за отца сталкивается с чувством к матери, которая является здесь преступницей. Интересно указать, что миссия о подобной нравственной комиссии развивается довольно поздно. У Гомера, который знает, что в убийстве Агамемнона участвовал Клитемнестра, Эресть однако не наказывает преступной матери. Тем более является и ранне Демира, то более по некоторым данным мы можем заключить, что миссия о внутренней борьбе при необходимости мстить матери развита настоящим образом только у Демира, дополнившего древние рассказы. При разрешении этой проблемы мы видим у Демира некоторые колебания. Эресть, убивающий мать по приказанию Агамемно-

на, не колеблясь при совершении преступления; чувство къ матери готово даже взять верх, но по воле неумолимого рока онъ должеетъ все-таки совершить это убийство. Затѣмъ въ трагедии изображается то страшное нравственное состояніе, которое онъ должеетъ быть переживать послѣ совершенія убійства. Не смотря на то, что Орестъ совершаетъ рядъ огнестительныхъ подвиговъ, стараясь искупить свою вину, дружини все-таки продолжаютъ его преследовать; наконецъ онъ подвергается суду ареопага, въ которомъ представляется Фаона. Обвиняющія его дружини говорятъ, что убійство лица единокровнаго преступнаго какого-либо другаго убійства; при подачѣ голоса по слову судей высказывается противъ Ореста, и только всаключительный голосъ Фаоны рѣшаетъ приговоръ въ его пользу. Изъ всей этой постановки дѣла кажется намъ, что и во времена Демия рѣшеніе этой казнили въ ту или другую сторону возбуждало немалыя соинтересы, хотя обывки, впрочемъ, склонялись на сторону того изъ рѣшеній, какое имъ видѣлось у Демия.

Мы остановились на совершении двухъ трагедій Демия, на его величдіе и на его ответственности наказанія. Для того, чтобы наглядно показать, какія глубокия нравственныя проблемы поднимались подлій въ первой пьесѣ V^o въка во Ф. Л.

Если вы сведены теперь къ одному все, что было разьяснено о состояніи аттическаго сознания до:

любви по волю и спросим о томъ общемъ результа-
 тахъ, какіе были приобретения по отношенію къ нрав-
 ственнымъ вопросамъ, то увидимъ, что наиболѣе важ-
 ные результаты въ этой области были выработаны
 Ницшегоромъ: у него впервые явилось сознание необходи-
 мости связи нравственнаго міровоззрѣнія съ об-
 щимъ міровоззрѣніемъ, у него религиозное сознание
 возвысилось до такой степени, что божество пере-
 шло въ нравственный идеалъ, привлекающій къ се-
 бѣ нравственное сознание человека и становящійся
 для него прототипомъ нравственныхъ дѣйствій.
 Однако, что касается перваго факта, т. е. попытки
 поставить этику въ связь съ общимъ ученіемъ о
 міровомъ ученіемъ, то она всетаки, какъ мы видимъ,
 осталась только попыткой, только намекана на
 задачу, но не давала ей рѣшенія, не давала стройной нрав-
 ственно философской системы, въ которой последовательно
 проводилась бы мысль объ этой связи. Крайне того,
 если мы обратимся къ вопросу объ отношеніи созна-
 нія къ существовавшимъ нравственнымъ положеніямъ,
 то увидимъ, что мысль, сознание человеческое принимало
 условное значеніе нравственныхъ положеній на вѣру въ ав-
 торитетъ божества, подъ защиту котораго она стави-
 лась, на вѣру въ преданіе, путемъ котораго они переда-
 вались. Философская мысль такъ же, какъ и народное
 сознание, не ставила въ вопросамъ о внутренней цѣлос-
 ти нравственныхъ требованій. Если философская
 мысль и возвышалась иногда надъ общимъ уровнемъ

нравственных предписаний, если она воскалывала
 нравственные требования внешней — тогда, которая бо-
 лее по преданию, то она все же не шла в этом слу-
 чае в разлад с наиболее интеллектуальной частью
 греческого общества и смотрела на новые взгляды, как
 на разъяснение дошедшего по преданию, как на взгля-
 ды, опирающиеся на божественный авторитет, а по-
 тому для нее не было повода уяснить их внутреннюю
 суть. Здесь не то важно, что нравственность ставилась
 в связь с религией, что она открыто признавала свою
 связь с преданием, а то, что неизменно во всем бо-
гоства и предания видным последствием, что не останав-
 ливалась на внутренней ценности нравственных требо-
 ваний, а довольствовалась внешней санкцией. В таком
 положении дело оставаться не могло. С дальнейшим
 развитием философии все же будет возбуждаться в созна-
 нии вопрос, какую внутреннюю ценность, внутреннее
 значение имеют предписания нравственных законов,
 которые все же выступают предъ человеческим, как пред-
 писания, опирающиеся прежде всего на традицию. Эта
 необходимость ставится вопросом о внутренней цен-
 ности нравственных предписаний могла всего скорее
 явиться в двух случаях: 1) если бы то, что было опорой
 нравственного порядка, т. е. богоство, потеряло бы это
 значение и оказалось бы незначительным сводом к нему
 значение и обязательности нравственных требований;
 2) если бы человек в своем прогрессивном движении, по-
 стоянно видоизменяя условия и законы жизни частной

и общественной, пожелала бы непосредственную уверенность в дошедшее по преданию и подняла бы в сознании вопрос: неслитно ли все законы и предписания, дошедшие по преданию, в той 2 степени, в какой употребляются некоторые из них? В первом случае философия, устраняя претензию объективную опору нравственного порядка, должна была указать иную опору, которая заложена была во внутренней чужности самих нравственных предписаний, - во втором случае - развивавшееся сознание, указывая на неслитность многого из того, что считалось неслитным, ставило неудобно вопрос об неслитности нравственных предписаний и этим по-нуждало на сознательную критическую оценку их содержания и значения. Первую постановку нравственных вопросов получили во фракции атомистов, вторую, более радикальную, произведшую окончательный переворот во всем греческом сознании, - во учении софистов.

Разработка вопросов о внутренней чужности нравственных представлений в школах атомистов и софистов.

Атомисты, первыми представителями которых были Левкипп и Демокрит (живший во второй половине V^{го} века), не отрицавшие греческой религии и бытующей мифологии, они даже старались объявлять их с своей точки зрения. Из религиозных воззрений стояли в связи с их объявлением явлений психической жизни. Психическую жизнь атомисты связывали с безличными естественными суб-

страшность, объявляя ей происхождение, какъ и остальнаго матеріальнаго міра, изъ атомовъ. Но такъ какъ душа представляется въ томъ наиболее подвижномъ началѣ, то и атомы ея должны отличаться наибольшою легкостью и подвижностью; поэтому нешиескіе атомы суть круглыя, легкіе и съ ровною поверхностью. Эти же атомы легчайши и въ основаніи огня, потому что огонь наиболее изъ всехъ друиыхъ стихій отличается подвижностью и активностью; отсюда естественно атомисты дошли бы до признанія преимуществъ нешиеской земли во всей вселенной природѣ, такъ какъ огненные атомы могутъ быть вездѣ разсыпаны. Эти атомы, проникая болѣе твердую массу атомовъ и сообщая ей особые движенія, дѣлаютъ ее чувствительнѣе. Болѣе соединеніе огненныхъ атомовъ служитъ причиною болѣе высокой нешиеской земли; такимъ образомъ нурено было только признать скопленіе огненныхъ атомовъ въ какой-либо области, и это могло вести къ признанію существованія въ этой области разумныхъ существъ. Атомисты, дѣйствительно признавая крайняго скопленія огненныхъ атомовъ въ воздухѣ, а вместе съ тѣмъ существованіе въ воздухѣ особыхъ разумныхъ существъ, которыхъ приписывали болѣе чѣмъ другимъ, какія мисологіи приписывали богедамъ. Отсюда мы видимъ, что атомисты не соединялись отрицаніемъ божествъ греческой религіи; они готовы были даже закропитъ втору въ мисологіе-

ския божества, ставя ея таковыи образомъ въ связь
 съ научившии мировоззрѣнiемъ. Онъ допускаетъ даже
 болше, чѣмъ простое существование существъ выс-
 шаго порядка; кладя въ основу духовной жизни ма-
 териальнѣйшій элементъ, онъ пришелъ къ нѣкоторымъ
 удовлетворнымъ представлениямъ: отожествляя немчи-
 ские атомы съ огненными, атомы воды и воздуха
 съ одной стороны придаютъ особое значенiе евогическимъ
 предельнымъ, съ другой стороны, ура о существованiи
 въ воздухѣ разумныхъ существъ, они говорили, что эти
 высшия существа могутъ являться злодѣямъ и ока-
 зывать или пользу или вредъ*). Но эти высшия суще-
 ства, совпадавшия съ божествами народной религии,
 въ атомизмѣ перестали быть опорой нравственна-
 го порядка. Сами миръ (а следовательно и все существу-
 ющее въ этомъ мирѣ) признавались случайнымъ, въ смысле
 отсутствiя целесообразности) результатомъ стои-
 кновения вращающихся вкругъ атомовъ; онъ следовательно
 подверженъ разрушенiю по той же причинѣ, по ко-
 рую онъ явился. Какъ случайно возникъ и могъ разру-
 шить весь миръ, такъ же случайно должно быть
 возникновение нравственнаго порядка, управлявшаго
случайно возникшими разумными существами Это

* Эти взгляды догматы считаются удовлетворными посылъ того, какъ Ана-
 саторъ помещаетъ фактическую грань между безсубъективнымъ и интеллектуальнымъ

**) Если атомы стремятся вправо, то атомы движущейся массы, а следовательно и
 движущей массы, стремятся влево; быстрѣе движущаяся, а потому масса, бол-
 лее атомовъ; отъ этого столкновения «совмещенiя» ихъ въ группу происходитъ все
 разнообразiе вселенной.

го мира. Мысль вообще об единстве мирового порядка, обнимающего собою и нравственную область, высечена была черенком сама собою для этой философской школы, потому что вытекает из разрушения того соединения атомов, которое представлял переходный мир, и потому или другое из частных существ, его составляющих, или сама терпели всякое спарение для бытия и бытие терпело спарение для ниц. Затем нравственный порядок предполагал связь с религией; он предполагал ицую о всеобщем во всеобщем наказании за пороки и во всеобщем награды за добродетель. Но такое предположение вымечено только тогда, когда рядъ настоящих светлых индивидуумовъ поставляется въ связь съ прошедшею и поступающею ихъ судьбою на основании идеи цытисообразности. Но разъ атомисты ртисительно отказались отъ этой идеи, — связь между миромъ и божеествомъ, между прошедшимъ и будущимъ была черенкомъ; божеества ионы оставались въ атомистической философии, но всякая связь между миромъ и ниц, какъ опорой нравственного порядка, высечена была неизблечно уничтожается. Такимъ образомъ естественно вытекаетъ быль возникнуть вопросъ: если то, что считалось до сихъ поръ основой нравственного порядка, не существуетъ этой основой, то ицуютъ-ли нравственные предписания цытису, и кацую ицуютъ цытису? кацая цытиса и кацая область для человека поступать сообразно съ нравственными законами?

Демокритъ пытается разрешить этотъ вопросъ: онъ ищетъ въ подвигеніи законамъ добродетели дружию основъ, дружию побужденій, чьимъ-то, какія некая бытъ древній міръ. Представленный въ необходимости или отрицать всякое подвигеніе нравственныхъ законамъ, или некая этихъ законовъ не внѣ, а въ самомъ человекѣ, Демокритъ пытается разъяснить, что законъ нравственной цѣности самъ по себѣ, ищетъ внутреннее знаеніе для человека не только великую внутреннюю гарантію, утраченную для него.

Когда опора, которую находила нравственность частью въ религии, частью въ мировомъ порядкѣ вообще, оказалась невозможною, тогда нравственная жизнь, совершенно потерявшая на прежней точкѣ зрѣнія и поэтому не возбуждавшая вопросовъ въ мысли, должна теперь возбуждать эти вопросы и ~~водиться~~ концентрировать на себѣ особенное вниманіе. Ближайшимъ результатомъ этого случаетъ появленіе специальныхъ сочиненій, посвященныхъ нравственнымъ вопросамъ, между тѣмъ какъ въ прежнихъ философскихъ системахъ встрѣчались только частныя упоминанія о нравственности. Въ такихъ специальныхъ сочиненіяхъ принадлежатъ два сочиненія Демокрита, которыхъ только названія сохранила наша древность.

При невозможности утверждать прежнюю объективную опору нравственного порядка тому, кто

не хотеть вовсе отрицать всякое значение нравственно-го дѣйствования, оставалось попытаться оправдать его по его собственному совершению. Нашимъ благопріятнымъ условіемъ для этого оправданія, конечно, представлялись атомизмъ: здѣсь каждое частное дѣяніе сводилось къ атомамъ, которые признавались безусловно независимыми, не имѣющими никакой внутренней связи другъ съ другомъ; каждый субъектъ представлялся съ точки зрѣнія этой системы случайнымъ соединеніемъ крупицъ огненныхъ атомовъ, которое должно было разрушиться и которое могло никогда не повториться въ будущемъ. Отсюда оправданіе нравственнаго дѣйствования могло состояться лишь настолько, насколько было бы признано особое значеніе этого дѣйствования для случайной группировки, которую представляютъ тотъ или другой субъектъ, и лишь значеніе въ отношеніи къ настоящей личности этого субъекта. Когда человекъ рассматривается по величю его существа, какъ результатъ случайной группировки атомовъ, и считается, какъ дѣяніе внутренне не связанное ни съ какими другими дѣяніями, тогда цѣлостность для него можетъ считаться только то, что представляется цѣлостность для него, какъ случайнаго, временнаго соединенія атомовъ; индивидуумъ, какъ индивидуумъ, стоящій вне всякой связи съ другимъ, съ прошедшимъ и будущимъ, истиннымъ благомъ можетъ считать лишь то благо подтвержденія самого себя, истиннымъ наслажденіемъ — только личное блаженство. Отсюда

неудивительно, что атомизмъ послѣднего исходного
целью для человека должно быть считать толь-
ко личное блаженство. Но личное блаженство мож-
но оправдывать не только такія святая наша
воли, которыя были бы утѣны съ точки зрѣнія нрав-
ственныхъ законовъ, но еще болѣе такія, которыя воз-
никаютъ изъ эгоистическихъ стремленій человеческой
воли. Въ чести а поминать нужно отнестись, что онъ
пытается съ понятіемъ личнаго блаженства считать
нравственные идеалы, представляетъ изъ какъ единствен-
но цѣнное для счастья человека. Все забываетъ отъ то-
го, чѣмъ должно открыть, какъ понимать личное счастье,
личное блаженство. Если оно должно обнимать не толь-
ко или другой въ частности моментъ въ жизни человека,
а всю эту жизнь, то оно должно представлять собой
внутреннюю удовлетворенность индивидуума, постоян-
ную гармонию его существа, бѣзмятежность, какъ об-
щее, не преходящее состояніе его души. Въ этому поня-
тію о блаженствѣ, думаю должно открыть, не подводить
поискованіе съ избыткомъ чувственными удоволь-
ствіями; чувственные блага, удовлетвореніе отъ
насыщенія пищи и питьемъ представляютъ всег-
да кратковременное удовлетвореніе, а вслѣдствіе съ ними
среднорное поискованіе этими благами сопровождается
уже кратковременными печальми. Отъ пищи и
питья человекъ чувствуетъ удовлетвореніе только въ
моментъ насыщенія пищею и удовлетворенія жаждой;
то же случается сказать и о всякихъ чувственныхъ бла-
В. А. К.

гать; то же случается сказать и о тех средствах,
 которыми достигаются эти блага, каково, напр.
 богатство, само по себе не дающее той общей гар-
 монической душевной настроенности, которая
 проводилась бы непрерывно и которая доставля-
 ла бы человеку счастье и блаженство. На сколь-
 ко чувственные блага рассматриваются таким
 образом, как неудовлетворяющая понятие личного
 счастья, на столько выше их становится бла-
 га душевная. Только общая благообразная человек, а
 только действие его согласно с законами спи-
 ритивности могут в действительности суметь
 дать ему высокое наслаждение, сопровождаемое
 счастьем. Если частные чувственные блага и мо-
 гут входить в этот идеал счастья, то исклю-
 чительно только в качестве подчиненных, потому
 что наслаждения телесные суть человеческие, на-
 слаждения же духовные — божественные, а следовательно,
 высшие. При этом чувственные блага употребля-
 ются в меру, так как употребление в
 меру обеспечивает ^{нам} преуспеяния или и отъ вред-
 ных последствий, которые приносятся их сред-
 ствами пользования. —

Мы ~~не~~ должны удивляться, что атомизм, ко-
 торый был восторгом и материализмом, ~~не~~ испу-
 скает в своем учении значение чувственных благ
 тогда как касается бы с его точки зрения благополучия
 и дает особое значение всему ощущаемому, а сама

Прогр. Карлсбадск.

мощнейший при характеристике этих вещей не руководствуется свідомством своим внутренним, следовательно никто ничего удавленного, что и в нравственной области, ставя выше всего личное счастье человека первая идея которого зарождалась по поводу чувственного насаждения, обнаружит только не менее считаешь всемогущий при действительном анализе этого понятия идея счастья дойти до мысли, что действительный чувства удовлетворения могут ^{также} мало характеризовать истинное блаженство человека, как мало внешние качества могут характеризовать истинную реальность.

Ставя выше чувственного насаждения в действительности, считаешь ^{ее} важнейшим средством для достижения внутренней удовлетворенности человека, атомизм ищет возмещения подняться до очень высоких нравственных истин. Если признается, во мне, что самое ценное в человеке есть общее, постоянное расположение его духа, то внутреннее состояние полагается всемогущее сознать и в нравственной жизни преимущественно внутреннего нравственного расположения предвнешней сиюминутной деятельностью. Не тот истинно добродетельно, кто ^{не} делает его, а тот, кто далее не делает его; брат не тот, кто знает все, но и кто делает его другими — вот истины, которые в первый раз в истории философии встречаются у Эпикура и до которых не можем далее возвести все повторение истины.

шихъ служивавшихъ за ними философовъ. Если црдно са-
мо настроеніе человека, его бжественность, происходящая отъ
торжества добродетели, если въ добродетели истинное
счастье, то, понятно, бжтв обличеными, бжтв предметами
несправедливости лучше, чмъ самимъ оказывать неспра-
ведливостъ. Такого рода нравственныя идеалы, какъ при-
знавали сами атомисты, не оказывался въ истинно
нестн идеалами для каждаго человека. Если же большин-
ство людей вопреки собственному интересу и даже похи-
щали свое счастье, то объяснить этотъ фактъ можно
но было только ихъ интеллектуальной неразвѣтностью,
которая не давала возмуженности видѣть и оцѣнивать
дѣйствительное благо. Вместо понятнаго сначала, ко-
торое важнейъ было придавать атомистамъ нравствен-
ному развитію, воспитанію и образованію. (Эта мысль
антиципирующая взгляды Сократа, была у этого философа
явно выражена явнѣе и последовательнѣе).

Мы видимъ такимъ образомъ, что, хотя атомисты
стремились свести систему нравственныхъ предписаній
къ идеаламъ личнаго счастья, однако цмъ возвысь
до очень возвышенныхъ нравственныхъ взглядовъ. Не малое
внѣ въ этомъ случаѣ могло имѣть все же послѣдствіе
тѣхъ философовъ, которые впервые создали систему а-
томизма. Ученіе, которое отрицало нравственное зна-
ченіе боговъ, которое весь міровой порядокъ возводило къ слу-
чаю, отрицающая его цмъсодражаетъ, конечно, должно было
вызывать въ окружающихъ міръ подозрѣніе, что оно по-
дмываетъ основаніе нравственнаго порядка; тѣмъ конча-

осенные дни была работатъ и мысль атомистовъ къ разъясненію того, что атомистическое учение не только не подрывается, но еще сильнее обосновываетъ этотъ нравственный порядокъ, еще выше опредѣляетъ нравственный идеалъ добродетели. Но если мысль первыхъ атомистовъ была работатъ въ этомъ направленіи, то, конечно, нельзя было поручиться, что позднѣйшіе философы, такъ или иначе прилежавшіе къ атомизму, не пойдутъ другого дорога. Когда критеріемъ всего цѣннаго для человека считалось личное счастье, тогда отъ степени развитія въ человека рефлексіи, отъ умѣнья оцѣнить значение добродетели для личного счастья зависело, признавать ли за идеалъ нравственную деятельность, какъ признавалъ Демокритъ, или что-либо другое; и далее, если признать связь между нравственною деятельностью и личнымъ счастьемъ, то можно было, смотря по тому, насколько срѣна была мысль, выявлявшая значеніе нравственного идеала для личного счастья, этотъ нравственный идеалъ рисовать и съ бокомъ, и съ иенте возвышеннѣе ми чертами. Уже на самомъ Демокритѣ мы видимъ, какъ сколько была его точка зрѣнія: не смотря на высоту по общему нравственнымъ требованіямъ, много его частныя нравственныя взгляды стоятъ гораздо ниже; ему не удалось понять во всемъ глубинѣ значенія связи личности и человека съ обществомъ. Лучше брать дѣтей на воспитаніе, чѣмъ имѣть своихъ дѣтей, говоритъ Демокритъ; лучше случать въ два семь возможность выбирать пожеланіе.

ших, всегда есть возможность взять на себя заботы отца в отношении к такому дитяти, которое будет наиболее отзовется нашими собственными желаниями, тогда как наши собственные дитяти могут и не удовлетворять нашими желаниями. Не способно ли сердце связать с мотивами личного счастья любовь к отечеству ведет у него за собою нецелостное ощущение смысла жизни человека с его отечеством: для мудреца всякая вещь/вещия действительна, для доброго человека весь мир есть родина?.

Атомизм, подобно всем предшествующим учениям, стоит твердо на той точке зрения, что нравственные идеалы суть бесспорно самые высшие идеалы. Он не солицирует в этих идеалах, унаследованных по преданию, и только ищет в них объективной опоры ищет другой, субъективной и старается иными путями, теми в прелестное время, оправдать значение этих идеалов. Но вопрос о смысле нравственности может быть поставлен, как мы знаем, еще и другими образами. Когда субъект стал в контакт с преданием, со всеми теми, что прежде и было для него значение закона, которому он считал себя обязанным повиноваться просто вследствие общепризнанности этого закона, вследствие чуждой всяким вопросам и сомнениям в его святости вошедшего по преданию, то возникает вопрос уже не об утверждении того или другого основания для признания нравственности.

го порядка, а о правъ приписывать высшее значение
 этому порядку, въ обязанности нравственного за-
 кона. Этотъ разрывъ субъекта съ преданіемъ, эта по-
 нятка субъекта, какъ субъекта, возвысится надъ до-
 ставшимся ему въ наслѣдіе отъ предѣльных поко-
 лѣній, признать, что это доставшееся отъ предѣ-
 лныхъ поколѣній не священо еще только потому,
 что оно есть древнее наслѣдіе, признать, что священ-
 нымъ можетъ считаться только то, что по соб-
 ственной оцѣнкѣ субъекта заслуживаетъ имя свя-
 щеннаго. — Этотъ разрывъ лица съ преданіемъ и за-
 кономъ въ наибольшей послѣдовательности можетъ
 совершиться только въ Афинахъ.

Уже въ первой половинѣ V^{го} вѣка Афины стано-
 вятся столицей науки, образованности для греческаго мі-
 ра, чему способствуетъ и тотъ важный фактъ, что
 въ это время, именно послѣ окончанія Греко-Персид-
 скихъ войнъ, Афины приобретаютъ громадное политиче-
 ское вліяніе. Уже Анаксагоръ /жившій въ V^{мъ} вѣкѣ/, одинъ
 изъ послѣднихъ представителей Блгое древнихъ фило-
 софскихъ направленій, переселяется въ Афины и жи-
 веть 30 лѣтъ въ этомъ городѣ. Подобно Анаксагору все
 наиболѣе видные представители философскаго зна-
 нія суть или уроженцы Афинъ, или же люди, сте-
 кающіеся сюда изъ друмихъ мѣстъ, ищущіе здѣсь
 приютъ для своей дѣятельности. Матеріальное благо-
 стояніе Афинъ, увеличившееся послѣ Персидскихъ
 вѣдствъ, преобладаніе ихъ религіознаго и политиче-
 ского вліянія, — все это способствуетъ тому, что

нисть и любознательность народа, который готов был
отнестись с интересом ко всякому учению, лишь бы
оно имело восторженную и привлекательную форму, все это
способствовало тому, что любое философское воззре-
ние могло рассчитывать приобрести себе широкую и посто-
ятельную аудиторию. Но если философия связывается с это-
го времени с Афинами, то широкое и подготовленное
та почва, которая стала наиболее возможными
разрыв субъекта со всяким, дошедшим до него по преда-
нию, которая наиболее способствовала признанию или
собственной мысли, как единственно обязательного для
него закона.

К этому времени развивается в Афинах траге-
дия и с ней развивается и диалог, который потому все
более и более преобладает над хором; диалог вел
к необходимости рассматривать каждую мысль при
ея обсуждении действующими лицами с совершенно
различных сторон; человек привык считать со-
вершенно нормальным явление обсуждение какого
бы то ни было положения с различных, даже непри-
емливых точек зрения, он привык высказывать
взгляды, даже несогласные с его ворованиями. Это, ко-
нечно, диалектически воспитывало мысль и привыкло
свободы обсуждения.

В Афинах более, чем в других местах, раз-
вивалась самостоятельная мысль: народу принадлежа-
ли более права разрешать и гражданские, и уголов-
ные процессы, народу принадлежало право участия

шении важнейших политических вопросов. И так в эти судебные и политические приемы высказывались с большою или меньшею удобительною равнообразные взгляды на одно и то же событие, на одни и те же положения. Сознание привыкло таким путем не только к возможному равнообразному взгляду на одно и то же событие, но и к тому же положению. Сознание привыкло таким путем не только к возможному равнообразному взгляду на одно и то же событие, но и к тому же положению. Сознание привыкло таким путем не только к возможному равнообразному взгляду на одно и то же событие, но и к тому же положению.

Необходимость красноречиво защищать свои собственные политические мнения, защищать себя и обвинять других сопровождалась естественно требованием научной подготовки для такого рода деятельности; явились учителя красноречия. Первые риторы были из Сицилии; от них произошли подобные же риторы и в Афинах. Появление этих учителей сопровождалось немаловажными последствиями. Когда люди стараются защитить свое собственное дело или свое собственное мнение, то неудивительно верить в них внутреннее глубокое убеждение в правоте этого дела или этого мнения; но в тех случаях, когда они своей специальностью ставят преподавание, как защищать дело, они остаются равнодушными к самому совершению дела. Для них важны в этом случае те приемы, которые могут возбуждать убеждение в слушателях, а не сама истина. Представители риторики, а первые учителя сицилийцы, именно держались такого взгляда.

ди на ушко. Вы говорите, что из завага относится к области второятного, а не истинного, а вы зывали средства, с помощью которых процесс противоположные друг другу факты могли служить для доказательства одной и той же мысли*! Но если в основе самой науки, к которой обращаемся, чтобы научиться искусству ведения политическая и судебная речь, лежали взгляды, составлявшие ушник не истины, а ушник представит вопро- атьмыль тотъ или другой фактъ, то или другое мнѣние, то помянуто, что топомество не могло вы- носить нравственных идеаловъ изъ существовав- шихъ на такихъ началахъ школы.

* Спервоу елавнѣйшимъ риторъ, наприимеръ, со- сранилось извѣстие, что онъ ушил, какими образомъ въ томъ случаѣ, если одинъ обвиняется въ нанесеніи обиды другому, для зашиты обвиняемаго можно пользоваться противоположенными фактами; если обидчивый слабѣе обидяемаго, то нужно указать на второятность нанесенія обиды слабѣйшему; если же обидчивый сильнѣе обидяемаго, то нужно указать на то, что обидчивый не можетъ не знать, что, если онъ нанесетъ обиду, ему не удастся избѣгнуть наказанія, такъ какъ вся- кимъ образомъ второятныи нанесеніе обиды съ его сто- роны лицу слабѣйшему, а поэтому онъ долженъ быть остороженъ и нанеситъ обиду слабѣйшему и, следовательно, если истинно, члмды стиммиз се нанесеня.

Въ Афинахъ при развитіи демократическаго на-
чала не только легко могли сдѣлаться и дѣйстви-
тельно часто сдѣлались лица, ставшія во главѣ
правленія (за исключеніемъ Перикла, долго стоявша-
го во главѣ государства), но здѣсь чаще, чѣмъ въ другихъ
государствахъ, были и ссылки законовъ; не удивительно, что
это приучало смотрѣть на дѣлающаго по преданію,
какъ на забвшаго отъ случайныхъ условій жизни чело-
вѣка; ссылки законовъ, политическіе перевороты и-
мали законы и обычаи той безусловной санкціи, кото-
рой они отличались въ глазахъ болѣе раннихъ поко-
лѣній. Но и нравственность стояла, по понятію то-
го времени, подъ общей рубрикой законовъ, подъ которо-
ю сводились и гражданскія постановленія, и устано-
вившіеся социальныя обычаи; чѣмъ болѣе сдѣлалось
материальное понятіе закона, тѣмъ болѣе сдѣлалось
приучаемо смотрѣть на нравственныя дѣянія,
какъ на такія, которыя могутъ подвергнуться истре-
ненію такъ же легко, какъ и законы опредѣлявшіе
правовую жизнь челоѣка.

Нѣкоторыя изъ наиболѣе твердыхъ социальныхъ
отношеній такіе начала теперь колеблются. Это
особенно важно указать на отношенія, которыя по
преимуществу болѣе всего были разсматриваемы какъ
нравственныя — на отношенія семейныя. Но высокіе
нормы, которыми здѣсь окружены личность на-
чинають постепенно падать. Главная причина из-
мѣненія въ отношеніяхъ заключается въ

была в Афинах порыв для разрыва, совершившаяся между сознанием личности и существовавшими до того времени законами, обличая, для разрыва, который так или иначе тот или иной раз должен был совершиться, для того, чтобы человек имел бы побуждения своим разумом в своем собственном сознании противиться и протестовать по безусловное значение нравственного закона, которое до сих пор принималось на веру, как результат предания.

Этот разрыв личного сознания с объектом совершился в софистах. Когда мы говорим, что разрыв личности с объектом совершился в софистах, то не говорим этим, что все представителями периода, называемого софистическим, отрицательно относились к объекту нравственных предписаний. Этого вовсе не было. Только подлинная генерация софистов доходит до чисто отрицательных выводов. Мы хотим только сказать, что направление софистов было такое, в котором всего удобнее можно было привести человек к сознанию этого разрыва, в котором и при первом его представлении, ни в каком случае не отключившая так отрицательно к нравственным требованиям, как подлинная софисты, уже мечтали зародить этого разрыва [в нем объекту посылка].

Софисты выступили в качестве ^{учителей} мудрости и нравственности, учителей всего того, что связано с обязанностями и средствами, при помощи которых человек может быть

вообразили граведаниномъ. Это появленіе освѣдѣло чуждѣйшей мудрости и нравственности обитавшаго въ немъ греческаго общества вообще и въ частности немалую долю. После Персидскихъ войнъ Филиппъ былъ расширенъя крепость греческаго общества; здесь произошло наибольшее смачество въ востокѣ, съ его правами и обычаями вселоздѣвие цѣлѣмъ массовыхъ столкновеній, вызванныхъ этими войнами. Это смачество хотѣ и сопровождалось въ грекѣ сознаниемъ преимущества своей собственной земли, сравнительно съ постановкою этой земли на востокѣ, однако все же Филиппъ было удержать для него и несовершенство, и односторонности его собственной земли, Филиппъ было выносить съ тою же вѣсти къ потребности болѣе широкаго умственнаго развитія. Если въ тою времени образованіе богатыхъ и бѣдныхъ, знатныхъ и незнатныхъ было совершенно одинаково, то теперь наиболѣе богатый классъ при расширеніи крепости своего естественно мочъ желать болѣе высокой, болѣе систематичной, стѣмъ прече, подготовленіи къ жизни. Развитію потребности въ знаніи, въ наукѣ способствовало съ другой стороны напряженіе національныхъ силъ, вызванное Греко-Персидскими войнами и сопровожда-

* Главными предметами обученія были гимнастика и музыка, все же остальное выполнялось въ театрахъ, на площадяхъ въ бесконечныхъ разговорахъ и во время судебныхъ и политическихъ претій.

шеея возвышением личности энергии, которая не могла сразу умереть, успокоиться. Проснувшаяся духовная сила искала себе точки творения во других сторонах жизни: явилась ли потребность в реформах, вызванных частью избытком сил, частью в действительности, частью вследствие знакомства с другими народами. Велось, на плечах которого была внешняя Персидская война, естественно сознавать свою силу и поэтому требовать себе больших прав; отсюда потребность больших реформ, даваемых правды. Уже раньше Валуев, Зенон, Пармениды и др. снисходительно принималось участие в политической жизни народа. Понятно, что при стремлении реформировать некоторого рода общественные дела и в философии, так как выделение из науки частностей еще не совершилось. Это указывало уже на тот факт, что самое развитие демократических учреждений вытекало из подготовки к конституции, которое необходимо было, как в народных собраниях, так и при судебных прениях. Кроме не оказывалось особой потребности в этой подготовке; гения, таланта было достаточно, чтобы руководить массами. Но чем интеллигентнее становилась народная масса, тем больше явилось нуж, желавших быть ее руководителями, и тем больше, естественно, среди этой массы существовало бы посредственность, тем больше оказывалась подготовка, ознакомление с искусственными прие-

машин, которые могли бы заменить ту силу, которую давалъ слобу самъ собою глубокой талантъ. Да и самъ талантъ мой въ данное время управляетъ массами только настолько, на сколько онъ проходитъ более или менее серьезную школу. Уже и Перикль ишу общенія съ сфинетами и Анаксандоромъ, которому по преданію, онъ бѣлъ возмощи объявъ своимъ красноречіемъ. Такимъ образомъ являлся потребность въ наставникахъ, которые помогли бы особому развитію интеллектуальной жизни. Но какъ скоро явился въ общество спросъ, явилось и преданіе.

Отличительная черта этихъ новыхъ учителей-сфинетовъ-состояла въ томъ, что они брали деньги за преподаваніе и что бѣше значительнее между ними находились ограниченныя состоянія. Это бѣе фактъ, въ наше время непоразительный, но въ глазахъ того времени оказывался характеристичной чертой этихъ учителей; на него въ укоръ указываютъ Платонъ и Аристотель (также, по всей вѣроятности, Сократъ). Чтобы понять значеніе этихъ уроковъ и уяснить себѣ, что эта черта платитъ за преподаваніе характеризовала особый образъ жизни, нужно съдѣлать слѣдующее замечаніе: весь строй греческой жизни обуславливался существованіемъ рабства; непосредственнымъ слѣдствіемъ этого учрежденія была вымоченность

Для качественного свободного гражданства не уважительно
лично в приобретении материального благосостояния,
вследствие чего всякое занятие для приобретения де-
нег было в пренебрежении. Такое же отношение видно еще
у Гомера: Одиссей глубоко оскорблен тем, что его
принимают за купца, поспешно бурею с това-
рищами. Такое же пренебрежение ко всякому проши-
му, ко всякому саработку денег сохранилось и в позд-
нейшее время. Если же приобретение денег соединя-
ет посвящение себя научной деятельности, стояв-
шей особенно высоко в греческом сознании, то не-
удивительно, что такое соединение производило гра-
вчайшее неприятное впечатление.

Желание возмездия за преподавание и
накаивать этим способом деньги повело соединен-
но к такому результату, что они должны были напри-
мо и понятно для общества доказать свою особую при-
годность быть наставниками. Но доказательства, ми-
шью, чтобы удовлетворить целое общество, не всегда компе-
тенте в этом деле, должны были, конечно, даваться
такими способами, которые были бы наиболее пона-
теню для этого общества; это вызвало стремление
поразить изяществом речи, отбросить на ве-
домые вопросы, говорить красноречиво о ка-
ком угодно предмете. Витийная сторона таковой
обращение выдвигалась на первый план в проти-
воположность внутреннему содержанию: каковы

мь не объ удовольствіи въ университетъ, а о томъ, что
 бы восторжествовать въ тобы то ни стало въ от-
 рь, поразить оригинальностью аргументовъ и т.
 тобы получить больше доходовъ отъ преподаванія,
 куплено было, конечно, много учениковъ среди молодых
 людей изъ богатыхъ и знатныхъ фамилій. Эти млади-
 ные люди, при развитіи демократическихъ стремле-
 ній, естественно, хотѣли играть особенно выдаю-
 щуюся роль въ политикѣ, получая первенствующее
 значеніе въ народныхъ собраніяхъ; достигенію этихъ
 цѣлей и дѣйствъ были содѣйствовать науки, препода-
 вавшіяся софистами — риторика и наука о нравствен-
 ности: обученіе риторикѣ могло дать ту смелую сло-
 ва, которая необходима въ народныхъ собраніяхъ; ученіе
 о нравственности въ то время не отрывалось еще
 строго отъ политикѣ, такъ что учителя добродѣ-
 телъ должны были учить политической мудрости.
 Само собой понятно, что лица, придѣлавшія къ софис-
 тамъ, тобы воспитать себя для политической
 жизни, могли имѣть очень различныя идеалы, разо-
 совершенно отличныя отъ тѣхъ, которые имѣли со-
 фисты; но такъ какъ заглавіе софистовъ было, наука
 преподаванія мудрости, наливаетъ деньги, то они
 не могли отстранять отъ себя такихъ людей. То-
 бы удовлетворяютъ людей, имѣвшихъ различныя по-
 требности, софисты дѣйствъ были преподаватели
 такими образомъ, тобы и преподаваніе было

164
приходно для всего, как бы были бы в том же смысле. В действительности эти при необходимости
когда было, оставилась в стороне от идеалов, которые
преследовались теми или другими лицами, огра-
ничиваясь внешней стороной дела, уяснением гра-
ничей приговора, в пользу которых можно было
ублаждать слушателей. Задача таким образом ста-
вилась к тому, чтобы слабо воздействовать более силь-
ными, т. е. чтобы научить, какими образом, при
развитии каких бы то ни было воззрений, убеждать,
возбуждать уверенность в слушателях. Тут опять
внутренняя сторона получила большее значение, чем
внутренняя. Другими, еще более важными следстви-
ем указанного направления советовать было то, что
человек привыкает смотреть на каждую вещь, ка-
на такую, которую можно одинаково и доказывать, и
опровергать, привыкает не верить в существование
безусловной истины. Это новое убеждение, распро-
ставшееся постепенно в общество, не могло бы утвер-
диться в нем, если бы в самом обществе суще-
ствовали прочные нравственные убеждения. Но
в это время они начинали колебаться, вследствие
разнообразных условий, о которых раньше было гово-
рено. Неудивительно, что при таком колебании пра-
вительных взглядов, под влиянием социальского
преобладания легко было приходило к мысли, что
и нравственные истины относятся к такому
роду истин, которые по произволу можно до-
казывать и опровергать.

Будучи по прогрессу учителями смущены и добродетелью, соприкоснувшись кривизной бытия и в истории собственно метафизического развития того времени. Философская мысль с самого начала своего возникновения развивалась в трех независимых друг от друга направлениях и создала три отдельных школы: ионийскую, дельфийскую и пифагорейскую. Естественно, с дальнейшим развитием мысли философия должна была поставить вопрос об отношении этих философских систем друг к другу: явилась попытка соединить в одно наиболее благоприятные результаты. Попытки эти оказались безуспешными, так как сами распались на три различные системы (Демокритова, Анаксагорова и атомистов). Такая безуспешность усилий философской мысли должна была привести к скепсису, представителем которого и явился софистика. Это сторона софистики, не могла не стоять в связи с призывом софистов быть учителями правды, с их нравственными учениями: кто отрицал всякую возможность познания теоретически, тот, очевидно, склонен был распространить это сомнение и на другие области. Но теоретический скепсис этого периода, ильберт и вообще черта, которая способствовала также распространению его и на область практическую. Философия дельфийская школа учила, что истина ар-

аргументами доказывала невозможность существо-
вания вообще какого то ни было мышления, невозмож-
ность каковой то мысли в бытии. После неудачной
попытки примирить декартовское направление с дру-
^{гими философскими системами}
 гими, явились новые защитники этого направления
 (Меншер, Ветонъ), разбивавшие со всею тщатель-
 ностью основные принципы декартовой школы, раз-
 являвшие противоречия во самых понятиях движе-
 ния. Такими образом с одной стороны теоретиче-
 ски, повидимому, неопровержимыми аргументами
 доказывалось, что какое бы то ни было движение со-
 вершено невозможно, с другой стороны, для чело-
 века в его внутреннем восприятии данъ было беспор-
 ячный фактъ этого движения и вообще мышления.
 Отсюда, понятно, человекъ приучается думать, что
 существование motions во всемъ, даже в томъ, что
 представляется самымъ беспорядочнымъ для обычного
 сознания, и что, следовательно, такому же действи-
 тельно могутъ подвергнуться и нравственные инсти-
 туть. Неудивительно поэтому, что если первые софи-
 сты еще и выступали въ защиту нравственныхъ
 началъ, то при дальнейшемъ развитии из скеп-
 тической направленія вообще было появляться,
 вместе съ отрицаниемъ философскихъ, отрицание
 и нравственныхъ началъ.

Скептическая философия не могла остано-
 виться на отрицании нравственности; она вынуждена бы-

ла распространить скепсис и на религиозную область. Философия, гораздо раньше появления софистов, касалась понятий, относившихся к религиозной области, частью стараясь установить новые взгляды на Божество, противопоставленные народным воззрениям (у Ксенофана), частью принимая народное воззрение и давая ему только другой смысл (как это было у пифагорейцев), религиозные понятия становились таким образом интереснейшей частью философских систем. Но если религиозное воззрение составляет часть философского, то понятно, что с философским скепсисом должны были соединяться и религиозный. Правда, есть необходимость, чтобы человек переводил свои религиозные представления на философский язык, но кто привлек под влиянием философских взглядов рассматривать религиозные понятия в качестве философских истин, для того падение веры в знание вообще неминуемо сопровождалось падением веры и в возможность знания религиозного. У Протагора, самого знаменитого из софистов, народный язык полагание, что о богах нельзя доказать ни того, что они существуют, ни того, что они не существуют. «Много», говорит он, «предметов знать это — и неясность предмета, и краткость человеческого языка». У других из старших софистов было, кажется, больше связи с религиозными представлениями (напр. у Гиппия); но существу

вами и такие, у которых отрицание было дальше, чем у Протагора и выражалось еще более определенными явками. Явились попытки объяснить религиозные ворования такими образом, что факт существования религии терял всякую связь с мыслью о существовании божества. Проще ушло, что люди обоготворяли сначала все то, что находили полезным: воду, светила небесные; впоследствии из светил из эти обоготворенных предметов ишлись божественные существа. Къ более поздней генерации сюжетовъ религиозный вопросъ получилъ еще более смелое решение. Критикъ считалъ религию изобретениемъ умныхъ политиковъ: вначале люди не наказывались за дурные поступки и руководствовались въ своихъ действияхъ лишь своими желаниями и страстями; чтобы помешать предать такому беспорядку, умные люди составили законы, грозившие карею за ихъ нарушение; но законы могли преследовать только явные проступки, тайные же оставались не наказанными; поэтому, чтобы устрашить и совершающихъ тайные проступки, придумали всевидящихъ и всемогущихъ боговъ, отъ которыхъ ничто дурное не можетъ укрыться. Это отрицательное отношение къ религии, существующей прежде основною нравственнымъ порядкомъ, конечно было худшимъ (какъ это было у ~~атомистовъ~~), вызываетъ правъ съзнаниемъ вопросъ: на чемъ же основанъ нрав-

ственныя предписанія? - а выводитъ съ этими вопросами и попытки разъясненія сущности и значенія нравственныхъ положеній; у другихъ религиозный скепсисъ думается быть придать бытовое значение отрицанію самихъ нравственныхъ положеній.

Обратимся теперь къ философскому вопросу до насъ нравственныхъ взглядовъ извѣстнѣйшихъ изъ софистовъ порока. О нравственныхъ взглядахъ которыхъ изъ нихъ мы знаемъ очень мало. Плать, относительно Продика мы можемъ сказать только, что въ его сочиненіяхъ встрѣчаемъ некоторыя нравственныя тенденціи, но его общія теоретическія понятія о нравственности намъ не извѣстны. У Горія, какъ преподавателя риторики, встрѣчаемъ одно положеніе, имѣвшее отношеніе къ нравственнымъ вопросамъ: по его мнѣнію, средствами риторики можно пользоваться въ интересахъ справедливости. Но это личное убѣжденіе Горія очень мало согласовалось съ его взглядами на риторику, какъ на средство, при помощи котораго можно научиться доказывать съ успѣхомъ какое угодно положеніе. У Протагоръ (или Авдери) и Гиппій Калеконий знаемъ несколько болѣе относительно ^{ихъ} нравственныхъ взглядовъ. Протагоръ считаетъ нравственность неслучайною принадлежностью человека, возвышающею его надъ остальными животными. Нравственная норма, по его мнѣнію, ба-

почесны въ души человека, какъ стѣны, изъ котора-
 го должна развиться нравственность при помощи
 воспитанія и обученія. Въ подтвержденіи мысли о
 приращенности нравственныхъ началъ и возможно-
 сти ихъ развитія чрезъ обученіе Прошаровъ приво-
 дитъ такого рода доказательства: человеку не стыд-
 но сознается въ неумѣніи играть на скрипкѣ или
 въ неумѣніи другаго подобнаго же искусства, потому
 что игра на скрипкѣ не есть ничто обязательное
 для каждаго; въ неумѣніи же нравственныхъ принци-
 повъ всегда постыдно признаваться, следовательно,
 понятіе добраго и зла обязательны для каждаго;
 точно такъ же существованіе оцѣнки нравственныхъ
 дѣяній (одобренія и порицанія) наименѣе обяза-
 тельны наказанія за преступленія - все это слу-
 житъ въсѣмъ аргументами въ пользу возможно-
 сти развитія приращенныхъ нравственныхъ
 началъ; еслибъ не предполагали, что у человека
 нѣтъ нравственныхъ зачатковъ, которые онъ можетъ
 развитъ чрезъ обученіе и практику, то не счита-
 ли бъ его виновнымъ въ совершенномъ или пре-
 ступленіи, не наказали бъ за него наказанія.
 Наказаніе имѣетъ въ виду не столько совершен-
 ный уже фактъ преступленія, сколько будущее,
 т. е. имѣетъ цѣлію предостеречь, какъ самаго
 виновнаго, такъ и другихъ отъ новыхъ преступле-
 ній; этимъ доказывается, что нравственность

считается лучшим. Сами по себе эмоты влияют на нравственность не захватывают в себя ничего предосудительного; но если смешиваются с теми влияниями, представителями которых Протагоръ былъ въ философии, то получится иное впечатление. Исходя въ своемъ философскомъ влиянии изъ положенія Гераклитцевъ о безусловномъ движении всего, Протагоръ приходитъ къ мысли объ относительности всего бытия. Въ мирѣ мы различаемъ действующее и страдающее и изъ порождения: чувство и чувствующее. Действующее можетъ назваться действующимъ на столько, на сколько существуетъ страдающее, служащее объектомъ действия; страдающее есть страдающее только въ отношеніи къ действующему: проходитъ действие и оно перестаетъ быть страдающимъ. Такъ, наши чувства зрѣніе, слухъ и т. д., какъ чувства, существуютъ только относительно чувствующаго (зрѣна, звука) и наоборотъ; нельзя видѣть, слышать, если не дано зрѣннѣ, звукѣ и пр., и нѣтъ зрѣннѣ, звукѣ, если нѣтъ воспринимающаго глаза, уха и т. д. Такимъ образомъ бытіе существуетъ только въ отношеніи къ чему нибудь другому, а не само по себѣ. Эту общую теорію объ относительности бытія Протагоръ применяетъ и къ человеческому знанію, при чемъ старается примирить мысль о безусловной относительности

чувствительных восприятий, которые они отражают являются сь знаниями, сь идеями объ ихъ деятельности. Восприятие Проталоръ объясняетъ, какъ существо двуръ действительностей — объективной и субъективной, какъ результатъ двуръ движений — отъ человека къ предмету и отъ предмета къ человеку; оно есть среднее состояние между этими двумя действительностями. Хотя восприятие каждого человека отменно отъ восприятия другого, но это обстоятельство еще не говоритъ въ пользу ошибочности нашихъ восприятий, наоборотъ, наши восприятия вторны, содержатъ въ себѣ истину. Но относительность всего бытия отражается и на восприятии, въ которомъ воспринимаемое является для одного субъекта однимъ, для другого — инымъ; какъ какое бытие существуетъ только въ отношеніи къ другому бытію, такъ и каждая действительность внешнего предмета, сталкиваясь съ действительностью субъекта, получающаго въостное впечатление, существуетъ именно такъ, какъ она воспринимается, и если воспринимается неодинаково, то и существуетъ неодинаково, а поэтому есть нечто относительное, различное по отношенію къ какому-либо субъекту; отсюда то знаменитое замечаніе, что человекъ есть мѣра всего существующаго, настолько оно существуетъ, и не существующаго, насколько оно не существуетъ. Человекъ въ его индивидуальномъ состояніи, въ его отменіи отъ другихъ существъ

ся моральною истиной, а следовательно всякое пово-
 ление признается истинным на столько, наско-
 лько оно кажется истинным тем или дру-
 гому лицу. Отсюда, естественно, и нравственные
 начала какого-либо человека должны считаться для
 него безусловно истинными; несмотря на то что
 существуют различные мнения различных
 людей; субъекты в качестве частного лица дол-
 жны, очевидно, считаться истинными и для нравствен-
 ности, которая теряет таким образом свой
 общий, безусловный характер, перестает быть нрав-
 ственностью в истинном значении слова. Это
 совершенно посылочный вывод из теорети-
 ческих посылок Протагора до известной сте-
 пени употребляется самим Протагором. Протагор
 учил, что хотя каждая истина, а следовательно
 нравственная, есть человеческое мнение, и взгляды как
 глупца, так и мудреца одинаково верны; но будущи
 одинаковы в этом отношении, они могут отличаться
 как худшее и лучшее, как полезнейшее и вредней-
 шее: это важно возмозможность признавать истинным
 то здоровое состояние души и тела, при котором
 и самые мнения являются наилучшими, совершен-
 нейшими. И мудрец настолько лучше и полезнее
 глупца, на сколько он может возмозможность и под-
 держивать это здоровое состояние души и тела и на
 сколько он может судить о состоянии души и тела

других людей превратить в хороших. Однако этот изворот едва-ли мог помочь делу. Критерием лучшего и худшего состояния оказывался все таки сам человек-мудрец, и стоило только превосходить себя мудрецам, чтобы признать себя истинно и истинно лучшим в сравнении с худшим; стоило только кому-либо утверждать о себе, что признаваемое им истинным есть не только лучшее, но и самое истинное, и оно не могло быть опровергнуто, так как объективной истины, которой можно было бы противоречить высказанное данными лицом, не существовало. Таким образом теоретически человек становился истинным и истинно нравственным. И чем глубже падало общество, тем больше оказывалось возмоченным возникать теория, в силу которой самое безнравственное могло быть превозглашено самым лучшим.

Противоречие, как мы видели, влечет различие между природными нравственными заповедями и тем развитием, которое осуществляется через обучение и практику. Это различие еще рельефнее вытекает у Гиппия. Оно различает основоположения, вытекающие из самой природы человека и выводящие к божеству и основоположения, вытекающие от условий места и времени. Это различие само по себе было совершенно верно; оба элемента-природное и случайное, несомненно существуют во

же и въ нравственныхъ ученияхъ, — и здѣсь наглядѣется что-
 го такого, что получаетъ значеніе только благодаръ
 временнымъ и условнымъ условиямъ и что подлежитъ
 исполненію при исполненіи этихъ условий. Но важ-
 ность этого различія между природнымъ, ес-
 тественнымъ и случайнымъ состояніемъ въ томъ, что оно
 теперь было открыто впервые философомъ и мыслителемъ и
 поэтому почти ничего удивительнаго, что оно поды-
 ствовало сильно на сознаніе греческаго общества. Въ
 Греціи не только нравственные предписанія, но и ко-
 ммунальные законы ставились подъ защиту религіи,
 получали религіозную санкцію и влечетъ съ нею
 право на возмездіе; теперь же вслѣдствіи ука-
 заннаго различія они теряли свой безусловный
 характеръ, становились случайными, легко из-
 мѣнимыми постановленіями. Кроме того, при
 отсутствіи прогнаго критерія проведеніе границы
 между основнымъ и случайнымъ было представле-
 но волею личной мысли. Но такъ какъ личная —
 мысль сама находилась въ колебательномъ по-
 ложеніи, перечисляла одинъ изъ трудныхъ моментовъ — ска-
 зать, то неудивительно, что границы основного, обща-
 го сдвигались иными все чѣе и чѣе, область же слу-
 чайнаго, условнаго все болѣе и болѣе расширялась. По-
 верхностная критика всего этого, что издревне счита-
 лось общимъ и безусловнымъ, скоро вошла доученія,
 по которому единственное природное правосудіе
 право естественное. Явилось ученіе, что перенесеніе в

Будь, напавшимся дружище, безправственна по при-
роды, чья пансенне обиды, то законы есмь и мнени
слабейшими съ цюлью и закннть естественное
право есмь и на законство, то есмь обяван
подчиняться этимъ законамъ только въ томъ слу-
чае, когда они не могутъ потребовать наказания за
нарушение ихъ, если же есть возможность, нуже-
но обходить эти законы при помощи силы и лютко-
сти. Идеаль еводился такимъ образомъ къ тому,
чтобы дать полный просторъ всякимъ страстямъ;
а еверлеанность, добродетельное послушаніе зако-
ну, забота объ общественныя интересахъ признавались
сегодняшней неадекватности. Другіе смотрели
на законъ, какъ на извѣщенье есмьныхъ, захватив-
шихъ власть въ свои руки и чужданныхъ
для еслабейшихъ предписаній, чтобы окончательно
ихъ поработить. Отсюда то, что есчитается весьма
добродетелью, есть на дѣлѣ ^{насиліе и выгоды} ~~сильней~~ есмьного, а
сегодняшней есть результатъ глупости, не-
пониманія своей еобственной выгоды. Къ тако-
му отрицанію правственныя законовъ пришли
социеты позднейшей генерации: Урашимакъ, Кам-
шкы и др.

Социетика такимъ образомъ евершила
свое печальное дѣло. Заповоривъ еамостоятельное
значеніе правственныя законовъ и подвергнувъ ихъ
критическому раземотренію, социетика прии-
В. И. Ж.

ла в конце концов к заклинению, что нравственные законы представляют только противестественное состояние человеческой свободы, которая стремится к легкой удовлетворенности, — пришла, следовательно, к крайне отрицательному выводу, дальше которого и идти было нельзя. Нельзя однако сказать, чтобы с этими отрицательными результатами, вынужденными на долю софистов, не соединялись и некоторые положительные результаты, имевшие значение для дальнейшего развития науки о нравственности. Дошло на наказание по закону, постигавшее преступника в этой жизни, смотрели частью, как на средство предостеречь других людей от повторения тех преступков, частью, как на возмездие за самое совершение преступления (последний взгляд был наиболее распространен). В последующий же период восторжествовало мнение, что наказание за преступление, чем тамавливается законом, может и само своим образом нежелательно устранить других, могущих совершить такое же преступление или исправить волею самого преступника. Это же касается мысли о наказании человека, как о возмездии за преступление, то она была почти оставлена, и первый, высказавший такой взгляд, восторжествовавший впоследствии, был Протагор, талантливый из софистов. Софисты нравственные вопросы считали достоянием общественного

Сознания: такъ, въ періодъ софистики позднѣйшаго вре-
 мени вопросы, касавшіеся значенія закона, правосуд-
 наго, едѣлались цѣлными вопросами, или было
 заинтересовано все общество; вѣдѣетъ съ тѣмъ, какъ
 преподаватели юриспруденціи, софисты путемъ въ обра-
 щеніе общества невѣстную массу сланій, которая
 до того времени были востаніемъ сравнительно не-
 значительнаго кружка людей. Конечно, эти раз-
 сужденія объ основныхъ вопросахъ правдивости,
 эта масса новыхъ свидѣній вынавали на долю людей,
 недостаточно подготовленныхъ къ тому и поэтому
 шло скорѣе неблагоприятное значеніе; притомъ же,
 такъ какъ въ обществѣ чувствовалась склон-
 ность къ отрицанію, то привычка къ критическо-
 му обдумыванію всего сопровождалась еще бѣльшимъ,
 чѣмъ прежде, потрясеніемъ основъ общественной дѣль-
 ни; но разсматривавшіи сами по себѣ фактъ рас-
 ширенія сланій, любознательности въ обществѣ все
 таки можеть назваться добрымъ явленіемъ. Канди-
 ствіе сосредоточенности сознания на вопросахъ прав-
 ственной области, подъ вліяніемъ софистовъ ста-
 ла создаваться болѣе точная терминологія. Если
 цѣлѣмъ слова, которые мы переводимъ, какъ
 добродѣтель, какъ благо, относятся почти исклю-
 чительно къ правдивости, если въ его вре-
 мени эти слова употребляются преимущественно
 для выраженія правдивыхъ понятій, то потому

были точнее устанавленію въ этихъ терминахъ, конечно, способствовали софистическій періодъ. Но самая важная заслуга софистическаго періода состоитъ въ томъ, что онъ принудилъ сознание последующаго періода обратить вниманіе на наиболѣе глубокіе, фундаментальные вопросы этики. Въ противоположность философіи предшествующаго періода, въ основаніи которой лежалъ односторонній принципъ природы, какъ вещества, софисты остановили вниманіе на самомъ субъектѣ, стали философско-судебными средствами для удовлетворенія будничныхъ потребностей этого субъекта и, выдвинувъ такимъ образомъ значеніе субъекта, дали новое направленіе философской мысли. Философствующее сознаніе, сосредоточивая свое вниманіе на челоѣкѣ, въ немъ, въ общихъ условіяхъ его знанія, нашла новые принципы, восполнявшіе односторонность прежняго принципа. Но notwithstanding остановивъ свое вниманіе на вопросахъ нравственныхъ и не только возмаленныхъ удовлетворителъ тридцатильными выводами софистовъ, оно должно было стлать внутреннюю оцнку нравственныхъ основоположеній, отрицаемыхъ софистами, уделить себѣ ихъ значеніе, поставитъ разъясненіе ихъ на болѣе твердую почву. Эта положительная задача выпала на долю Сократа и его прѣдшниковъ. Сократъ открываетъ собою новый періодъ философской мысли, въ которомъ нравственныя вопросы получаютъ надлежащее философское развитіе, вѣдѣть постепенно

въ тѣсную связь съ метафизическими взглядами и саншиаютъ подобающее имъ мѣсто въ философию системъ, тогда какъ предшествующій періодъ былъ въ этомъ отношеніи только подготовительнымъ періодомъ.

Сократъ.

Крайне важный камень для основанія научной этики былъ, какъ мы сказали, камень Сократъ. Значеніе софистовъ для развитія этики тѣсно совпадало съ ихъ личностями, съ тѣмъ характеромъ, съ которымъ они выступали передъ обществомъ. Можно также и этическіе взгляды Сократа ставить въ самую тѣсную связь съ его личностью и жизнью. Но эти черты личности и жизни Сократа точно такъ же, какъ и его ученіе, представляютъ совершенно противоположность въ сравненіи съ соответствующими чертами софистовъ. Въ софистахъ мы видимъ лишь, ставившихъ цѣлью пріобрѣтеніе средствъ при помощи преподаванія, лишь, наживавшихъ этимъ путемъ громаднее капиталы и выступавшихъ въ своей общественной дѣятельности въ обстановкѣ, которая могла производить впечатленіе на слушателей своей блестящей внешней стороной. Въ Сократѣ мы

видный прямо противоположное явление: владыка
самыми незначительными средствами, доставши-
мися ему отъ отца, онъ несколько не заботится
объ увеличеніи своего состоянія, такъ какъ всецѣло
погружается въ свое специальное призваніе. Созреетъ,
приобретая значительное состояніе, стремимые
играть выдающуюся роль въ политической жизнь
общества, и хотя въ войнахъ въ качествѣ генералъ-
страницевъ они не могли достигнуть этого, но въ
своихъ отечественныхъ качествахъ изъ нихъ играютъ не ма-
ловажную роль /въ качествѣ посланниковъ для
переговоровъ и т. п. / Сократъ же рѣшительно у-
страняется отъ всякаго вліянія на дѣла обществен-
ныя. Онъ исполняетъ только обязательную для
каждаго гражданина службу /присутствуетъ
по выбору на судѣ, несетъ военную повинность
и т. п. / Но не смотря на то, что афинянинъ всю-
ду и постоянно словъ старается со всего объѣ-
зкою его судебныхъ и политическихъ учреждений,
онъ такъ мало заинтересованъ дѣломъ стороны дѣ-
ла, что когда ему приходится собрать голоса, то онъ
оказывается настолько неопытнымъ въ этомъ дѣлѣ,
что возбуждаетъ удивленіе елико собранія. Это неслучай-
ное усвоить себѣ извѣстные выгодные приемы, свидѣ-
тельные съ непоколебимымъ по некоторымъ обязанностямъ,
несколько однако не шибаетъ ему исполнять
падающія на него обязанности съ такою строгою

добросовестностью, которая постоянно грозит поста-
вить его въ великую съ властями. Не говоря уже о ста-
койнахъ мужества, какое вызывалъ онъ на полѣ бѣ-
вы, онъ обнаруживаетъ такое же мужество и спокой-
ствіе при исполненіи необходимыхъ гражданскихъ обя-
занностей: съ всегдашней идеальной справедливостью
становится онъ въ разрывъ то съ легко увлекательною
собраниемъ Афинянъ*, то съ олигархией**, нисколько
не забывая о томъ дурномъ для него послѣдствіи,
которыя могутъ быть вызваны его сопротивленіемъ
незаконнымъ желаніямъ. Сократъ не казалъ себѣ су-
щателенъ среди богатыхъ юношей Греціи въ интере-
сахъ венежаного пріобрѣтенія. Сократъ же выступалъ
въ качествѣ народнаго учителя, не только чуждаго вся-
каго представленія о платѣ за преподаваніе, но обра-
щавшагося охотно къ каждому безъ выкупа съ его сто-
роны, чтобы вывести и исследовать тотъ или другой
вопросъ: на площадяхъ, въ портикахъ, гимназіяхъ, всю-

* При общихъ осужденіи десяти афинскихъ военачальниковъ
за то, что они не спасли и не погребли тогда убитыхъ
въ одной моремъ сраженіи воиновъ, Сократъ одинъ про-
тивопоставилъ свой голосъ общему рѣшенію.

** Сократъ не рѣшился исполнить противное по во-
лѣ приказаніе олигарховъ - привести въ советъ
Мѣ Саламинянина, за что заплатился бы головою,
если бы тираниа въ это время не пала.

Ву онъ готовъ остановиться, съ каждаго изъ богатыхъ
 и бедныхъ, ^{ни} движимыхъ и недвижимыхъ, чтобы на-
 чать беседу съ самыми слушателями предметовъ, воз-
 вести его къ вопросамъ высшей важности и уделить
 перевъ его сънашимъ эти вопросы и истины. Сокрыты
 выступаемъ въ своихъ беседахъ, какъ и ты, обладавшие
 великимъ воступникомъ въ то время для человека знания,
 съ целью привлечь къ себѣ слушателей. Въ Сократе же
 мы видимъ человека, первымъ пожеланиемъ которого
 служитъ научиться, что онъ ничего не знаетъ, человекъ,
 результатъ беседъ которого съ другими людьми
 обыкновенно состоялъ не въ обогащеніи тѣхъ или дру-
 гихъ слушателей истинной истиной, а въ
 томъ, что онъ доказываетъ каждому, что онъ напрасно
 считаетъ себя знающимъ, въ томъ, что онъ раз-
 рушаетъ въ каждомъ приракъ маленькаго знания
 Сокрыты, гордые и удовлетворенные своимъ знаниемъ,
 ставили своей задачей передавать это знание другимъ.
 Сократъ, наоборотъ, смотритъ на себя, какъ на про-
 стого ислѣдователя истины; все его стремление
 направлено къ тому, чтобы узнать въ правдивыхъ
 рассужденіяхъ и разговорахъ съ другими, не существу-
 етъ-ли какая нибудь истина, которая действительно
 могла бы назваться знаниемъ; въ прямую про-
 тивоположность человеку, удовлетворенному
 своимъ знаниемъ, Сократъ точно наоборотъ знания,
 точно стоитъ въ процесѣ ислѣдованія: даже въ

и даже зароботной чести самым счастливым состоянием ему представляется такое состояние, в котором он мог бы обращаться к мудрецам древности с вопросами, с какими он обращается к современникам, чтобы исследовать, насколько верно они понимают ту или другую истину. Ксенофонт преданным механику истине, он, отдаваясь процессу исследования, часто забывает даже об удовлетворении самых настоятельных естественных потребностей, пока не решит сатирического его вопроса. Различаясь отъ сориетовъ этими чертами характера, Сократъ отличался отъ нихъ и своею судьбою. Сориеты, пользуясь великими благами впродолжение своего общественного служения, по большей части и оканчивали спокойно, безъ преследования своего чести; если же и подвергались преследованию, то старались воспользоваться всеми обычными в то время средствами освобождения, чтобы с помощью ихъ ускользнуть отъ правосудия. Сократъ при-

*¹ Диалогъ въ одномъ изъ диалоговъ Платона рассказываетъ, что однажды утромъ Сократъ занялся размышлениями о какомъ то философскомъ вопросе, который не поддавался его решению. Установившись и задумавшись о немъ, онъ простоялъ въ такой позе весь день и всю ночь, и только съ восходомъ солнца отъ скотки свои размышлений и обратился къ обычнымъ занятиямъ.

внесенный къ суду на 70^ю году своей жизни и обвиняемый во введении новыхъ божествъ и въ развращении монашества, не только считалъ неволею своимъ себя приобщать къ общаго рода сащитъ, мольбамъ и т. д., но даже далъ навсѣкъ на себя суровый приговоръ: когда, по общаго афинскаго суда, Сократъ, въ качествѣ обвиняемаго, имѣеть бить еамъ угрожать былое легкое, чѣмъ обвинитель, наказаніе и тѣмъ дать возможность судьямъ смягчить участь, онъ считаетъ противнымъ своей совѣсти напугать наказание, когда онъ не чувствуетъ за собою вины; произошло свою роль, онъ съ такимъ спокойствіемъ, съ такимъ сознаниемъ собственного достоинства обнаруживаетъ свое обвиненіе, съ такою ироніею относится къ предполагаемому приговору, что тѣмъ самымъ почти побуждаетъ раздраженныя судей произнести смертный приговоръ. Наконецъ, несмотря на то, что въ шестичный промежутокъ между приговоромъ и исполненіемъ этого приговора его друзья, желавшіе освободить его, приготовили все къ его побѣгу, тѣмъ не менѣе и насильственно склоняли его къ тому, онъ не считаетъ нравственно возможнымъ для себя воспользоваться этими средствами для своей свободы, хотя и удостовѣренъ въ своей невинности и считаетъ приговоръ произнесенный надъ нимъ, несправедливымъ. На сколько Сократъ отличается отъ еориетовъ чертами своего характера и своей судьбою, на столько же отлича-

ется отъ нихъ своими философскими и этиче-
скими взглядами, хотя исходнымъ пунктомъ
своего учения ставитъ то же вопросы, которые за-
трогивались софистами.

Софисты, какъ мы знаемъ, были представи-
телями скептицизма въ знаніи. Этотъ скеп-
тицизмъ обуславливается тѣмъ, что философ-
скія системы пришли, съ одной стороны, въ про-
тиворѣчивымъ рѣшеніямъ однихъ и тѣхъ же ^{или} фило-
софскихъ вопросовъ, съ другой - въ помраченіемъ
или противорѣчивымъ опыту, или же ко-
несогласіемъ съ опытомъ, пошедшимъ въ раз-
рѣкъ съ непровержимымъ помраченіемъ ума.
Этотъ печальный фактъ одинаково сознали
какъ софисты такъ и Сократъ: но скептическимъ
софистовъ, вызваннѣй сознаннымъ отсутстві-
емъ твердыхъ философскихъ истинъ, коснулася
только объективной стороны знанія, т. е.
согласія но съ действительностью; въ дѣйствіи же
самаго мышленія, которое руководило дѣломъ
философскихъ изысканій, софисты не сомнѣва-
лись; они были твердоубѣждены въ правильности
пріемовъ, при помощи которыхъ эта мысль
до сихъ поръ оперировала. Эта односторонность
дала скептическимъ софистамъ односторонній
характеръ: если путь, которымъ шла фило-
софская мысль въ своемъ поступательномъ

Движение, признаваясь не только правильным, но
 и единственно возможным путем, если в то же
 время было признано, что работа философов и
 если завершалась чисто отрицательными резуль-
 татами, то естественным выводом из та-
 ких фактов должно было явиться полнейший
 скептицизм — признание невозможности достиг-
 нуть истины, невозможности для мысли перейти
 к иному результату помимо того, ко-
 торым она пришла. Таким образом одно-
 сторонность отрицательного отношения софи-
 стов к знанию не была для возможности выйти
 из своего скепсиса на положительный путь. Но
 помимо объективной стороны знания, скептицизм
 мог коснуться также другой его стороны — субъ-
 ективной, т.е. самих тех приемов мышления,
 посредством которых доселе вырабатывалось
 знание. Усложнившись в законности этих приемов,
 философская мысль получила бы возможность вый-
 ти на положительный путь, так как, увидя от-
 рицательные результаты философских исследо-
 ваний к ошибочности самих процессов мысли, може-
 но было бы прийти к заключению, что при более пра-
 вильном процессе мысли получаются и более точные
 результаты. Такого рода скепсис был высказан
 впервые Сократом. Древняя философия в своем
 стремлении познать бытие, как нечто, и потому

Для этого несомнительны данные: 1) наблюдения, дающие качественную характеристику и состоящая результат объективного опыта, 2) положения, возбуждающиеся в уме под влиянием анализа самих отвлеченных понятий и представлявшиеся бесспорными для этой мысли. Недовольство результатом, к которому пришла мысль, оперирующая этими данными, Сократ объявляет тем, что самый путь приобретения знания, основные понятия, на которых оно держалось до сих пор, были ошибочны. Сократ старался доказать своим современникам, что человек, мнящий дело с родными понятиями, необходимо должен прийти к противоречию с самим собой, что эти понятия не составляют чего-либо твердого, что из них нельзя выдвигать бесшумных выводов. Сократ первый из философов потребовал сознательного отношения ко всей области понятий, полностью отвлеченных от наблюдаемых фактов и казавшихся до Сократа прочно установленными; он первый потребовал, чтобы понятия образовывались со ^{со всею осторожностью} всею внимательностью (так как только этим путем можно было отделить их внести прочным орудием человеческой мысли. За это критическое отношение Сократа к существовавшим до него общепринятым понятиям его справедливо называют первым философом понятий /пред-

помогшие же, что Сократъ первый поставилъ понятие оружіемъ философаго знания, невольно, потому что понятиемъ оперировала и вся древняя философія). Если Аристотель, оцѣнивая степенное Сократомъ въ области логическаго мышленія, говоритъ, что Сократъ ввелъ индукцію и опредѣленіе понятій, то отъ всущестствѣ дѣла указываетъ этимъ на развѣшенное сейчасъ отношеніе Сократа къ знанію. Любимыи приемы раскрытія имели у Сократа были следующіи приемы: исходнымъ пунктомъ служило обыкновенно понятіе въ томъ его неопредѣленности и односторонности, съ какими существовало оно въ обычной мысли; затѣмъ указывались случаи, которые вышлись бы подходить подъ это понятіе, некоторые оказывались не подходящими подъ него или даже противорѣчащими ему и такимъ образомъ доказывали его несовершенство и вынуждали нудеу въ болѣе точномъ установленіи его содержания; а такъ какъ именно въ опредѣленіи понятія высказывается все содержание понятія, и точно установить содержание понятія значитъ составить правильное опредѣленіе, то естественно, что такого рода операція надъ понятіемъ могла рассматриваться, какъ стремленіе къ икъ опредѣленію; такъ какъ, съ другой стороны, желая наглядно показать несовершенство такихъ понятій, которыя всецѣмъ полагались въ основаніе суривенія, Сократъ указывалъ на случаи

ное количество частных случаев, которые оказывались в противоречии с этими понятиями, и этими путем раскрывалось, что установление содержания понятия далеко не может быть результатом широкого обзора частных случаев под него подпадающих, но понятно, что его расчленения широким характером индукции. Таким образом Сократ, не ограничивая рассмотрение в существовавших в то время знания объективной стороной этого знания, но распространяя его и на ^{субъективную} сторону и идя повидимому в скептицизм дальше вперед, приходил к выводу этого к требованию пересмотра всей области понятий и таким образом открывалось для знания возможность перестроить границы скептицизма и вновь создать стройную систему на более прочных началах.

Обширная задача критического пересмотра всей области понятий не была выполнена для одного человека, и философ, вышедший за нее, должен был ограничиться одной какой-либо областью, областью, которая настоятельно вносила требования реформы. Таково была, несомненно, область нравственных предписаний, стоявших в непосредственной связи с жизнью общества и поэтому требовавших пересмотра почти разрушительной работы, произведенной в ней софистами. Сократ действительно сосредоточивается на об-

ласти нравственно-социальных понятий. Сознавая, что прежде всего необходимо остановиться на этих вопросах, в разрабатывании которых существует крайняя нужда, видя, что человек на сколько то занимается познанием природы во ее условиях, не приобретает чрез то введения, пригодные для практической мысли, сократить приходять к мысли, что теоретическими науками занимаются теперь не время, и всецело отдается разрабатыванию нравственно-социальных вопросов.

Каковы же образцы в точки зрения Сократа могла быть совершена реформа нравственной мысли? Сократу видны, что вследствие колебание нравственных требований в самой душе не мало зависить от того, что нравственные понятия и законы не получили в сознании человека научного обоснования и разъяснения, которое стымало бы невозможным их перетолковывание и оспаривание; поэтому ему представлялось надежнейшей опорой нравственной мысли более твердое обоснование, более научная постановка нравственных понятий; и не только тогда знание нравственных истин представлялось Сократу необходимым условием нравственного воспитания, но он даже полагал, что такое научное сознание нравственного идеала относительно по себе совершенно достаточно для исправ-

ления несовершенствъ практической жизни, что за научнымъ познаниемъ добродетели, необходимо должна следовать нравственная жизнь. Но собственная воля была строго послушна его уму; онъ видяши также, что люди, нарушающіе нравственный законъ, не сознаютъ того вреда, который они себѣ причиняютъ по незнанію; онъ хорошо зналъ, что прѣдметы истины, доброты, беспорядка, чуждо сознаваемой, какъковы, напримеръ, истины математическія, неступать нельзя; въ то же время онъ былъ уверенъ, что нравственные законы могутъ быть познаны съ такою отчетливостію; все это вело его къ мысли, что добродетель неслучайно совпадаетъ отъ знания, должна быть проставлена его следствиемъ. Это убежденіе въ тождество знания съ добродетелью соединилось у Сократа съ другимъ замеченіемъ, съ признаніемъ полноты добродетели, состояща ея съ интересами человека. Оба взгляда были тѣсно связаны другъ съ другомъ. Какъ скоро философы начали, что идеаль, существующій въ человеческомъ сознаниі, неизбежно опредѣляетъ волю, необходимо сопровождается нравственными поступками, — онъ не могъ не придти къ мысли, что нравственный идеаль совпадаетъ съ человеческими потребностями, такъ какъ нельзя было отрицать, что человекъ фактически руководствуется въ жизни этими

В. И. К.
Лит. Воинна, Гороховая, 17.

интересами и потребностями (здесь разграничивается не одни материальные интересы, а вся совокупность потребностей человеческой природы). Отсюда обоснование нравственных положений выведено было выводится из принципа их полноты.

Сравнивая эти взгляды Сократа с соответствующими взглядами софистов, мы видим, что они, с одной стороны, совпадают с последними, с другой — строго отличаются от них. Когда софисты, уже выработавшие, пытались уяснить человеку, как он должен поступать в жизни семейной и общественной, то, конечно, они искали в виду такие мотивы пользы, которые, по их мнению, должны были руководствоваться человек в своей деятельности. Когда, с другой стороны, софисты учили, что можно научить человека тому, что составляет ему пользу во всяком отношении, то вытекало из этого, следовательно, полагаем, что выработатель есть нечто изученное, что она является от снатия, от приобретения нулевых сведений. Но хотя эти основные положения софистов и Сократа сходны между собой, между ними есть существенное различие; это различие вытекает прежде всего выраженных Сократом соображений в преломлении приема снатия. Сократ, в противоположность софистам, не

совавшимся. теми понятиями о нравственной
 ответственности, которые были введены в общество,
 настаивает, что все эти понятия недостаточны
 и односторонны; он соглашается с софистами, от-
 кивавшими идеалы с точки зрения человеческих
 потребностей, но считает невозможным огра-
 ничить эту точку зрения обычными взглядами на эти
 потребности и наодить необходимым сосредоточить
 все внимание на нравственных вопросах с це-
 лью уловить тот идеал вождя, кото-
 рый действительно удовлетворяет бы все
 стремления человека. Различие с этой сторо-
 ны, следовательно, было не в форме, а в содержа-
 нии. Софисты брали интерес индивидуума в его
 индивидуальной ограниченности и поэтому по
 преимуществу имели в виду то стремление,
 которое ближе всего затрагивает человека, его
 индивидуума по эстетической стороне его приро-
 ды, именно: славу, честь, богатство и другие подобные
 интересы; Сократ, напротив, стремился доказать,
 что идеал, удовлетворяющий все потребности,
 есть идеал не данного лица, а чело-
 века, как человека, что наиболее универсальное, наибо-
 лее природное для него же самого всегда оказы-
 вается то направление его ответственности, кото-
 рое отвечает внешним требованиям его чело-
 веческой природы и согласно с интересами обще-

ственными. Этика Сократа была витальна и радикальной и консервативной. Какъ этика, признающая, что человекъ долженъ заботиться объ удовлетворении его истинныхъ потребностей, она не принимала поощрений на веру, не признавала пророческихъ сновъ на витальной авторитетъ. Предание, религію, а требовала разумнаго оправданія этихъ поощрений съ точки зрѣнія интересовъ и потребностей человека; но такъ какъ наиболее удовлетворявшими этими интересами Сократъ считалъ тѣ истины, которыя лежали въ основѣ преданія и религіи, то вся его цѣль состояла лишь въ томъ, чтобы доказать разумность этихъ самыхъ истинъ. Могли бы обратили этика Сократа была радикальна, на сколько критеріемъ всего признавалось лишь, а не преданіе или авторитетъ, и консервативна — на сколько та же истина, ищущая значеніе внешнего авторитета, сама являлась только средствомъ для оправданія лучшихъ нравственно-соціальныхъ началъ, которыя лежали въ основаніи жизни того времени.

Стараясь обосновать нравственные истины въ связи съ религіозными, Сократъ предпоставляетъ взаимныя отношенія между человекомъ и божествомъ. Искони, какъ известно, религія стояла въ самой тѣсной, внутренней связи съ пра-

естественный идеалы человека, но влияние философской мысли, захватившей и религиозную область, привело здесь спорадические изменения: с одной стороны, атемизм и совершенствование похлебали вторично человека в бытества мифологии, порвали его связь с преданием; с другой стороны, важнейшее из религиозных понятий — понятие о Боге — отделилось от естественной философии, правда, отделилось и возвысилось, но вместе с тем перешло в нечто теоретическое понятие, неспособное воздействовать на естественную жизнь большинства; у Ксенократа, Пифагора, и у Анаксгора бытие, хотя и рисуется с самыми возвышенными чертами, но вместе с тем теряет ту близость к человеку и ту тесную связь с жизнью, в которую ставила мифология своих богов. Сократ пытается развить такое понятие о Боге, которое удовлетворяло бы требованиям философской мысли и в то же время возбуждало представление о близости человека к Богу, пытается отделить религиозные понятия разума от мифа и сбросить все спасение их для человеческого сердца. Идеи, проводимые Сократом на бытие, передаются нам Ксенократом * в следующем

* Подлинность этого текста у Ксенократа подлежит спору; однако, хотя текст некачествен, но общий его смысл, по всей вероятности, принадлежит Сократу.

виды: подобно тому, как человеческое тело нуждается в тяжести души, которая господствует над ним, так и мир нуждается в разуме, который управляет им; подобно тому, как человеческий глаз может видеть предметы на значительном расстоянии и через это получает возможность руководить своим телом, так и божественное око всецело охватывает все существующее в мире; подобно тому, как человеческая мысль всецело знает не только настоящее, но и охватывает прошедшее и предвидит будущее, так и божество всецело широко охватывает все настоящее, прошедшее и будущее, чтобы целесообразно вести宇宙ное дело. Это божество, внутренне присущее миру, находясь в тесной связи с человеком, устроило мир так, чтобы он служил пригодным для человеческой жизни, — устроило все для блага и счастья человека: так, небесный светилы служат благом людей — солнце светит днем, луна светит ночью; эти же светила производят движение и перемену года соответственно нуждам человека; все эти: вода, воздух, огонь обеспечивают существование человека; самое устройство человеческого тела, расположение его головы, стана, рук, все это служит к тому, чтобы дать возможность

широкой человеческой действительности; душевные способности человека — память, разум, воля — вышше всего человека надъ остальными созданиями и ясно доказываютъ саботивность божества о человеке; чтобы обеспечить существование рода человеческого, божество наградило человека инстинктами продолжения рода, инстинктами самосохранения и прекращения о дитяе. Надъ нимъ человекъ велики этими благами, божество не прерываетъ съ нимъ связи, доказательствомъ чего служитъ присутствие великихъ народовъ покаяние о божество; кроме того, божество непосредственно излучаетъ о себѣ въ окружающую среду, чрезъ которую оно даетъ человеку полезные советы, доказывая этими еще разъ свою саботивность о его благодетельности. — Эти взгляды на божество и его отношение къ человеку, съ одной стороны, на основании подлинныхъ же взглядовъ философовъ: какъ у Анаксагора „*νοῦς*“ ставится, какъ причина целесообразного устройства мира, такъ и Сократъ развиваетъ телесологическое доказательство бытия божия — въ приложении собственно къ человеку; съ другой стороны божество у Сократа является не просто теоретическимъ

*) „*Νοῦς*“ /умъ, духъ/ является у Анаксагора сущимъ, господствующимъ и управляющимъ великимъ миромъ; къ нему возводятся все разумное въ мире, красота, мировой порядокъ и устройство.

чески поставленнымъ понятиемъ о существѣ, стоя-
щимъ несравненно выше чловѣка, а является поня-
тиемъ о существѣ, отъ котораго вся жизнь чловѣ-
ка стоитъ въ непосредственной зависимости, которая на-
ходится съ нимъ въ самой тѣсной связи; чловѣкъ вна-
къ облагодѣтельствованъ божествомъ, съ которымъ
онъ долженъ быть связанъ такими же чувствами
благодарности, какими онъ связанъ со всеми людьми,
оказывающими ему благодѣаніе, — высшее религіоз-
ное понятие развивается, такимъ образомъ, въ совер-
шенной гармоніи съ требованіями сердца чловѣ-
ческаго.

Въ связи съ воззрѣніемъ Сократа на божество
стоитъ его вѣривѣ на чловѣческую душу.^{*)} Сократъ
думаетъ, что для чловѣка, глубоко величавающаго
ся въ свое собственное существованіе, не можетъ поди-
лать никакому сомнѣнію, что душа бесспорно въ-
ше его тѣла, что она господствуетъ надъ тѣломъ,
а потому насколько душа господствуетъ надъ тѣломъ,

^{*)} Свѣдѣнія о частномъ вѣривѣ Сократа даютъ намъ
ближайшіе ученики Сократа Ксенокронтъ и Пллатонъ; не-
достатокъ этихъ свѣдѣній состоитъ въ томъ, что у Пла-
тона мы не въ состояніи точно отличить то, что принад-
лежитъ его ученику, отъ принадлежавшаго самому Пла-
тону; Ксенокронтъ же, повидимому, недостаточно пони-
малъ наиболѣе глубокихъ мысли Сократа.

на столько внимание человека должно быть обращено на душу, на ее совершенствование. И как государство важно то, что относится к государству, так и душа важна то, что относится к душе, следовательно и работа человека прежде и больше всего должна быть обращена не на частности жизни, и на природу души, на ее воспитание. По общему мнению добродетель, было бы составлять высшее достоинство человеческой души, и поэтому первой задачей человека должна быть работа о справедливости и дружбе добродетельных. Но все воспитательные мы не можем развить взгляды Сократа на добродетель. Впрочем, уже тот факт, что существовавшие понятия кажутся Сократом недостаточными, что он ищет всесторонних определений, которые исчерпывали бы все содержание какого-либо понятия, может вести к заключению, что сам Сократ едва ли считал возможным развить во всей полноте воспитательности полный идеал добродетели. От Платона мы знаем, что Сократ, раскрывая тем или другим частным добродетель, стремился доказать, что все социальное с нравственными законами оказывается более пригодным для человека, чем его противоположная сила донесения. Однако эти нравственные взгляды, развиваемые Сократом с точки зрения полноты в применении к разнообразным лицам, вступающим с ним в беседу, не были,

повидимому, для него внешним идеалом; онъ, ну никак
 думать, размещалъ въ своемъ случае степень идеа-
 ла сообразно съ задачами или, вступавшихъ съ нимъ
 въ борьбу. Подобное размещение само собой вытекало изъ
 его взгляда на добродетель, какъ на знание: если нрав-
 ственная жизнь зависитъ отъ знания, если самозна-
 ние предполагаетъ не только обучение, но и истинный
 природный талантъ, отъ которого зависитъ
 больше или меньше, всестороннее усвоение научной степе-
 ни, то и добродетель по отношению къ миру,
 различно оваренный, различна была представлять
 различные степени; идеалъ этой утилитарной доб-
 родетели долженъ быть все больше и больше возвышать-
 ся по отношению къ миру наиболее оваренный.
 Въ такомъ же направлении ведутъ противоречия съ
 известнымъ Ксенофонтомъ тѣмъ мнѣнъ насъ сочиненій Плу-
 тена, где онъ, повидимому, стоитъ на точкѣ зрения Со-
 краты. Такъ, у Ксенофонта встречается часто пов-
 торяемое требованіе — въ дружескихъ отношеніяхъ сра-
 ниться превзойти друзей, во враждебныхъ — враговъ; у
 Платона же встречается даже высшее этическое
 понятіе: само есть всегда само, карова бы ни была его при-
 чина; планишь само даже за само не случается, пото-
 му что этикъ только увеличивается само/дому и самъ
 Сократъ высказываетъ у Платона въ „Критонѣ“ что Ксе-
 нофонту Сократъ не отрицалъ спаренія блага съ бо-
 гатствомъ и требовалъ только разумнаго отноше-

ния мисль; въ позднѣйшихъ же извѣстїяхъ мы встрѣ-
 емъ отрицательное отношенїе Сократа къ богатству
 и вообще къ собственности. Эти противорѣчїя легко
 примиряются, если принять, что Сократъ вѣнча-
 лся развѣе въ степенѣ идеала для мисль подвиж-
 ково одаренныхъ. Что же впечатлѣнїе мы получаемъ
 изъ заучительной рѣчи Сократа, передаваемой
 Платономъ въ его „Апологии Сократа“. ^{*}Вотъ то, что мы
 читаемъ, которое, судя по Кеппелеру, отголоскомъ
 нравственное въ природномъ для человека, говоритъ,
 что онъ не отступитъ отъ своихъ убѣжденїй, даже если
 бы за это просила ему смерть, не отступитъ пото-
 му, что мнѣть такую же обязанность стоять
 за правду, какую мнѣть за волю, не поживающїй
 помя Гибель, и смотря на грозную ему опасность.
 Такое вѣрное понятїе о долѣ становится еще болѣе до-
 стойнымъ убѣжденїемъ, если мы вѣруемъ, что
 Сократъ не вѣкальвается въ „Апологию“ полной утѣ-
 ренности въ то, что душа будетъ продолжать
 свое существованїе въ загробной жизни. Упомянутая
 слѣдуетъ дружелюбно въ виду смертного приговора, онъ говоритъ,
 что не считаетъ смерти для себя малю: если
 со смертию прекращается всякое сознанїе, его ожидаетъ
 безусловное упокоенїе отъ всякихъ тревогъ жиз-
 ни, если же душа будетъ продолжать сознательную

^{*} Вотъ, произнесенная Сократомъ въ „Апологию“, по всей
 вѣроятности близка къ той рѣчи, въ которой она была произнесена са-

жизнь, то онъ будетъ находиться въ общении съ лучши-
 ми нравственными гражданами Греции. Если при такомъ не-
 установленномъ представлении о государственной жизни,
 Сократъ считаетъ своею обязанностью исполнить
 свой долгъ, который грозитъ уничтожениемъ всего
 блага выходящегоъ съ самою жизнью, то ясно, что утилитар-
 ный принципъ не играетъ роли въ его личной
 жизни. Отсюда, повидимому, необходимо заключить,
 что оправдание добродетели съ точки зрѣнія пользо-
 сти, которое встречается у Ксенократа, ничтожно для
 Сократа болѣе широкой мысли, чѣмъ какою оно
 кажется съ перваго взгляда: подъ пользою добро-
 детели разывается не тотъ узкій утилитарный,
 который ищетъ въ виду исключительно матери-
 альную выгоду, а болѣе широкій принципъ соответ-
 ствiя съ потребностями человеческой природы, отно-
 сящихся не къ матеріальной только, но еще болѣе
 къ духовной сторонѣ человека. Когда Сократъ ищетъ
 дружбы съ людьми, сильнѣе дружить оваренными душев-
 ными талантами, онъ кончаетъ или показатъ, что
 даже съ ихъ точки зрѣнія общiя нравственные требо-
 ванiя должны быть обязательными, потому что
 эти требованiя обеспечиваютъ всего лучше даже и тѣ
 блага, которыя подобныя люди считаютъ цѣнными.
 Но при высшей знанiи этотъ принципъ пользо-
 сти всецѣмъ былъ бесспорно расширенъ соответ-
 ствiемъ Сократомъ передъ судомъ.

ственно человеческих потребностях: стоило все, что рекомендовалось чуждое нравственное чувство, великое было считается безусловно обязательным, так как сама эта нравственная потребность и сформировалась, а в удовлетворении которой человек должен был все более заботиться, что бы оно шло в разрыв с другими требованиями; ради удовлетворения этих внешних интересов человек должен был жертвовать другим, даже самим собой. На сколько глубоко лежал в сознании Сократа этот высший нравственный идеал, он доказал всей своей жизнью, в течение которой ни разу не отступал от него и, наконец, своей смертью, вытекающей из этих строгих сознаний нравственного долга.

Чтобы уяснить вполне личность и учение Сократа, необходимо остановиться еще на одной стороне его учения.

Сократ не ограничивался разрешением религиозных и этических вопросов и останавливался также на вопросах политической и общественной жизни народа, в свою очередь наставляя и требовавший разрешения. Ибо интересующие общественными событиями, Сократ не мог не замечать, что не только падает нравственная жизнь и понижается уровень нравственных требований, но и падает общественная политическая жизнь

Афиняне: времена славы афинского народа сошли
 ныне теперь преданіемъ; во внутренней его жизни
 развитіе демократическаго учрежденія повело къ
 возвеличенію людей мало знающихъ съ его нужда-
 ми, не глубокихъ политиковъ, которые, только
 лезть народнымъ страстямъ, управляли наро-
 домъ и подчиняли его своему влиянію; народъ броса-
 ея изъ крайности въ крайность, вельдѣвство по-
 литическое спареніе афиняне начало все болѣе и бо-
 лѣе. Эти печальные факты дошли были пораженію
 Сократа, заблудившагося не о благосостояніи только
 другаго лица, а о благосостояніи всего общества, они
 дошли были пораженію человека, глубоко предан-
 наго интересамъ своего отечества и потому глубоко
 сочувствовавшаго факту, которымъ страдала его
 родина. Къ емоціи съ высказываемыми Сократомъ
 величайшии описательно правдивой жизни, онъ
 требуетъ и отъ политическихъ дѣятелей знанія, ко-
 торое руководило бы ихъ дѣятельностью и обеспечи-
 вало бы благоприятные результаты этой дѣятель-
 ности. Величайшии же потому онъ считаетъ тотъ
 фактъ, что люди, недостаточно подготовленные
 для управленія государствомъ, по употребленію обще-
 ственной жизни Афинъ всетаки могутъ являть
 во главѣ народнаго собранія и руководить дѣятель-
 ности народа. Къ числу прочихъ причинъ же онъ от-
 носитъ выборы лишь на общественныя должности.

по перебито, а не по востойности; благодаря этому общаго общественнаго величества могли самими людьми, по своимъ способностямъ не стоявшимъ въ уровень съ своимъ положениемъ. Чтобы уменьшить это зло, Сократъ старается выйти изъ своихъ учениковъ, въ которыхъ не видитъ достаточной способности къ политической деятельности, отклонить отъ учения въ этой деятельности; лишь все, пытающихся забавлять такой деятельностью, онъ склоняетъ къ подготовке, усматываясь доказать какого огромнаго знания требуетъ руководство государствомъ.

Выткнувая египетское сократомъ въ области философии и этики, мы видимъ прежде всего утрату цели той великой мысли, что для достижения положительныхъ результатовъ въ какой бы то ни было области знания, необходимо всестороннее рассмотрение понятия, его анализъ, что только въ этомъ анализе понятие можно искать выхода изъ того печальнаго положения науки, въ которомъ она находилась. Но эта великая мысль была раскрываемая Сократомъ только съ отрицательной стороны, только въ полемикѣ съ другими взглядами, и поэтому не имела особеннаго значения при развитіи ихъ эмпирическихъ взглядовъ; она нуждалась въ его гениальномъ ученикѣ Платонѣ, чтобъ на основаніи этой мысли создать стройную систему какъ философии, такъ и этики. Такимъ образомъ самъ Сократъ состо-

ить, с этой стороны, только в подготовке почвы для дальнейшего творческого развития философской мысли. Что же касается второй стороны учения Сократа, его попытки представить во внутреннюю связь требования нравственно-религиозные с потребностями человеческой природы, то она, конечно, имеет гораздо меньшее значение. Но как обыкновенно принимают великие только великие, более ничтожное сватывают и возвеличивают ничтожные и незначительные люди, то же случилось и с учением Сократа. Пока существовала новая философская система во главе его великого младшего ученика, Платона, старшие ученики Сократа, несравненно менее талантливые, чем Платон, обратились к его частному учению о связи нравственных идеалов с потребностями и интересами человеческой жизни. Сократ, хотя и не всегда последовательно, учит нас ставить во связь нравственный идеал вообще с потребностями и даже с практическими потребностями человеческой природы; с одной стороны, глубоко вкоренившись в них нравственные идеалы не давали ему сблизиться с ними, с другой стороны, его необъятное диалектическое искусство давало ему возможность находить и указывать связь с нравственными идеалами практических интересов, даже и в тех случаях, где они, касаясь, мало ширинных друзей с

другомъ. Но если бы за гресо видѣлись люди, шестое сто-
 летныя, чѣмъ Сократъ, у которыхъ та или другая
 сторона была бы болѣе развита, то, естественно,
 связь между нравственными идеалами и практи-
 ческими потребностями стала бы непонятна
 для сожнаній; если бы, съ одной стороны, за гресо видѣлись
 люди обладавшіе столь чуждой къ инстинктамъ
 нравственнымъ душою, какъ Сократъ, то для нихъ
 удовлетвореніе интересовъ человека не представля-
 лось бы чуждымъ связать съ нравственными иде-
 алами, въ результатѣ чего получилось бы ученіе, не по-
 численно выдѣлавшее практическіе интересы че-
 ловѣческой жизни и ставившее ихъ не какъ средство
 для достиженія въродителю, а какъ цѣль, цѣльную
 еднѣ по себѣ; если же, съ другой стороны, мы пред-
 ставили себѣ людей, чуждые къ нравствен-
 нымъ идеаламъ, но которые оказались бы неосра-
 точно диалектически развитыми, то бы предста-
 вить бы связь съ этими идеалами все интере-
 сы и потребности человека, съ какими искусствомъ
 это дѣлалъ Сократъ, но получилось бы ученіе, въ
 которомъ мысль, основанная исключительно
 на отвлеченныхъ идеалахъ, порвала бы связь со
 всеми другими потребностями челоѣческой
 природы и объявила бы ихъ лишъ права существованія
 въ челоѣческой душѣ. Указывая на возможность
 этихъ крайностей, мы указываемъ вѣрность съ

только на долю философии эстетики, которая разви-
лась раньше Платоновой философии: на систему школы
Киренской ее ее представителем Аретимном и
на школу Циническую ее ее основателем Антисфеном.
Объ эти школы, конечно, не могли иметь особого зна-
чения в философии мысли, потому что останавли-
ваются на той стороне сократова учения, которая
была слабым пунктом и временное значение
которой придавал лишь его учительский и прав-
двенный гений, и упускают самое существенное
положение сократовой философии — о значении понятия
и их анализ для человеческого знания.

Киренская и циническая школы.

Объ второстепенных школы, вытекающих из
сократа, обыкновенно пренебрегают теоретическим
познанием бытия. Не будучи в состоянии постигнуть
той мысли, что хотя сократ и приучивать был
сам сосредоточивая исключительно на правден-
ной области, но новой принцип, выставленный им
в понятие, должен был сам по себе вести к расшире-
нию в будущее время правды знания человеческого как
правденной области, к распространению их и на
теоретическую область, — не будучи в состоянии усво-
ить себе этой главной стороны учения сократи-
его ближайших последователей ограничили себя

чительно обширного практического знания и сосредото-
 м внимание на заботах нравственно социальной личности.
 Исходя из того факта, что Сократ нравственные учи-
 ния, насколько он их считал обязательными каждо-
 му лицу, стараясь поставить во главу угла с тем
 собою и интересами этого лица, они возводят прин-
 цип счастья, достоинства человека во всеобщий, послед-
 ний принцип человеческой деятельности. Но как
 скоро жизнь человека ограничивается стремлением
 к личному счастью, достоинству, то, естественно, опре-
 деление понятия счастья будет обуславливаться
 эмпирическими задачами данного лица: если соот-
 ветно с задачами своей природы, с темпераментом,
 развитием интеллектное лицо будет ощущать влечение
 к материальным благам мира, то и всеобщим
 идеальным для него является погоня за этими благами;
 если же в его задачах, как эмпирического лица, не-
 мают стремление к удовлетворению своей духовной
 стороны, стремление к независимости, к воле, к не-
 зависимости, к материальным благам, то и всеобщим
 идеальным для него является погоня за этими благами.
 Будет ставиться дело доблести над всем матери-
 альным, условиями, что удовлетворение индивиду-
 ула незначительно во всеобщем стремлении его
 развитой природы. Два ученика Сократа, Анτισфен
 и Аристипп, являются представителями двух
 друг против друга стоящих типов, согласно со своим

ностей индивидуума, которыми онъ связанъ съ окружающими его мирами, какъ на идеальномъ и земномъ Блага. Убеждая себя еще отъ софистовъ взглядъ на удовлетворение, какъ на цѣль человеческой жизни, Аристотель не отказался отъ этого взгляда и тогда, когда сталъ въ близкія отношенія съ Сократомъ. Въ ученія этого послѣдняго Аристотель усвоилъ себѣ только частныя разъясненія значенія каждаго отдельнаго добродетели, но не всѣхъ характеристикъ утилитарныхъ, его убежденіе, что основной мотивъ деятельности человека лежитъ въ стремленіи къ счастью, къ удовлетворенію потребностей человеческой природы, а также ту мысль, что при удовлетвореніи этихъ потребностей необходимъ разумное отношеніе къ средствамъ, при помощи которыхъ достигается это удовлетвореніе. Тогда какъ Антистена поразила личность Сократа, на сколько она была проникнута высшими началами нравственности, Аристотель остановился на себѣ въ изслѣданіи частныя стороны ученія Сократа, которыя могли способствовать разъясненію его собственнаго идеала и которыя, совпадая съ софистическими ученіями, давали Аристотелю возможность придать самостоятельному цѣль изъ этого ученія философскую подкладку. Обратившись къ каждому изъ этихъ ученій въ частности. Аристотель пытался дать философское обоснованіе мысли о томъ, что все счастье человека должно быть ограничено знаніемъ, и

исключительно пригодными для его практической цели. Но его учению, в основу всего нашего познания лежат ощущения; но ощущения эти, на сколько они свидетельствуют о бытии, для человека находящегося, оказываются малоценными. Но есть сомнения, что ощущая сладости, боли или другие чувственные качества, человек ни на минуту не может удерживаться в существовании в нем этих ощущений. Но другое дело, когда он ставит себя вопрос: соответствуют ли эти качестваности предметов, возбуждающих ощущение. Этот вопрос не может быть разрешен удовлетворительно: человек не может сравнить с бытием, для его существующим, ощущения, выходящим в нем из бытия и потому не в состоянии убедиться в соответствии наших ощущений с истинною действительностью. Многие скажут однако удовлетворять нас, что чувственные качества эти не похожи на вымышленные предметы: ощущения животного лица не всегда бывают одинаковы с ощущениями от тех же предметов у других лиц; да и ощущения животного лица от одних и тех же предметов могут быть различны в разное время, смотря по состоянию организма и воспринимающего органа. Итого ясно, что ощущение есть нечто субъективное и что, следовательно, всего меньше на него можно полагаться в объективной оценке вещей. Но наши ощущения, будучи не пригодны

познания внешнего бытия, оказываются достигаемы
 лишь для познания составных частей самих и для
 установления принципов нашей деятельности. В
 точке зрения всего нами ощущенія различают
 нас на приятныя, неприятныя и безразличныя
 ощущенія представляют собою результат
 таких движений, не разрушающих организма; неприятныя
 ощущенія происходят отъ слишкомъ бурныхъ движе-
 ній въ организмъ; безразличное же составное движе-
 ние есть действительное отсутствіе всякаго движения
 или же действительное очень слабое движение. Въ своей
 жизни мы должны стремиться только къ приятному,
 потому что этого требуетъ отъ насъ сама природа,
 которая соединяетъ съ чувствомъ приятнаго и
 съ чувствомъ же неприятнаго — отраженіе
 — указываетъ, что въ приятномъ и неприятномъ
 заключается принципъ для практической деятельности
 человека. Вся жизнь человеческая должна состоять
 только, чтобы испытывать удовольствіе и избегатьъ
 противонамереннаго — печали. Приетивши не разви-
 вая этого принципа во всей его последовательности,
 мы не поставили целью человеческихъ стремленій
 такого рода деятельность, которая ишла бы
 въ виду, какъ цель, всего жизни человека, которая
 заключалась бы на получение удовольствія въ течение
 всей жизни; мы хотимъ ограничить целью стремленій
 человека настоящимъ моментомъ. Если

человека хотеть рассчитывать на проведения при-
 цина удовольствия, какъ если бы человекъ желалъ,
 въ его широкомъ приложении, что бы онъ
 былъ бы нить въ виду не только настоящее,
 но также прошедшее и будущее; но прошедшее, говоря
 Аретику, уже не существуетъ, будущаго еще
 нтъ; удовольствия же сами по себѣ моментальны,
 следовательно цель человеческихъ стремлений долже-
 на ограничиваться моментомъ, непосредственно
 переживаемымъ человекомъ. Но если целью чело-
 веческихъ стремлений не можетъ быть сумма
 всякихъ удовольствий или полное счастье, то за то
 человеку нтъ необходимости желать того, чего
 онъ не можетъ нтъ, такъ какъ все удоволь-
 ствiя по существу своему одинаковы; ни одно
 изъ нтъ существенно не отличается отъ другаго;
 всякое удовольствие можетъ удовлетворять чело-
 века и предметъ, отъ котораго получается удо-
 вольствие, рассматриваемый по отношению къ
 этому предмету, не имеетъ никакого зна-
 чения. Единственная разница между удовольствия-
 ми состоитъ въ ихъ степени: болѣе интенсивныя
 удовольствия соответствуютъ предмету и болѣе ин-
 тенсивныя стремления и желанiя, чѣмъ ме-
 нше интенсивныя. Однако эта разница относитель-
 ная точка зрения нтъ нтъ нтъ нтъ
 относительно предмета: фактически нтъ нтъ

допускаем различие по крайней мере в ближайшем прошедшем и будущем и некоторое различие между самими удовольствиями. Тем не менее, стремясь къ удовольствиямъ, говорятъ Киренцы, не должны считать единственно цѣлнымъ само по себѣ удовольствіе, оно должно быть отвлечено отъ цѣлности этихъ удовольствій съ точки зрѣнія ихъ будущихъ послѣдствій. Эти послѣдствія могутъ быть столь же приятными или неприятными, какъ и причина, ихъ производящая, поэтому полезно передъ пользованіемъ известными удовольствіями вѣтросеять хорошаго-не поведетъ ли оно къ послѣдствіямъ, которыя по неприятному чувству, возбужденному ими, превзойдутъ мѣру научнаго удовольствія. На этомъ пунктѣ нравственное ученіе этой школы старалось примкнуть къ установленнымъ принципамъ нравственной религіи: существовать поступки, осуждаемые общественнымъ мнѣніемъ, закономъ, и это осужденіе поступковъ составляетъ ихъ неприятное послѣдствіе; отсюда, понятно, необходимо издѣлать такіе поступки, чтобы издѣлать себя, ихъ сопровождающую. Такимъ образомъ расчетъ на будущее и прошлое, хотя въ принципѣ и отрицательный, признавался въ действительности, хотя и на столько-то лишь, на сколько онъ касается ближайшихъ удовольствій. Убѣжденнейшимъ последователемъ Ари-

стижна является и некоторое различие удовольствий по предметам, их производящим; так, одни удовольствия они признают телесными, другие - духовными. Это различие удовольствий на телесные и духовные не препятствовало однако Киренцам утверждать, что телесные удовольствия более ощутительны для субъекта, чем духовные и, следовательно, имеют большую силу и значение. Но такое предположение телесных удовольствий соединилось однако с признанием духовных удовольствий достойными стремления: Аристотель и некоторые из его последователей не отрицают даже большего блага общения с другими людьми и иногда придавали этим благам большее значение. Не ускользнув от внимания Аристотеля и тот факт, что удовольствие, чувство радости не всегда составляет результат внешних действий; что больше или меньше интенсивные ощущения - горя и радости обуславливаются не только предметом, вызывающим их, но и общим душевным расположением; в некоторых случаях находится человек, вследствие чего на его душевное расположение, придающее известную интенсивность горя и радости, должно быть обращено внимание. Существует еще одна сторона, возвышающая нравственное учение Киренцев и наиболее сблизжающая его с учением Сократа - это признание, что самое получение удовольствиями, самое достижение счастья через потню

за удовольствиями требует разумной деятельности и
 может быть ценно лишь на столько, на сколько со-
 единяется с высшими развитыми мыслями. Развитие ин-
 стинктивной способности, инстинктивной интеллигентной спо-
 робки признается необходимым для того, чтобы она
 помогала человеку найтись в трудных обстоятель-
 ствах, искать средства для достижения удовольствия;
 так как эти средства не всегда могут быть во
 власти человека, а следовательно, и не всегда возмож-
 но и пользоваться предметами, доставляющими
 удовольствие, то развитие инстинктивной интеллигентности
 еще более важное значение, чем при упо-
 треблении доступных человеку средств: оно дает
 ему возможность стать выше того скорбного чув-
 ства, которое неизбежно случается за недостижением
 инстинктивной цели. Одно только это интеллигентное разви-
 тие дает возможность человеку быть господином
 самого себя: дает ему возможность не поддаваться
 ни чрезмерной радости, ни чрезмерной печали
 (так как то и другое ведет к подчинению стра-
 тям), удовлетворяться в каждый момент толь-
 ко теми благами, которые ^{может} иметь. В дан-
 ное время и не стремиться к недостижимому;
 это же интеллигентное развитие дает возможность
 отделиться от предрассудочных верований и инсти-
 нтов, часто мучающих человека и препятствующих
 его благоденствию и счастью. Однако такое торжество.

имели надъ материальными благами, составля-
ющая важнейшую черту, которая отличаетъ учение
Аристиппа отъ учения Сократа, едва ли не представ-
ляетъ противорѣчя въ самомъ учении Аристиппа.
И если принципъ удовольствія, признанный Аристип-
помъ за основную мотивъ жизни человеческой, не
проведенъ во всей его послѣдовательности, если Ари-
стиппъ утверждаетъ, что истинъ принципомъ нуж-
но пользоваться съ воздержаніемъ, то и въ этомъ фак-
тѣ нельзя не признать не предвѣннаго вліянія
Сократа. Но послѣдовательность личная, выдан-
ная блжженнымъ Аристиппомъ отъ Сократа, была
была, конечно, съ теченіемъ времени исчезнуть.

И действительно, тѣкоторые изъ послѣдова-
телей Аристиппа даютъ полное развитіе прин-
ципу удовольствія. Селевръ, отталкиваясь на той
идеи Аристиппа, что принципомъ человеческой
вѣдательности единственно можетъ служить удо-
вольствіе, со всею послѣдовательностію выводитъ
отсюда, что все, считаемое преступнымъ, пре-
ступнымъ / ограбленіе храма, похищеніе супружеской
вѣрности и т.п. / считается таковымъ только по
предвѣсудку, только въ силу установленнаго
закона, а не по своей природѣ. Если Аристиппъ по
своему характеру, въ видѣтвѣ своей отрицательности,
которой была цѣлѣю охранена его природа, цѣлѣю
дружбы, то Селевръ, не имѣвший такой природо-вен-

ных саважковъ, считать дружбу и дружія отношенія къ людямъ малозначными и неимеющими значенія для мудреца, который довольствуется лишь самимъ собою. Въ такую же рѣшительность бѣжало и иныя или въ основному принципа киренской школы и дружія выводы, касающіеся отношеній человека къ отечеству. «Мертва са отечество», говоритъ Селворъ, «есть бѣснужница».

Дружія послѣдователи киренской школы проводили иные взгляды, чѣмъ Селворъ. Это разнообразіе взглядовъ, высказываемыхъ по поводу того или дружія правительственныхъ вопросовъ, обусловливалось тѣмъ, что основною принципомъ этой школы было считать субъективнѣе и качествѣ философа свое разбивать его въ ту или дружую сторону свободно съ своими естественными саважками, съ общими складами своего характера были, напримеръ, и такіе послѣдователи школы, которые, хотя и утверждали, что вся дѣятельность человека должна имѣть своимъ принципомъ благо, счастье человека, въ такое время народни что удовольствіемъ ктому стремленію поощрять нехотѣя, что очень часто слишкомъ много нехотѣностей, которыя превращаются въ удовольствія, поощрять отъ нея. Если Аристотель принять, что она должна руководить человѣческаго дѣятельностью и что поэтому философа долженъ быть счастливымъ не философа, то Бегіи находили, этотъ взглядъ проти

возмущением эмпирическим взглядом Аристотеля. По учению о снах следовало признать, что высшее бытие для человека неизвестно; но равное бытие неизвестно человеку никакое чувственное развитие, никакая наука не в состоянии определить заранее — получим ли в результате известного действия наследие или же страдание, не в состоянии определить последствий того или другого поступка. Утешает нас, что если человек будет считать целью своей жизни удовлетворение, то он поставит свое счастье в зависимость от случайных обстоятельств, и хотя бы он старался лишь подогнать скорби, все таки он не достигнет желаемого, так как несчастье так же случайно, как и счастье и независит от человеческого знания. Но так как счастье, понимаемое в виду удовлетворение высшими или благами, вследствие своей неизвестности, не может быть поставлено целью человеческой жизни, так как с другой стороны, чтобы шире человеческая потребность, чтобы труднее их удовлетворить, то остается одно только средство — устранить эти потребности, развить в себя полное равнодушие ко всему внешнему, отречься от интересов чувственного ощущения. В своей крайней остроте удовлетворения, как основного принципа человеческой деятельности, Гегель сближается с учением представителя противоположной школы — Антисфена. Математическим образом последовательное и строгое проведение основна-

го принципа киренской школы в конце концов ведемъ къ отрицательному отношению къ самому принципу. Следуетъ замечать, что некоторые изъ приверженцевъ этой школы стараются сглаживать наиболее резкие и крайніе выводы, къ которымъ пришли Клеворъ и Терезіи. Анникерисъ признавалъ, что удовольствіемъ нельзя постоянно наслаждаться, но все же не считалъ высочайшими мирскими съ отрицательными выводами Терезіи; по его взгляду, необходимо уметь переносить и неприятности, не отказываясь вовсе отъ удовольствія. Не отрицая, что основной принципъ человеческой деятельности составляетъ удовольствіе, Анникерисъ, въ противоположность Клевору, придавалъ большее значеніе удовольствіямъ духовнымъ: дружбѣ, любви къ отечеству, благотворительности и т. п., и рекомендовалъ на ряду съ чувственными удовольствіями и удовольствія высшаго нравственнаго характера.

Основной пунктъ ученія Ки, энцевъ, состояющій въ постановленіи счастья цѣлью человеческихъ стремленій, раздѣляема на два вида: физическій и нравственный; болѣе всего цѣлѣмъ руководитъ эта цельность и единство для достиженія этого счастья, идеаль въ цинической школѣ совершенно дружны путемъ. Эта школа съ ея представителями Антисвеномъ тѣмъ же признаетъ къ личности и ученію Сократа, тѣмъ же школа Аристиппа: Антисвенъ до конца своей жизни не только оставался приверженнымъ къ своему учите-

лю, но и старался сохранить верно усвоенный шифр истины учения Сократа. Спекулятивный смысл духа антиквара был однако не достаточно для того, чтобы отличить истинный принцип учения Сократа от этих выдающихся «частностей»; — поэтому он не только отрицал значение теоретического знания, как практически отрицал его и Сократ, но проводил это отрицание вполне последовательно; по его мнению, вся та сторона знания, которая не относится прямо к практической жизни человека, не имеет никакой центы для него и не может быть предметом заботы его, так же как не обнимает собою его блага. Стараясь, подобно Аристотелю, твердо обосновать этот взгляд, Антиквар и в этом пункте своего учения хочет приблизиться ближе к взглядам Сократа. Подобно Сократу, он сосредоточивает внимание на понятии и, как касается, первый определяет понятие, как понятие вообще. Но, с одной стороны, спекулятивная ограниченность Антиквара, с другой — тот факт, что во время борьбы с Аристотелем, Антиквар, в силу своего влечения к истине, от слушался Сократа — и в методах своего мышления кладут печать на его взгляд на понятие. Стремясь, по видимому, к тому же точнейшему определению содержания понятия, которого заботился Сократ, Антиквар идет по этому пути слишком далеко, считая нужным отделить от содержания понятия все, что

непосредственно не сводится в мысли со словами, обозначающими то или другое понятие, другими словами: — весь определений понятий, которые мы можем выразить, все истинное знание, которое мы можем высказать, по его истинности, суть суждений аналитических, заключающихся непосредственной мысли названия. Но и эту мысль Аристотель доводит до крайности, развешая ее таким образом: понятие может быть выражено только одним словом; всякое приращение сказуемого, выражающего ответный признак и различающегося по своему содержанию от подлежащего, противоречит истине знания, так как всякое понятие есть единичное. Такой взгляд на понятия ведет к скепсису, к утверждению, что знание не может быть расширяемо, потому что всякая попытка расширить знание дает суждение, в котором сказуемое заключает в себя нечто, что непосредственно не совершается в подлежащем. Это учение о понятии ведет далее к заключению, сходным с взглядами софистов: противоречит себе или кому-либо другому невозможно, потому что если истинно нечто о том или ином понятии, о котором различным образом высказано одно и то же, то в таком случае, очевидно, противоречия не будет, если же высказано будет различное, то тогда, очевидно, противники будут вести речь о различных

понятиях и, следовательно, также на самом деле не будут противоречить друг другу, ибо противоречия нет, когда утверждают различные оформления понятий.

Скепсис Антистена, по некоторым историкам, не ограничиваясь теоретическим знанием; он отрицал, как говорят, значение образования в духе нравственной жизни. Это учение, вероятно, основывалось на той мысли Антистена, что главное значение для нравственной жизни имеет твердость духа (твёрдость которой представляет Сократ), т.е. естественные заветы, а не теоретические представления о том или другом предмете. Так как преподаватели философской школы были людьми образованными, так как предание приписывает самому Антистену составление знаменитого диалога, высоко ценившего древность, то приписываемое Антистену отрицание значения образования нужно понимать не в смысле полного отрицания всякого значения знания, для добродетели, а в том смысле, что внутренние заветы духа для массы несравненно полезнее такого теоретического знания, которое непосредственно не относится к нравственной жизни. Наоборот, Антистен не только не отрицал необходимости знания нравственных обязанностей, но, стремясь и с этой стороны своего учения твёрже прилечь к учению Сократа,

История Философии
Листъ 15^{ый}

утверждалась, что добродетель по существу своею есть знание. Подобно Сократу, он учил, что добродетель по существу своему не различается, что все она вытекает из принципа знания.

Устанавливая один общий принцип для всех добродетелей, Антистен признавал, что добродетель есть нечто общее для всех, что она не может изменяться соответственно с возрастом, положением человека и т. п. Такое выделение добродетели, как общечеловеческого идеала, из частных, специальных преимуществ было подготовлено постепенной работой нравственного сознания; уже со времени софистов слово добродетель получает неслучайные отношения к нравственной области; в учении Сократа оно получает еще более определенности. И это именно установление точной нравственной терминологии, идущее об руку с разработкою этических вопросов, дает возможность ученикам не только провозгласить добродетель не только руководящим принципом человеческой деятельности, но и представить ее единственною стимическою деятельностью. Во учеников все блага как possessions, так и дурные считались не только предметами, достойными человеческого желания вообще, но даже ставились часто в качестве мотивов, дававших право руководить нравственною жизнью, подкреплять нравственное чувство наряду с его обязательными

требованиями. Но постепенное развитие нравствен-
 ного сознания должно было подготовить почву для тако-
 го взгляда на отношение къ этимъ благамъ. Нравствен-
 ное сознание, почувствовавши себя наконецъ на столько спо-
 собнымъ руководить человеческою деятельностью, на-
 столько окрѣпшимъ, что ^{въ силу привычки} поспѣетъ ~~уже~~ всего рѣшительнѣе
 отстраниться отъ мотивовъ, которые доселѣ прина-
 дались или соотвѣствующими действительной нравствен-
 ности. Какія изъ чувственныхъ благъ, спрашиваетъ
 Антисевъ, хотъ въ какой степени заслужива-
 ютъ того, чтобы можно было преследовать эти бла-
 га? Считать ли такимъ благомъ богатство? Но
 оно доселѣ возмаченостъ удовлетворяетъ грубымъ чув-
 ственнымъ желаніямъ; оно возбуждаетъ въ чело-
 вѣкѣ страсть къ недовѣрчивости, стяжатель-
 ству, а потому всякому возмачено достигнуть нравствен-
 ного идеала, следовательно оно не имѣетъ цѣль-
 для нравственной жизни. Честность ли высоко цѣн-
 нымъ бесславіе? Но что такое честъ, бесславіе? Это
 мнѣніе толпы, людей, не достаточно постигаю-
 щихъ, въ чемъ состоитъ истина и поэтому въ
 своихъ сужденіяхъ одобряющихъ то, что въ действитель-
 ности не есть добро и осуждающихъ посюд-
 ное. Ставить ли выше всего смѣлость, чувства,
 страсти? Но они ставятъ человека ниже са-
 маго себя, въ нихъ исчезаетъ личность человека,
 то, что должно господствовать, такъ какъ человекъ

двояется рабамъ своихъ страстей. - Ставить-ли, какъ предметъ желаній, по крайней мѣрѣ жизнь? Но признавая ее действительнымъ благомъ, нужно будетъ признать смерть зломъ; между тѣмъ смерть не есть зло, такъ какъ она есть отсутствіе возможности всякаго сознания, а, следовательно, и сознания несчастія. Но ставить-ли средствомъ, ведущимъ къ счастью, удовольствію, наслажденію? Отвѣчая на этотъ вопросъ, Антиссенъ говоритъ, что оно желаніе бы лучше бытъ положительное чѣмъ находится въ состояніи удовольствія*. Каждое удовольствіе, предполагаетъ желаніе того предмета, который даетъ удовлетвореніе, человеку; оно бываетъ тѣмъ сильнѣе, чѣмъ сильнѣе желаніе обладанія, извѣстными предметами; но желаніе предполагаетъ отсутствіе желаннаго предмета, а съ отсутствіемъ его тѣсно связано неприятное чувство, отсюда ясно, что удовольствіе есть эквиваленція, тѣмъ неудовольствію, которое, предварительно испытываетъ человекъ и, следовательно, оно не есть само по себѣ положительное благо. И такъ, все блага жизни, признаваемые, очевидно, таковыми, не только не могутъ, по реченію Антиссена, служить саченію, мотивомъ для нравственной жизни, но прямо ставятся лишь, какъ величины

* Эта критика удовольствія, находится въ одномъ изъ диалоговъ Платона и приписывается Антиссену.

отрицательныя, какъ нечто такое, что не можетъ
 считаться счастьемъ человека. Но, что можетъ доставить
 счастье, должно находиться во власти самого чело-
 века, иначе это счастье будетъ случайнымъ пред-
 метомъ человеческого обладанія, и не можетъ стать
 истинною цѣлью человеческихъ стремленій. Какъ
 внешнія блага, не только по своему характеру,
 но и по своей независимости отъ человека, не мо-
 гутъ быть отнесены къ предметамъ, составляю-
 щимъ цѣль стремленія человека; не такъ же
 нужно въ средѣ, принадлежащей человеку, въ его внут-
 реннемъ расположеніи; таковы прежде всего то,
 что называется добродѣтелью: добродѣтель во вла-
 сти человека и она только можетъ дать ему твер-
 дое счастье. Такъ, счастье достигается справед-
 ливостью, потому что она даетъ невзысканный
 покой человеческому духу; въ общемъ же духовныя
 блага, на сколько они различны отъ благъ телесныхъ,
 на столько же они выше и цѣннее всякаго рода дру-
 гихъ благъ. Въ чемъ же состоитъ добродѣтель? —
 Циники понимаютъ ее, какъ независимость
 человека отъ всего окружающаго, какъ торжество
 духа надъ всеми условіями, въ которыхъ можетъ
 существовать человекъ. Это понятіе независимости
 духа отъ среды его окружающей давало возмечать
 циникамъ возвыситься надъ родными понятіями
 древняго міра; но оно же вступаетъ съ тѣмъ

существом основой для выражения, во мышлении,
 и для осуществления, во жизни такого рода дея-
 ний, которые составляют несминиматичную черту
 этой школы. Чтобы уяснить себе — какими путями
 пытались циники оторвать нравственную
 жизнь от всяких внешних, материальных
 мотивов и основаниться на одной внутренней
 удовлетворенности человека, как мотивы этой
 нравственной жизни, рассмотрим весь главный
 идеей стороны их религиозно-нравственного
 идеала. — В отношении религии, циники поим
 дальше Сократа. Сократ, как мы видели, вы-
 держивая их сонма многих богов единое высшее
 божество, управлявшее миром, как представи-
 теля нравственного порядка; но высшее представ-
 ление его о божестве не было однако же полнотой
 и отрицанию многобожия, и не могло оно
 ему относиться с благоговением к установлен-
 ным религией предписаниям, жертвам
 и т. п. Циники же решительно отрицали много-
 божие. «Существует во действительности», гово-
 рили они, «только одно божество, ни с чем не сме-
 чивое, по своей высоте и могуществу». Эта мысль
 могла бы иметь огромное значение как для
 человеческого развития, нравственного сознания, так
 и для обоснования теоретических нравственных
 взглядов; но она однако не получила этого значения,

у циниковъ, благодаря особому направленію ихъ религіознаго сознанія. Уже у Вокрана мы встречаемъ мысль, что расположеніе Божества, снискивается, не количествомъ и богатствомъ жертвъ, а внутреннимъ расположеніемъ, съ которымъ оно приносится, въ связи съ добродѣтельнымъ личнымъ челоючка, съ его нравственнымъ совершенствомъ. Эту мысль, уже достаточно распространенную среди греческаго общества, циники проводятъ въ практическую постановку: весь обрядъ-жертвоприношенія и т. п. устраняется или, какъ не имѣющая, никакого значенія; краемъ, случившимъ съ точки зрѣнія, религіознаго сознанія, имѣющимъ особаго Божества, не представляется, по ихъ ученію, болѣе, святымъ и т. д., чѣмъ всякое другое. Всякое особое отношеніе къ Богу отрицалось этой школой. „Богу, чуждымъ или циниковъ, можно служить только нравственностью, только добродѣтелью“. Но если мы вспомнимъ, что, по ученію циниковъ, добродѣтель считается единственно благомъ, зависящимъ отъ самаго челоючка, по сопоставленію это ученіе добродѣтели съ ихъ отрицаніемъ всякаго въ собственномъ смысле религіознаго отношенія къ Божеству, съ ихъ отрицаніемъ даже молитвы (молитва не нужна, такъ какъ не существуетъ блага, о которомъ можно было въ молитвѣ), мы найдемъ, что такое важное отношеніе между Божествомъ и челоючкомъ на дѣло вполнѣ ^{или} отрица-

мое. Развивая в подробностях свое учение о добродетели, циники высказывали иногда такие истины, до которых не можно возвыситься, нравственное знание в предшествующее время. Упреждая, например, влассиков, стоиков, людей, они говорили о тщетности, отрицательности, достоянии человека, единственно может состоять лишь в грешении самого себя; видя, что в эти дни они развили практическую идею, что человек не дружит только, но и враги, потому что только враги наши могут украшать нас нашими действительными недостатками. Но рядом с этими истинами, развитыми некоторыми, давала лишь возможность их точка зрения, в основе их нравственной жизни лежащее стремление к безусловной независимости субъекта от всего окружающего всего к безусловному презрению всего общества и поэтому не давало возможности циникам возвыситься до того идеала, к которому они, повидимому, были близки, отрицая значение всего, кроме добродетели. Борющаяся нравственность циников, сама гнущая в себя, находившая только в себе удовлетворение, отчужденная, отношение между ними самим, с одной стороны, и с остальными людьми, с другой, с отношением между широкими и узкими. Правда, широким-циникам, противоположная, себя все остальное, как гнущую, не считая себя. Безусловно не связанность с остальными

нымъ миромъ: онъ смотритъ на себя, какъ на учи-
 теля, который призванъ излагать другимъ отъ
 широты, его вниманіе привлекаютъ на себя ва-
 жные тѣ, которые вслѣдствіе своихъ эристическихъ и
 нравственныхъ неослабковъ преисполнены вели-
 мии, онъ считаетъ этихъ отвергнутыхъ великихъ
 общественныя люди только болѣе болѣнными, чѣмъ
 остальное общество и, какъ другъ съ обязанноста-
 ми врача, готовъ излагать самимъ тѣмъ же
 больнымъ. Но это отношеніе къ несправедливости
 и обидчивости проникнуто тѣмъ же гордымъ
 чувствомъ, какимъ проникнута вся нравствен-
 ность циниковъ. Грубый упрекъ, рѣзкое обличеніе ци-
 никовъ слагается развѣ только тѣмъ, что наибо-
 лѣе талантливые изъ нихъ пускаютъ въ драку
 остро и рано, своего хулаическаго сторонкаго
 нѣсколько смѣлѣе эту рѣзкость отношеній къ
 обидчивымъ. При требованіи безусловной незави-
 симости, самостоятельности субъекта, какъ ус-
 ловія его счастья, особый взглядъ возмущенъ болѣе
 образоваться и на поведеніе индивидуума, какъ
 индивидуума. Все внѣшнее, блага должны быть
 считаться, исключенными изъ круга человеческихъ
 потребностей. Это положеніе у циниковъ требовало
 откровенности, ответственія, всякаго стѣсненія, удовлетво-
 ренія, необходимыхъ потребностей жизни въ самыхъ
 элементарныхъ формахъ; ответственіе крова, жизни

на улицу, одежда, едва прикрывавшая наготу тела, неиспользование во пищу всего того, что требовало искусственных средств для своего приготовления, все это ставилось как обязанность для циников. Субъекты, искавшие безусловной независимости от всего окружающего, не могли отнестись сочувственно и к тем институтам жизни, которые предполагали некоторую зависимость от других. Самая существенная форма общечеловеческого — брак, связывавший одного человека с другим и тем самым ставивший в зависимость благосостояние одного лица от благосостояния другого, не отрицался безусловно циниками, так как необходимость его признавалась в интересах распространения рода человеческого; но циники стремились поставить это учреждение так, чтобы оно не стесняло личной жизни человека; отсюда у циников явилось стремление к обществу людей. Другой институт общественный — государство при стремлении циников к полной независимости не могло считаться безусловно необходимым для жизни человека. Человек, по словам циников, есть гражданин не того или другого государства, а гражданин всего мира. Циниками таким образом первым предметом является мысль о космополитизме. Форма управления, есть дело безразличное для того, кто подвигает строящие институты возрождения. Да и все формы управления, которые были известны

ны въ древнее время, казались циниками одинаково не-
удовлетворительными: демократическая форма управ-
ления не нравилась имъ потому, что ставила во
главъ управления муть, презираемую ими, какъ му-
цовъ; олигархія, свивалась въ ихъ понятіи съ представ-
леніемъ о злодѣяхъ, дѣйствовавшихъ согласно со свои-
ми страстями; аристократическая форма управ-
ления, могла бы считаться циниками болѣе удовле-
творительной, но равнодушное отношеніе къ дѣламъ
общественнымъ могло бы имъ стать въ чиселъ му-
щихъ во главѣ управленія государствомъ. Циники сме-
тали бы иныя устройства общества, въ которомъ при
безусловномъ отрицаніи ^{Сотдѣлавшихъ государства, друзей добра,} границъ, при отсутствіи
вѣтъъ своей, даже семейныхъ, всего были бы подчинены зако-
намъ абстрактной добродѣтели. При равнодушномъ
отношеніи къ государственнымъ учрежденіямъ, всякое
равенствѣ общественнаго состоянія казались циниками
неважнымъ. Общество совершенно ошибочно, но имъ мнѣ-
нито, дѣлится на управляющихъ и управляемыхъ; презира-
емые классы не должны существовать; между госпо-
динами и рабами не существуетъ никакой разницы. Ци-
ники первые, повсюду въ рабствѣ, цуцились въ право-
вѣрности такого учрежденія, какъ рабство. Но что отри-
цаніе рабства по принципу вовсе не вело циниковъ къ
стремленію практически осуществить свою мысль,
провести ее въ жизнь. Истинный мудрецъ относился
совершенно равнодушно къ рабству, какъ истинному че-

решению; свобода человека, по иль мыслит, вовсе не зависела отъ социального его положения, такъ какъ состояла въ свободѣ отъ страха при всякъ опасностяхъ и мудрецъ оставался свободнымъ даже въ состояніи тяжелаго рабства. „Давъ тотъ, кто подчиняется страсти“, говорили циники, „и господитъ тотъ, кто управляетъ собою. Врачъ распоряжается болными, и на сколько болно все человечество, мудрецъ, въ какомъ бѣ состояніи онъ ни былъ / хотя бѣ и въ состояніи рабства / всегда господитъ того, кто называется его господиномъ“. Самоуверенность мудреца въ самомъ себѣ, соединенная съ пренебреженіемъ къ велику окружающему, отражалась и на его внешности. Мудрецъ-циникъ отрицалъ чувство стыдливости въ обыкновенномъ значеніи этого слова: стыдъ законенъ только въ тѣхъ случаяхъ, когда касается поступковъ, несомнѣнно относящихся къ нравственности, если же онъ касается дѣяній, безразличныхъ для нравственности, то становится ошибочнымъ чувствомъ. Согласно съ такимъ возрѣніемъ на чувства стыдливости, циники не стеснялись совершать такіе, грубые дѣянія, на площадяхъ и вблизи публичныхъ мѣстакъ, которыя, не будучи безнравственными, все таки по общему взгляду людей не должны совершаться публично. Эти оригинальныя возрѣнія, циниковъ должны были возбуждать враждебное отношеніе къ нимъ общества, которое, въ свою очередь, смотрѣло съ пренебреженіемъ на этихъ мудрецовъ, готовившихъ

стать несравненно выше его и отрицавших свою обязанность
 всякие принципы и соответствующее. Но отнесаясь несогуб-
 ственно къ некоторымъ крайностямъ учения и жизни ци-
 никовъ, общество должно было признать въ нихъ людей съ высо-
 кими нравственными требованиями, которыхъ она
 оставалась непоколебимо вѣрными.

И такъ, мы видимъ, что объ школы, непосредствен-
 но примыкавшія къ учению Сократа, обратили вниманіе
 только на условныя стороны учения, назначеніе возбу-
 жденной жизни для счастья, человека, при чемъ глав-
 нымъ пунктомъ своего учения, поставили внутреннее
 удовлетвореніе индивидуума, какъ цѣль, къ которой отда-
 лены въ концѣ концовъ стремятся. Такимъ образомъ, въ
 ближайшіе ученики Сократа и образовали въ противо-
 положенія школы вѣроятіе того, что учение о внутрен-
 немъ удовлетвореніи индивидуума можетъ развиваться
 различными путями, согласно съ потребностями
 каждаго индивидуума, но не смотря на это разви-
 тіе мысли общую мысль: объ школы поставили вне-
 шнюю цѣль челоѣческой стремленій самодовольство-
 ніе эмпирическаго субъекта, забывая, что этотъ субъектъ
 есть только часть огромнаго цѣлаго и что поэтому
 внешняя цѣль должна заключаться не въ личности, а
 въ цѣломъ, отъ котораго зависитъ эта часть. Вмѣстѣ
 только эта мысль о значеніи цѣлаго и общаго лежала
implicit въ той сторонѣ учения, Сократа, которая дол-
 жна была имѣть непреходящее значеніе. Основная мысль

учения Сократа, какъ мы знаемъ, состояла въ томъ, что
 правильность великаго процесса знания, обусловливается
 пересмотромъ того орудія, которымъ оперируетъ мысль,
 что истинное знание зависитъ отъ болѣе полного опре-
 вощенія, совершенія понятія. За разработку этой мы-
 сли беретъ величайшій изъ учениковъ Сократа Платонъ,
 кладущій ее въ основаніе своего воззрѣнія, и впервые свывав-
 шій сличить типичныя образцы міровоззрѣній, теоре-
 тическое съ міровоззрѣніемъ практическимъ.

Платонъ.

Нравственное ученіе Платона, стоитъ въ такой
 тѣсной связи съ его теоретическимъ ученіемъ, что пока
 вспомнить первое можно лишь тогда, когда мы ученимъ
 себѣ его теоретическое, міровоззрѣніе. Эта связь въ тео-
 ретическомъ ученіи Платона, вачетъ для философии
 вообще, и имѣетъ громаднѣе значеніе также по отношенію
 къ этикѣ, имено: ученіе объ идеяхъ и соответствующее
 ему ученіе о душѣ. Методологическое правило относитель-
 но познанія, состоявшее въ пересмотрѣ и въ переработкѣ
 понятія, какъ орудія, знания, предполагало въ то время
 не только, касавшійся, самого бытія, предполагало и истин-
 ное пониманіе, самого бытія, подразумевающееся при
 примененіи этого правила къ процессу познанія бытія.
 Въ самомъ дѣлѣ, кто совершилъ, что познаніе можетъ
 быть развито лишь черезъ комбинаціи понятій, черезъ

рассматривая совершение понятия, тотъ утверждаетъ,
 что понятия, не могутъ быть совершенно чужды бытию,
 что на столько наше познание обития можетъ быть
 верно, на сколько само понятие отъносится бытию. Если
 понятия, признаваемыя орудиями сна, то они дол-
 ны были такъ или иначе отъноситься двойственности.
 Если понятия, признаваемыя не только орудиями сна-
 ния, но и единственными орудиями мысли, если при-
 знавалось, что вся двойственность можетъ быть по-
 нята лишь на столько, на сколько установленъ по-
 нятия, то влечется съ тѣмъ чуждо было признать,
 что понятия вообще отъносятся самой истине, самой
 сущности двойственности. Великая ошибка съ восприя-
 тиемъ, мы видимъ, что оно отъносится отъ посылка-
 го тѣмъ, что обнимаетъ собою значительное количе-
 ство предметовъ, и тѣмъ въ виду общее въ этихъ пред-
 метахъ, восприятие же отъносятся къ отдельнымъ конк-
 ретнымъ предметамъ; кроме того, частные предметъ, под-
 лежащие восприятию, подчиняются условиямъ простран-
 ства и времени, и каждый предметъ занимаетъ опреде-
 ленное место въ пространствѣ и существуетъ въ про-
 долженіи того или другаго времени; также вообще, для
 чего понятие служитъ выраженіемъ, не подчиняется
 этимъ условиямъ: оно есть общее, равноотносящееся къ
 какому бы то ни было пространству и времени. Отсю-
 да ясно, что если объектомъ чувственного восприятия,
 существуетъ пространственное и временное бытие, то объ-

ектныхъ понятій можетъ быть только общее, безуслов-
 ное, независящее отъ границъ, пространства и времени
 бытия. И если нетипичный процессъ знания сводится отъ
 существованія правильныхъ понятій, отъ того, соответ-
 ствуетъ-ли чтонибудь понятію, а понятію мо-
 жетъ отвечать только общее и непреложное, то, съ-
 доваательно, вопросъ объ нетипичномъ знаніи сводится
 къ вопросу: существуетъ-ли это общее бытіе, которое
 отвечало въ нашихъ понятіяхъ? Если же это общее
 бытіе мы назовемъ идеями, то вся задача сконцентри-
 руется въ вопросъ: являются ли идеи действительные,
 самостоятельное бытіе? Анализъ нашего знанія, ведя
 къ заключенію, что идеи должны существовать само-
 стоятельно, независимо отъ чувственнаго бытія. Если
 мы всеотрицали въ понятіяхъ, то найдемъ, что мы
 совершаемъ не подчиняемъ нашему произволу. Устрани-
 маясь именно на то или другое понятіе правительное
 (выбраго, прекраснаго, математическаго равенства, не-
 равенства, трехгранности, сфиническаго, таяса-
 лаго), мы находимъ принудительность такъ, а не
 иначе имеемъ совершение этихъ понятій. Отчего же
 происходитъ эта принудительность? Если въ понятіяхъ
 не соответствовало никакой действительности,
 то мы совершаемъ можно въ произвольно имеемъ въ
 такъ или друиъ опредѣленія; опредѣленность не по-
 нятій но ихъ совершению ясно доказываетъ, что они не
 являются результата произвольной идеи, а опре-

являются действительностию, независимую от нашей мысли. Когда мы стремимся познать чувственные предметы, в чем состоит процесс нашего познания? Он состоит лишь в установлении ряда свойств, которые принадлежат каждому из конкретных предметов. Познать же в предмете ряд свойств, ему приписываемых, значит не больше, как только приложить к нему то или другое понятие, например, понятие красоты, тяжести, треугольности. Но если наши понятия, не содержащие в себе четинки, то и знание чувственных предметов, состоящее в приложении к ним этих понятий, не будет иметь четинки, так как само средство, при помощи которого совершается познание, окажется нечетинным. Таким образом как строгая определенность понятия по содержанию, так и тот факт, что все наше знание состоит в подведении чувственных предметов под понятия, доказывают, что все знание рушится, если понятие не будет отвечать действительности. Но если признаем, что понятия отвечают действительности, то тогда возникает вопрос: где мы должны искать эту действительность, отвечающую понятию? В нашем чувственном созерцании мы ищем предельно малые, легкие, равные и т. п., но это не есть та действительность, которая отвечает понятию, потому что ни один из этих предметов по своему содержанию не уравнивается понятию: в каждом прекрасном предмете всегда можно заметить нечто непрекрасное; то же самое можно сказать

и в понятиях ермико-математических: мы не можем най-
ти в действительности такого треугольника, который
бы вполне отвечал математическому определенно
треугольнику; то, что мы называем большим, мы мо-
жем действительно назвать таким в отноше-
нии к некоторому предмету; но большее может быть мень-
шим, если рассматривать его в отношении к дру-
мому предмету. Таким образом все чувственные пред-
меты, рассматриваемые по их отношению к тем
или другим понятиям, всегда оказываются подлежащими
различию подъ два противоположенных понятия, такъ что,
если мы будем смотреть на них, какъ на действи-
тельность, отрицающую понятиемъ, то по отношению
къ последнимъ должны будем утверждать одновремен-
но и бытие и небытия понятия, какъ действительности,
и не бытие его /напримѣръ, бытие красота и несущество-
ванія въ действительности абсолютной красота /Дру-
гимъ словомъ конкретная действительность, если срав-
нить ее съ понятиемъ, является такою действитель-
ностью, которая представляетъ нечто среднее между
сметнымъ понятиемъ и его отрицаниемъ, его противопо-
ложностью. И если бы вся действительность ограничива-
лась только чувственною действительностію, то действи-
тельности, отрицающей вполне понятие, не было бы.

Въ мысли, что чувственная конкретная действитель-
ность не составляетъ объекта понятий, мы можемъ прийти
и путемъ рассмотрения понятий со стороны немыслимости.

сти их совершенія. Качественный чувственный предмет не может в какой-либо моментъ своей жизни допускать приложени-
 къ нему противоположныхъ, отрицающихъ одно другое, поня-
 тій, но есть въ то же время и интонационный предметъ, высту-
 ствие чего то понятие, которое приложимо къ нему въ какой-
 нибудь моментъ времени, не приложимо въ другое. То,
 что было прекраснымъ, по прошедшии некотораго времени,
 можетъ стать безобразнымъ; что было велико, то по отпа-
 денію частей становится меньше и т. д. То же при этомъ
 интонизируется? переходить-ли сама по себѣ красота въ безоб-
 разіе, великое въ малое? — Но если бы красота, какъ кра-
 сота, переходила въ безобразіе, то мы перестали бы иметь
 устойчивыя понятія, при помощи которыхъ определяются
 предметы. Отсюда ясно, что интонизируется только предметъ,
 понятія же остаются неизмѣнными по своему совершенію,
 и только насколько мы сознаемъ въ нихъ такое качество пред-
 мѣта самого по себѣ, великаго и т. п., на столько, вѣдая съ
 ними предметъ въ разные моменты его существованія,
 мы имѣемъ возможность различать в немъ различные
 сужденія. Но если понятие по своему своему содержанию
 неизмѣнно, а чувственный предметъ интонизируется, то
 ясно, что чувственные предметы не суть тѣ едѣе, кото-
 рые отбываютъ понятію. А потому, если бы мы стали
 утверждать, что понятія заключаютъ въ себѣ двойствен-
 ность лишь на столько, насколько они интонизируются въ чув-
 ственныхъ предметахъ, то въ такомъ случаѣ опять при-
 шлось бы признавать всеобщіе неизмѣнимые чувствен-

ных предметов и неизменяемости понятий, что понятия
эти не открывают никакой действительности, что в них
не заключается знание. Подобное же признание вело бы к от-
рицанию знания вообще.

Какъ анализъ знания ведетъ къ признанию, что чув-
ственная действительность отливается отъ понятия,
такъ и анализъ самой чувственной действительности
приводитъ къ необходимости признать иную действитель-
ность, пошшою конкретною. Когда мы, обозревая конкрет-
ную действительность, спросимъ себя: почему мы называ-
емъ предметы существующими, то въ решении этого
вопроса мы должны будемъ прийти къ мысли, что пред-
меты считаются нами существующими въ силу пред-
метовъ определенных по своей природѣ и свойствамъ. Суще-
ство этой определенности обуславливается существованіе пред-
метовъ: предметъ, чуждый всякихъ свойствъ, есть ничто, а
существованіе мы можемъ принимать только чему-нибудь.
Но определенность предметовъ выражается въ понятияхъ, отъ
которыхъ она зависитъ; такими образомъ мы приписываемъ
предметамъ бытіе лишь на столько, на сколько они при-
нимаютъ участіе въ понятияхъ. Впрочемъ эти понятія суще-
ствуютъ въ чувственномъ мірѣ не сами по себѣ, а на чув-
ственныхъ предметахъ, являясь принадлежностью некото-
раго непредвѣннаго субстрата, которому они индиф-
ферентны. Предвѣнная какой-нибудь чувственный предметъ,
напр. камень, мы скажемъ, что онъ имеетъ извѣстную
форму, тяжесть, краску и т. п. Назвавъ все эти свойства

стали, мы все таки не исчерпываемся сполна чувствен-
ного предмета: останется еще нечто, что выделит
субстратом, подкладкой, на которой все эти свойства
существуют. Этот субстрат останется безусловно не-
определенным, когда мы отделим от предмета все его
свойства, хотя в то же время безусловно необходимым для
того, чтобы предмет был чувственным. Если же то, за
что мы принимаем бытие предмету, без чего это бы-
тие, как чувственное, немыслимо, есть именно сово-
купность его свойств, то понятно, что последние не-
что, чему принадлежат эти свойства, не может су-
ществовать отдельно от этих свойств, как суще-
ство само по себе всякой определенности. Отсюда должно
заключить, что несвободная совокупность свойств есть
не только нечто такое, в силу чего мы утверждаем
существование предмета, но что само имеет силу
связать существующее нечто т.е. субст-
рат, на котором оно существует. Следовательно,
если мы возведем эти свойства независимо от тако-
го субстрата, то в них будет заключаться больше
ничего, больше бытия, чем в чувственных предметах,
так как именно вследствие своего существования на
субстрате эти свойства в чувственном мире не впол-
не адвентны понятию, и так как они и сами суще-
ствуют, и дают бытие и другим лишь на столько,
на сколько приближаются к понятию или к шире
определенности. Таким образом только понятием

ють полную определенность и только одним или при-
надлежит совершенная и безусловная форма существо-
вания.

В таком же выводу мы приведем, когда займем-
ся анализом мышления бытия и мысли о безуслов-
ной красоте мира. Что касается мышления бытия,
то известно, что все существующее, все данное в чув-
ственном восприятии поддается мышлению. Уже
Философы, проверенные Деркамитовой школой, выводили
из этого факта заключение о невозможности снания, такъ
какъ по сколько конкретная вещь текуща, всякое пред-
ставление о ней оказывается не соответствующимъ дн-
ствительности, и поскольку она непрерывно текуща, на-
столько самый процесс снания никогда не можетъ быть
закончен. И такъ, или все бытие есть мышляющееся бы-
тие и никакое снание невозможно, или, если снание возмо-
жно, то кроме мышляющегося должно существовать
немышляющее бытие, в отношении которого снание было
бы возможно и которое составило бы объектъ понятия,
остающегося, какъ мы знаемъ, по своей природе немы-
шляющимъ. Уже раньше Платона философия устано-
вила ту мысль, что мышление, какъ мышление, пере-
ходъ ведетъ изъ бытия въ небытие и, наоборотъ, изъ не-
бытия въ бытие невозможно: ничто не можетъ возник-
нуть изъ небытия, ничто не превращается въ небытие.
Это положение говоритъ не только противъ безусловна-
го возникновения или уничтожения бытия, но такъ же и

противъ возможности качественного мышления. Въ са-
 момъ дѣлѣ, когда мы говоримъ о качественномъ мыш-
 лении, мы говоримъ собственно о томъ, что одно свойство
 предмета перестаетъ существовать и на его мѣсто
 возникаетъ другое, причемъ предполагается, что эти
 возникающая и уничтожающаяся свойства донствуй-
 ной степени отличаются одно отъ другого. Признавая
 это, мы должны въ то же время предполагать, что свой-
 ство, исчезающее и замѣняющееся новымъ, насколько
 оно отличается отъ этого новаго свойства, превраща-
 ется при мышлении въ нечто и что новое свойство,
 насколько оно качественно отличается отъ предшеству-
 ющаго ему, возникло изъ небытия; следовательно, какое
 качественное мышление предполагаетъ претворение въ
 небытие и возвращение въ небытие. Итого же, что ка-
 чественное мышление невозможно. Чтобы пришить
 эту мысль о невозможности качественного мышле-
 ния съ свидетельствомъ нашихъ чувствъ, указываю-
 щихъ на существованіе въ міръ мышляемости, счи-
 совь примитивнаго направленія пытаемъ са-
 мыми качественное мышление мышлениемъ чуждо
 впоинимъ, пространными. Качественная
 сторона бытія, говорилъ счи совь этого направле-
 нія (Дилевскій и др.), существуетъ въ вещахъ акости
 и только различные соединенія /разъединенія качествъ
 неостей производятъ самокаемое нами въ міръ мыш-
 ление. Платонъ находитъ, что и это мышление, если

всмотреться въ него глубже, есть так же переходъ изъ
 бытія въ небытіе, и наоборотъ т. е. представляетъ собой
 так же нечто безусловно невозможное, если признаешь
 общее положение, что бытіе не можетъ превратиться
 въ ничто и возникнуть изъ ничего. Вышемыя какъ будто
 предметъ, иллюзийъ и святошную ересь. Новая комбина-
 ція частей придаетъ ему новую ересь и онъ отделяется,
 напр., изъ треугольнаго квадрата; выводится съ трихъ
 иллюзийъ и пониманіе о предметъ или то въ немъ, что
 соответствуетъ понятію. Но если понятіе треугольно-
 сти отлнчно отъ понятія квадратности и если при
 новой комбинаціи частей предмета онъ изъ одного поня-
 тія переходитъ въ другое, то ясно, что первое понятіе выш-
 но исчезнуть, второе — появиться вновь. Такимъ обра-
 зомъ это только кажущееся неприманіе действитель-
 ного уничтоженія бытія и возникновенія новаго изъ не-
 бытія. Чтобы сознать существующіе факты съ уча-
 стіемъ выше положеніемъ о невозможности возникно-
 венія изъ небытія и обратнаго процесса, остается, по
 мнѣнію Платона, одно средство: признать, что все мнѣ-
 шее совершеніе, все уметвенно-представляемое ка-
 чественности некое существовать; следовательно, при
 переимѣнъ ересь предмета не исчезаетъ прежняя ер-
 ма и не возникаетъ новая; переимѣна все происходящая есть
 ничто иное, какъ знаніе предмета то въ одной ереси бытія,
 то въ другой. Когда мы говоримъ, что предметъ изъ треуголь-
 наго выдана квадратный, изъ прекраснаго безобразный,

мы не хотим этимъ сказать, что всякая треугольность въ-
лается квадратностью, красота — безобразіемъ, — красота есть
всегда красота, треугольность всегда остается треугольностью,
мы хотимъ только сказать, что предметъ, имѣвшій извѣст-
ную форму, опредѣленіе, получаетъ новое опредѣленіе, что по-
нятіе квадратности, безобразія явились не вообще, не само по
себѣ, а лишь по данному предмету тогда-то впервые. Мысль
не есть порождение другаго новаго мышлннаго соверше-
нія, порождение несущаго авомалаго. Оно есть только полу-
ченіе предметомъ въ качествѣ свойства того, что по своему
совершенію существовало отъ вѣчности. И такъ, чтобъ объяс-
нить именованіе и не запутаться въ противорѣчіяхъ, мы дол-
ны допустить существованіе понятій независимо отъ субъект-
ной дѣятельности, какъ особаго вида бытія.

Обратимся теперь къ понятію о красотѣ міра.
Уже со времени Платона проникло въ философію убѣжденіе
о духовносущественной красотѣ міра. Эта мысль развита бы-
ла особенно въ счастливыхъ Анаксагора, Эмпедокла, Демокрита.
Обычное сознаніе приняло мысль о красотѣ, духовносущест-
венности міра. Какія же именно свойства міра составля-
ютъ условія его красоты? Мы знаемъ, что міръ есть съ
одной стороны опредѣленное, устойчивое бытіе, съ другой —
неопредѣленное, неустойчивое. Какъ въ качествѣ отдѣль-
наго предмета нужно различать опредѣленность, связы-
вающую отъ понятій и выражающуюся въ понятіяхъ и безус-
ловно неопредѣленность субстрата, которому понятія ин-
дифференцируются, точно такъ же и въ міръ мы должны разли-

гать сь одной стороны неустойчивость, такъ какъ качествы
 отграниченный предметъ, существующий въ мирѣ, подлежитъ въ-
 ванію, переходу въ другое бытіе; въ другой же сторонѣ — устой-
 чивость, такъ какъ родъ и видъ существа, законъ, управляющіе
 міромъ, постоянно остаются теми же самыми и, съ-
 довательно, постоянно соответствуютъ неизмѣнныимъ
 понятіямъ. Несомненно, что миръ называется прекраснымъ
 именно въ силу этой определенности, устойчивости. Только
 настолько мы назывемъ миръ прекраснымъ, на сколько все
 существующее, на сколько качествы отграниченный предметъ подво-
 дитъ подъ то или другое понятіе, не за свой субстратъ, а
 за свойства, которыя инкарнируютъ этой предмету; съ на-
 зовемъ его прекраснымъ на столько, на сколько вѣчная сущность
 предметовъ выдвигаетъ передъ нами одни и тѣ же виды бытія
 и родовыя понятія, на сколько подъ этой сущностью торжествуетъ
 вѣчный законъ, одна общая идея. Но такъ какъ определен-
 ность, устойчивость, составляющія условіе красоты міра,
 существуютъ сами не въ мирѣ безусловно, не самоотдѣльно,
 а на субстратѣ, т. е. на иномъ, противоположенномъ имъ
 бытіи, то и красота міра есть нечто относительное,
 есть только подражаніе красотѣ, приближеніе къ идеалу шестой
 определенности и устойчивости, а, следовательно, она предпо-
 лагаетъ существованіе образца, къ которому миръ стремится
 и отъ котораго міровыя явленія неизбежно уклоняются.
 Такъ и акашическія понятія дѣйствительно приводятъ Плато-
 на къ той мысли, на которую намекнула Сократъ, при-
 водитъ къ признанію особы отъ чувственной дѣйствитель-

ности, действительности, стоящей вне условий пространства и времени, т.е. безусловного и вечного бытия или мира идей.

Как же понимать это особое самостоятельное бытие? Плеханов, по видимому, понимает это особое бытие чувственной действительности бытия, этот мир идей несколько конкретными образами: он говорит, что боги и души содержат идеи вне мира, за границей мира, т.е. как бы в чувственно-представительном мире; в другом случае он выражается более точно и называет идеи существующими в чувственном мире. Но все эти выражения нужно понимать чисто символически. Говоря об особости мира идей, мы не можем представлять, подобно отрывкам чувственных предметов, отвлеченным от остального мира или друг от друга пространством: они чужды всякой телесности, всякого пространственного и временного определения. В мире чувственном они существуют, как акциденция иного в отношении к миру бытия, они являются как свойства на субстрате, безусловно неопределяемом. Приходящая же мир идей, несамостоятельный от мира-вещных явлений, мы должны представить себе существование особого вида бытия, где идеи не суть акциденция иного, не суть бытие на другом, но суть субстанция, существующая в себе самостоятельно. Если мы обратим внимание на отношение мира идей к чувственной действительности, то увидим, что они являются в каче-

ство закона, господствующего надъ чувствительн^ю двойственностью, закона, который определяетъ, что можетъ и чего безусловно не можетъ быть въ ней; но этотъ законъ мы не должны мыслить ни какъ актъ законодательной деятельности, потому что подобный актъ есть всегда актъ конкретной воли, ни въ смысле эмпирическомъ, какъ совокупность сходныхъ фактовъ, такъ какъ сходство опять есть конкретное внутреннее чувство, только постигаемое сознаниемъ; мы должны понимать этотъ законъ, какъ безусловную метрику, и потому и безусловное логическое значение.

Въ своемъ учении Платона объ идеяхъ стоитъ его учение о душе. Чувствительный миръ, какъ мы знаемъ, есть, съ одной стороны, субстратъ — подкладка, на которой отражается миръ идей, съ другой — совокупность свойствъ, дающихъ определенность субстрату. Спрашивается, какими же образомъ онъ можетъ существовать? Элементами, определяющими являются безусловная, вечно покойная действительность — царство закона и чистое небытие — субстратъ. Какими же образомъ этотъ субстратъ можетъ определять эти свойства закона? Ни царство закона, какъ безусловно покойное въ самомъ себѣ, не имеетъ никакой тенденции къ выступленію изъ самого себя, къ вториченію въ чувствующую область небытія, ни самъ субстратъ, какъ что-то несуществующее, не имеющее никакой определенности, также не имеетъ въ себѣ основанийъ определяться этими законами.

Чтобы мог существовать мир, ну, конечно предположить существование третьего среднего божества — души, той впечатлительной силы, которая, имея в своей природе самостоятельный мир идей, как область идеальную, и тесно связанная с субстратом, осуществляет на нем свои идеалы. Мир явлений есть ничто иное, как воплощение души идей на безцельно-непредыeterminedных веществе-субстрате. Таким образом Платонъ понимает душу, как первоначало, движущее материю, лишнюю всякой определенности, к внешней определенности идей. Сверх того он понимает ее и как то психическое начало, которое составляет принадлежность органических существ в противоположность неорганическому миру. На сколько человек есть порождение этой природы в широком смысле слова, на столько же, что заключается в нем, должно происходить из закона природы: его тело образуется из тех составных частей, которые лежат в основании природы; его руководящее начало — душа возмечена также составлять часть мировой души, создающей чувственный мир по идеальным законам.

Главнейшим в отношении человека вопросом, остававшимся на себя внимание Платона, был вопрос о бессмертии души. Мысль о загробном существовании души возникла гораздо раньше Платона. Мы видим ее уже у Гомера; затеи с течением времени, под влиянием мистерий и учения Пифагора о душепереселении, эта мысль все более и более крепла в сознании Греков и

получила все более определенную форму и большее значение. Но эта мысль о бессмертии души за границами того, была в Платона одним из явлений религиозного сознания, была предметом веры, на которой несомненно полагалась человек своими разнообразными оптимизмами и нравственной. Платон же первый хочет представить эту мысль не только как постулат религиозного сознания, но как истину, оправдываемую разумными основаниями, стремится ввести эту истину в предмет научного сознания. Несколько раз Платон затрагивает вопрос о бессмертии души, но некая часть основания для его решения, то посвящая ему чуждые систематические рассуждения. Случайно приведенное доказательство бессмертия души мы видим в диалоге «Менон». Бессмертие души Платон доказывает здесь тем, что все наше знание есть только припоминание того, что душа, «будучи бессмертною и часто рождаясь», видела и знала раньше. Для подтверждения этой мысли Платон в диалоге составляет Сократу (беседуя с Меноном о возрождении) предложить ряд вопросов мальчику, не учившемуся геометрии. Так неужто, что тот приходит к познанию геометрической теоремы; при чем Сократ стремится доказать своему собеседнику, Менону, что этому мальчику не сообщается никаких истин на веру, что он приходит к познанию теоремы не путем усвоения истины с тем, но что «истинный источник всеисследования»

находится въ немъ раньше того времени, когда онъ сталъ человекомъ, теперь же, будучи возбуждаемъ посредствомъ вопросовъ, онъ становится познаниемъ*).

Понатія, на которыхъ основывается наше знаніе, не развиваются, следовательно, изъ внешнего опыта, такъ какъ въ чувственномъ мірѣ нтъ ничего отвѣчающаго или въполнѣ; они ея ставляются внутреннее возстаніе человека и бѣги влечется въ человеческую душу еще до того времени, какъ она вошла въ тело. «Но если истина сущаго всегда находится въ нашей душѣ, то не должна-ли бить бессмертна эта душа?»

Въ «Государствѣ» всекасаются другая мысль о бессмертіи души. Все, что погибаетъ, погибаетъ отъ собственного зла и ничто не можетъ погибнуть отъ зла чуждого. Такъ, напримѣръ, мы не умираемъ, что наше тело погибаетъ отъ порчи куманевъ, но если порча куманевъ зародитъ въ тело порчу талиенную, то мы говоримъ, что тело при посредствѣ ихъ погибло отъ собственного зла — бѣдны; следовательно, отъ порчи куманевъ, который не то, что тело, какъ отъ зла чуждого, пока оно не зарочеваетъ зла, естественнаго телу, это тело никогда не разрушается. Далимъ, если мы предположимъ, что у души есть свое зло, которое однако не разрушаетъ ее, то должны будемъ признать, что она по своей природѣ не подвержена гибели, такъ какъ отъ чуждого зла она также погибнуть не можетъ. По общему признанію

* Мененъ перев. Карпова, стр. 185.

души есть несправедливость. Но от несправедливости душа не исчезает: самый несправедливый человек к смерти существованию точно так же, как и справедливый. Если же душа не похищает от своего собственного тела, то она не может похищаться: от тела чуждого, от болевши тела: болевши тела не может сообщать болевши души; болевши тела не сопровождается никакой несправедливостью души умирающих не влечет несправедливости / и, следовательно, болевши тела не может существовать души. И так, если душа никогда не похищает ни от тела собственного, ни от тела чуждого, то ясно, что она существует всегда, что она бессмертна.*)

Наиболее полное доказательство бессмертия души представляет диалог „Фредонь“. В этом диалоге Платон выводит из некоторых предположений, касательно отношения души к телу и под условием этих предположений, относящихся сначала невокалательных, правдивых взглядов на будущее состояние души; затем мало-по-малу начинается исследование самих предположений. В начале диалога принимается на веру, что душа есть свое от тела бытие, что смерть человека есть отделение души от тела и что, следовательно, душа продолжает свое существование и после этого отделения. Как скоро эти мысли принять на веру, без вокалательств, то весь вопрос о будущей жизни сводится к вопросу о том, будет ли эта жизнь лучше или

*) „Поштика или Тсуварство“, перев. Карпова, книга I, стр. 506-509.

лучше, чем жить в тьме? Общая воля отвергает на этот вопрос в первую очередь: она признает добродетель души счастливое, выше жизни земной. Правда, это общее сознание, повидимому, противоречит самому себе, так как люди, убежденные в высоте жизни души по отношению к тьме, тем не менее не стремятся отринуться от тьмы и переселиться в лучшую жизнь. Но это противоречие только кажущееся: человек религиозный страдает на самого себя, как на свидетеля богов, иль-побь власти которых в интересах будущей жизни он не выносить выводить; поэтому, так как воля богов, очевидно, состоит в том, чтобы душа человека в продолжение некоторого времени находилась в движении с тьмой, то оставляет прощально эту жизнь, т.е. не повиноваться богам, естественно, считается во всем безправным. Стало бы понятно, что не будет противоречием верить в более счастливое состояние души после смерти и в то же время не спешить преобразовать свою жизнь на земном уровне. Но справедливо ли эта самая воля? или же она за себя какая-либо разумная основания? Важнейшее основание для доказательства этой мысли представляет жизнь людей, признаваемых мудрыми. Мудрые люди, мудрецы, относятся с пренебрежением к потребностям тьмы, к его страданиям, удовольствиям и неудовольствиям. Мудрец ставит целью всей своей жизни не удовлетворение какими-либо материальными благами, а знание; но на своем

онъ возвышается надъ другими своими стремлениями къ
 петинъ, къ знанию, но столько онъ глупъ, сколько въ тѣхъ
 ные люди, считаютъ, что тѣло не только не соответствуетъ
 познанию истины, но и служитъ для нея препятствіемъ; онъ
 сознаетъ, что тѣло запутываетъ насъ въ бесконечныя хлопоты
 и рабы того все, что ему необходима пища; а иногда мушкетеры
 станутъ съ нами и возбраняютъ намъ входъ къ существу; онъ
 такъ же напоминаетъ насъ различными послѣдствіями
 стремления къ превращенію ищущаго, которое ведетъ
 къ войнамъ, бурямъ и т. п.*) Тѣло наше не только вовлекаетъ
 насъ въ интересъ, не позволяющее ничего обидать съ поспѣ-
 шнымъ петинъ, не только не даетъ средствъ къ познанию, но
 и въ тѣмъ, что его чувства въ значительномъ препятствіе для
 познания, такъ какъ, будучи невѣрныя, неясныя представленія,
 они влечутъ съ тѣмъ, что они не позволяютъ петинному познанию
 Все это отвлекаетъ человека, ушибляющегося въ знаніе, отъ
 его главной цѣли и для того, чтобъ его душа могла предать
 ся размышленію необходимо, чтобъ ничто не беспокоило
 ее — ни смутъ, ни зрѣніе, ни печаль, ни удовольствіе, чтобъ
 она, оставивъ тѣло и сколько можно удалившись отъ
 него, была совершенно одна. Изъ сказаннаго ясно, что глав-
 ная цѣль мудреца есть отроченіе души отъ тѣла, и
 чѣмъ болѣе онъ отрочается отъ тѣла, тѣмъ болѣе онъ
 ушибляется въ знаніе; полное же отроченіе отъ тѣла
 болѣе сопровождается и вѣнчаніемъ результатомъ-вы-
 шимъ знаніемъ. Истинный путь достигается не только

*) Фредонъ, перев. Карпова, стр. 71-72.

^{но и нравственное}
 нравственное, превосходство мудрецов, потому что делают спаси-
 тельной добродетели. Но многие из всех других людей, не
 мудрецов, смерть есть великое зло, потому, когда эти лю-
 ди, будучи мудрецами, подвергнутся смерти, то они выно-
 сят это из страха болей великих злом; следовательно, все,
 кроме философов, бывают мудрецами из боли и стра-
 ха. Можно также подобны люди бывают подвергаться из опасе-
 ния потерять возможность пользоваться удовольствиями:
 боясь лишиться одних удовольствий и желая их, они подвер-
 гаются от других, так как знают, что невозможна
 возможность возможности продолжать наслаждаться
 удовольствиями. И так, мудрство подобных людей есть
 результат противоположного ему состояния, т.е. стра-
 ха, подвержение - любви к наслаждению. Если же мы захотим
 увидеть эти добродетели в их истинном проявлении, то
 должны обратиться к мудрецу; у него мы встретим муд-
 рство, подвержение во интересах самой мудрости, а как
 результат боли подвергнутся большей опасностью
 или лишиться большого удовольствия. Но если удовольстви-
 ями жертвуется во интересах мудрости, если, с другой
 стороны, самые истинные удовольствия соединяются
 только, то ясно, что нравственная жизнь есть такая, кото-
 рая должна состоять во наибольшем отрешении от тел-
 а. И так, если жизнь мудреца, рассматриваемая и с
 нравственной и с нравственной стороны, есть постепенное
 отрешение души от тела, если только более мудрец от-
 рывает душу от тела, то тем жизнь его становится выше

совершенно, то что заставляет его утверждать, что наиболее высокая, наилучшая жизнь достигается при полном отрешении души от тела, т. е. после смерти. Максим образом, принимая на веру самостоятельное существование души, как своего бытия после смерти тела, мы неминуемо приходим к мысли, что эта отделившаяся душа есть самая блаженная, самая счастливая, и что, следовательно, общая воля справедлива. Но для этого вывода оказывается, очевидно, необходимыми целый ряд предположений. Справедливыми, однако, эти предположения? справедливо ли, что душа после разрушения тела продолжает существовать? Чтобы исследовать это предположение, нужно обратиться к тому закону природы, по которому все противоположное распадается из своей противоположности: так, большее становится меньшим, что есть большим, есть наименьшее — меньше естественное, безотрадное — штыль безотрадного и т. д. Но если какое-либо состояние происходит из противоположного ему, то необходимо должно существовать между этими противоположными состояниями некоторое среднее, представляющее переход из одной противоположности в другую. Эти состояния часто носят даже особые названия в языке: так, переходное состояние от великого к малому называется уменьшением, а от малого к великому — увеличением; переход от сна к бодрствованию будет пробуждением, а от бодрствования ко сну — засыпанием. От этого общего определения закона перейдем теперь к понятию жизни и смерти. Как бодрствованию противоположен

сонъ, такъ жизни — смерти; ~~жизнь и смерть~~ суть противоположности; и ~~идея~~ противоположенное ~~воу-~~но происходитъ изъ ~~его~~ противоположности: мертвое изъ живаго, живое изъ мертваго, и ~~идея~~, несомненно, существуетъ въ переходномъ состояніи между этими двумя противоположностями. Одно переходное состояніе, переходъ отъ жизни къ смерти — умирание — нами известно; но ~~мы~~ ~~мысли~~ ~~пред-~~полагаемъ, что существуетъ только умирание, а не существованіе ~~в~~ ~~этого~~ ~~переходнаго~~ ~~состоянія~~ ~~—~~ ~~оживанія~~. Если бы это было такъ, то природа оказалась бы ~~в~~ ~~раствореніи~~ ~~и~~ ~~только~~ единственною ~~смертью~~; но ~~такое~~ предположеніе будетъ страннымъ, потому что ~~нужно~~ ~~допустить~~, что существуетъ ~~и~~ ~~оживаніе~~; если же оно существуетъ, то ~~процессъ~~ ~~смер-~~ти не есть уничтоженіе души, а продолженіе существованія ея въ какомъ-нибудь ~~другомъ~~ ~~мѣстѣ~~, откуда она ~~можетъ~~ ~~продолжиться~~. Въ самомъ дѣлѣ, если не противопоставить ~~одно~~ ~~состоянія~~ ~~другому~~, ~~оживанія~~ ~~умиранию~~, такъ, чтобы они совершали кругъ, но ~~допускаемъ~~ ~~в~~ ~~идею~~ только въ одностороннемъ направленіи, то ~~в~~ ~~какомъ~~ ~~случаѣ~~ ~~все~~ ~~пришло~~ ~~бы~~ ~~въ~~ ~~одно~~ ~~и~~ ~~то~~ ~~же~~ ~~состояніе~~ ~~и~~ ~~происожденіе~~ ~~прекратилось~~ ~~бы~~. Если бы все живущее умирало и, умерши, сохраняло бы свой образъ смерти, то количество жизни ~~воу-~~но было бы постепенно уменьшаться и, наконецъ, жизнь ~~воу-~~но была бы прекратилась. Подтвержденіе истины о существованіи души после смерти ~~тогда~~ ~~мы~~ ~~находимъ~~ ~~и~~ ~~въ~~ ~~нашемъ~~ ~~опытѣ~~. Мы ~~знаемъ~~, что наши понятія не уравниваются чувственнымъ ~~пред-~~метамъ, которые не представляютъ ~~ни~~ ~~чего~~

связанна съ понятии: въ то время, какъ чувственные предметы ищются, понятия по своему совершенству остаются вѣчно совершенными и безусловными. Отсюда ясно, что эти понятия наши не отъ чувственныхъ предметовъ, не изъ опыта, но что они всецѣло были существовать въ души независимо отъ знания; приобрѣтенныя въ время земной жизни человека, значитъ, всецѣло были существовать въ души до рожденія и тѣмъ, значитъ приписывать то, что душа знала раньше. Но если понятия существовали въ насъ до начала земной жизни души, то понятно, что сама душа существовала прежде, чѣмъ начала существовать въ область человека; отсюда же можно послѣдовательно вывести и заключеніе, что она будетъ существовать и послѣ смерти тѣла. Доказать эту мысль можно и инымъ путемъ, именно: рассмотреть какимъ предметамъ свойственно разрушаться и можетъ ли къ подобнымъ предметамъ быть отнесена душа. Если мы обозримъ всего совокупность предметовъ, то увидимъ, что все они могутъ быть раздѣлены на два рода: простые и сложные; отличительнымъ свойствомъ простыхъ является то, что они могутъ раздѣляться на свои составныя части и, следовательно, разрушаться; первые же не могутъ выдержать такого разрушенія. Въ роду сложныхъ предметовъ отнесется міръ тѣлесный, бытіе племени наше, къ простымъ же — міръ понятий, идей. Въ человекѣ одна часть его тѣла принад-

*1) Понятія эта и отличаются другъ отъ друга, но не существуютъ въ другъ друга: общее понятіе обнимаетъ частное, частныя являются въ общемъ. Такими образомъ сложныя понятія представляютъ собою ивлеченную пирамиду, въ основаніи которой лежатъ общія понятія, разветвляющіяся на другія; следовательно они

мыслить въ слышимыхъ предметахъ, такъ какъ слышимъ не въ настоящихъ вѣрху вѣрху вещей, только такъ же слышимъ, какъ видимъ въ истинныя предметы; другая часть — душа апологична съ миромъ идей: какъ миръ идей отличается невидимостью и нематериальностью, такъ и душа не постигается въ истинными чувствами и всегда остается одной и той же; какъ миръ идей господствуетъ въ миръ телесный, такъ душа принадлежитъ въ насъ въ насъ; но если миръ идей есть нечто вѣчное, то не имеемъ ли мы права предположить, что и душа такъ же не вѣчна разрушится и должна существовать, если не вѣчно, то по крайней мѣрѣ долговѣчно только. Когда мы видимъ, что даже тѣло не скоро разрушается после того, какъ оставляетъ его душа, то иногда оно еще долго существуетъ после смерти (напр., у египтянъ, у которыхъ трупы были сохраняются въ надеждѣ баальширования); какъ же можетъ случиться, что душа, болѣе устойчивая, болѣе сходная съ миромъ идей, не способна къ болѣе долговѣчному существованію, нежели тѣло? Однако все эти общія доказательства бессмертія души могутъ быть возразены лишь наскоро, на сколько предполагается, что душа есть нечто отличное отъ тѣла. Истина является необходимостью повторить последнее предположеніе и тогда мысль о бессмертіи души будетъ доказана вполне. Предположимъ, что душа не представляетъ себѣ бѣгства отъ тѣла и, следовательно, не сохраняютъ внутреннее единство и не могутъ быть вѣчными, какъ предметъ слышене.

собна къ отвлеченному существованію; тогда она будетъ нѣ-
 • которыми образомъ функцией тѣла. Это предположеніе вѣща-
 ютъ нѣкоторые ерисиосоры /мисалорейцы/, считая душу за ре-
 зультатъ соединенія стихій, которыя составляютъ ея сущ-
 ность, признавая, что пропорціональное соединеніе стихій сѣ-
 ній образуетъ гармонию, которую и называютъ душою. Ми-
 цы, считавшіе душу гармонією, не отрицали, что душа пред-
 ставляется болѣе прекрасной и божественной, чѣмъ тѣ-
 ло, они считали ее только неотдѣлимой отъ тѣла; про-
 водя аналогию между человѣкомъ и музыкальнымъ инстру-
 ментомъ, они говорили, что хотя гармонія, производи-
 мая миромъ, для насъ прекраснѣе, чѣмъ сама душа, но
 всетаки эта гармонія есть ничто иное, какъ результатъ
 соединенія частей мира, неотдѣлима отъ самого инстру-
 мента. Точно такъ же и душа, хотя безконечно совершен-
 нѣе тѣла, но, представляя его гармонією, не можетъ быть
 отъ него отдѣлима. Справедлива ли однако мысль, что ду-
 ша есть гармонія тѣла? Уже одно изъ тѣхъ доказательствъ,
 которыя были уже приведены выше, говоритъ противъ это-
 го взгляда; такъ было доказано, что знаніе наши предполагаютъ
 понятія, заранее существовавшія въ душѣ до ея соединенія
 съ тѣломъ; а допустить это, нужно признать способность
 души къ самостоятельному существованію. Но мысль, что ду-
 ша есть нѣкоторый родъ гармоніи, ошибочна и по другой при-
 чинѣ. Относительно гармоніи можно сказать, что она
 бываетъ и болѣею и меншею гармонією, звукъ, напримѣръ, бы-
 ваетъ и болѣе, и менше гармоничнымъ; по отношенію же къ

къ души нельзя сказать, что она выдаетъ болѣе ~~души~~ или менѣе души. Далѣе, по словамъ таиннаго Писагорейца, и добродѣтели есть гармонія, пороки же - дисгармонія. Признавая душу гармоніей и полагая, что одна душа можетъ быть приклетка добродѣтели, другая - пороку, мы будемъ говорить въ первомъ случаѣ о гармоніи въ гармоніи, во второмъ - о дисгармоніи въ гармоніи, но это очевидно будетъ безсмысленной: если душа есть гармонія, то не можетъ вмѣщать въ себя дисгармоніи, а если пороки есть дисгармонія, то душа не можетъ быть порокомъ; признать же это, значитъ признать, что пороки и люди несутъ, что противорѣчитъ фактамъ исторіи. Наконецъ, если бы душа была гармоніей, то все психическія явленія находились бы въ безусловной зависимости отъ явленій тѣла; между тѣмъ въ действительности мы видимъ, что мнѣе психическія явленія не только не зависятъ отъ тѣла, но даже управляютъ имъ. Какимъ же образомъ душа можетъ управлять тѣломъ, отъ чего она вполне зависитъ? Есть-ли смыслъ сказать, что гармонія распоряжается тѣломъ инструментомъ, котораго она есть гармонія? На сколько, следовательно, душа распоряжается тѣломъ, на сколько его явленія зависятъ отъ явленій душевныхъ, на столько она не есть нечто зависимое отъ тѣла, его функция, а представляетъ собой самостоятельное отдѣльное бытіе.

Все приведенныя доказательства не даютъ намъ еще полнаго убѣжденія въ бессмертіи души. Намъ удалось только доказать, что душа есть несомненно такое начало, ко-

тоже существовало во соединении с тьмой, которое будетъ
 продолжать существовать и после смерти тьмы. Однако
 этимъ мы не доказали еще, что существованіе ее будетъ
 вечно. Въ самомъ дѣлѣ, отчего не предположить, что юная
 существованіе души имѣетъ значительную продолжитель-
 ность, но что самое соединеніе души съ тьмой оказыва-
 етъ юность-то идеальную для нея, вноситъ какъ бы зародышъ
 болѣзни, что послѣдовательное соединеніе ее съ многими
 тьмами постепенно истребляетъ ее неуживекую силу? Отче-
 го не предположить, что тьма, въ которой теперь нахо-
 дится та или другая душа есть послѣднее, окончательное
 отъ котораго оканчивается и ее существованіе? Доказывая
 продолжительность существованія души, мы свелись
 на тотъ законъ, что все развивается изъ противо-
 положнаго ему: такъ изъ болѣзненного происходитъ здоровое, состоя-
 ніе сна переходитъ въ ^{состояніе} бодрствованіе. Но тотъ ли мы
 этимъ скажемъ, что болѣзненное дѣлается здоровымъ, что
 сонъ дѣлается бодрствованіемъ. Нѣтъ, мы тотъ ли только
 скажемъ, что субъектъ, иллативный извѣстный предикатъ, по-
 лучаетъ другой; скажемъ ^{же} что самый предикатъ дѣлается
 противоположнымъ, что великость сама по себѣ дѣла-
 ется малостью, было бы безвѣсницею. Не только сама про-
 тивоположность не можетъ перейти въ другую противо-
 положность, но и некоторая предикатъ, всегда соединяюща-
 ясь съ одною изъ противоположностей, не терпитъ другой
 противоположности: не только число не можетъ сдѣ-
 латься тѣлесомъ, но, напримеръ, и стоголь, который есть

носитель холода, не может стать теплым, — при приближе-
 нии к нему тепла онъ долженъ или удалиться или исче-
 знуть; точно также и огонь, хотя и не противоположенъ
 холоду (холоду противоположно тепло), не мирится съ
 нимъ. Можно самое можно сказать и относительно
 другихъ противоположностей; возьмемъ, напримеръ, по-
 нятие чета и нечета: не только четъ не можетъ быть
 нечетнымъ и наоборотъ, но и 2, 4, 6... не могутъ быть
 нечетнымъ; не мирится съ четомъ эти числа, должны
 удалиться или исчезнуть при приближении къ чету.
 Такие образцы не только сами противополо-
 жности не могутъ быть другъ для друга предикатами,
 но и одна изъ противоположностей не можетъ быть пре-
 дикатомъ предмета, съ которымъ всегда соединена дру-
 гая противоположность. Такое же отношеніе существуетъ
 между понятиями: душа и смерть. Какъ жизнь и смерть
 представляютъ две несводимыя между собою противо-
 положности, такъ и душа, какъ носительница жизни,
 является несводимого съ понятиемъ смерти; какъ жизнь
 при приближении смерти не можетъ оставаться, такъ
 и душа должна при приближении смерти удалиться
 или исчезнуть. Теперь остается решить дилемму: у-
 даляется — ли душа при приближении смерти или исче-
 заетъ, т. е. превращается въ ничто? Душа неразрыв-
 но связана съ жизнью, а потому сказать, что душа исче-
 заетъ — значитъ противоречить самому себѣ, значитъ ска-
 зать, что исчезаетъ то, къ чему относится жизнь, т. е. пр-

противоположное смерти. Таким образом душа, как принцип жизни, включена оставается бессмертного и, следовательно, не может умирать, т. е. для нее остается один член дилеммы — она включена и уваливается.*

Учение Платона о душе и его попытка доказать научным образом бессмертия души с одной стороны, с другой — его признание неличного существования только за миром идей — сами эти возможности поставит этику в тесную связь с метафизикой, нравственно-этическую сферу с общими мировоззренческими. Если, с одной стороны, мы считаем доказательством наличие о бессмертии души, если, с другой стороны, мы знаем, что душа есть активный принцип, осуществляющий на веществе закон бытия, выражающийся в мире идей, то мы получаем понятие, что душа по своему понятию есть вечное, непереставшее стремление осуществить на субстрате безусловные законы бытия, выражающиеся в мире идей. И тогда поднимается вопрос: чья же реализуются опять души

*1 Говоря о душе противположенности, например, о вечности и жизни, и указывая на то, что не только слово, но и сущность не может стать темным, мы можем при приближении тела к свету, предположить оба члена дилеммы — нечеловеческое и увавление, так как свет не есть противоположность смерти, а есть понятие слова, а не жизни, а потому может и исчезать; но когда дело идет о душе и нечеловеческом, то ясно, что свет — это значит только один из членов дилеммы — увавление.

от друзей? Число расширяется, потому что в один период в другом период ее существования она может быть в другом периоде? Мир идей выводится в конце концов к своему единственному понятию — благу; таким образом, сказать, что душа есть вечное стремление к осуществлению мира идей, значит сказать, что душа есть вечное стремление к реализации идеи блага. Но если все понятия, реализующиеся в мире идей, мертво или, как только конкретное выражение понятия блага, то это не значит еще, что они таковы. Относясь к одному и тому же роду выводя понятия, конечно, отличаются друг от друга; они расширяются потому, что каждая из них специализирует родовое понятие различными образом: одним путем совершается специализация понятия блага в понятие человека, другим путем — в различные понятия различных родов и видов животных и т. д. Если, таким образом, душа есть всегда реализация блага, есть бесконечное стремление к его осуществлению на мире материи, то различные стремления души будут зависеть от того, что это благо, как предмет желаний, различными образом существует; в различных душах это благо является как особый тип, как особый разнообразный разветвления общего понятия блага. Таким образом, общая природа души состоит в стремлении к благу вообще; частные же души представляют собой специфическое, частное стремление, выражающее идею блага в известной определенной форме. Понятно, что не только души, в их различии друг от друга, выражают идею блага в различных типах, но даже она и та же ду-

на всякий случай светлая может отливаться темнотой, что в один период ее существования она является по существу одной формы, во втором - другой.

Указанное отношение души к идею блага дает нам возможность определить, в чем именно состоит по Платону нравственный закон, нравственный идеал? Есть другой закон помимо закона, выражающего первообразную всякой действительности (идею); следовательно, нравственный закон есть выражение самой идеи в мире осуществленной, т. е. идеи блага. Но в ^{этом} мире благо является в бесконечно разнообразных типах, более и менее совершенных, и нравственный закон есть только высшая форма, которая есть четкое выражение идеи блага в форме человеческого существования и которую можно назвать нормальным типом человека, как человека, отсюда развиться из нравственности получаемый в общем следующую вид: все стремится к благу, все живет только на столько, на сколько стремится к благу. Душа человеческая должна соединять в себе стремление к той специфической форме блага, которая выражается в понятии человека; но так как это стремление к осуществлению блага может вообще для души иметь свои формы, так как она может стремиться и к высшим и к низким образцам, то не смотря на то, что в человеческом только душа является стремлением к осуществлению блага в человеческой форме, она только не может при своем погружении в тело получить стремление к той форме, которая не будет соответство-

вать идеальной формой человеческой, а высшей — божественной. Эта последняя форма сама по себе так же законна, как и человеческая; ошибка здесь будет состоять лишь в том, что явится противоречие между теми стремлениями, которые вообще отличают человека, как человека и теми стремлениями, которые существуют в душе на этот счет. Самый тот факт, что душа есть осуществление блага в той форме, которая составляет ее стремление и представляет ей ^{по} смертное наказание. Если, соединившись с человеческой формой, душа не столько погружается в материю, то ее природа соединяется с более низкими идеями, то, по оставлении тела, когда у нея явится более возможности выбора новой формы существования, она переходит в более низкую форму, соответствующую приобретенным ею низким стремлениям. Захваченная потоком мировой жизни, душа находит невозможным исполнить свое назначение — сознательное стремление к осуществлению человеческого идеала, и в дальнейшей своей жизни она переходит в низкие формы существования вследствие того, что самая ее природа сдвигается иными стремлениями, иными иными осуществлениями. Таким образом Платон в своем учении о посмертном существовании души приводит к Пифагорову учению о душепереселении и дает ему грандиозную форму, т.е. идею высшей идеологии с этой идеей о душепереселении. Правда, в некоторых случаях Платон указывает и на высшие формы души: он говорит о высших блаженствах в чистом мире идей и о высших на

идеи в этику; он говорит, что у души нравственно раз-
 витой по отпадении от тьмы является стремление прибли-
 зиться к высшему благу, созерцать его, погрузиться в него до
 такой степени, чтобы потерять всякую потребность, всякое стрем-
 ление к осуществлению блага на вещах. Но подобное возно-
 сие в царстве истины или же в царстве Платона
 имеет лишь для людей необыкновенно добродетельных или же
 необыкновенно преступных. Обыкновенное же вознесение за зем-
 ную жизнь по Платону есть переживание души в другом ть-
 ма: соответственно тому, на сколько душа пребывала в тьме
 человек погружался в цветение, она измывает свои идеалы
 и переходит в тьму земли или какого нибудь другого живот-
 ного. Этот переход в разнообразные виды животного царства
 служит основанием происхождения животного царства и да-
 ет возможность безконечный круговорот жизни во всезна-
 ной.

Так этика была поставлена Платоном вперемешку с ть-
 ной внутреннего связи с метафизикой. Собственный вопрос
 этики должен был состоять в следующем: в человеческой
 душе получает сознательность, следовательно, она является
 в человеческом мире сознательным стремлением к бла-
 гу; откуда задача этики — определить, что должно составлять
 эту особую форму блага, которая вследствие возможности
 сознательности стремление к ней получает значение
 формы этической.

Платон не мог игнорировать тьму этических учений, ко-
 торые, возникнув во времена Сократа, продолжали существовать

В. М. К.

Лит. Философия, Гороховая, 17.

и писать нею; но так как эти учения резко противоречат
 собственным воззрениям Платона на этику, то прежде, чем
 определим положительную сторону той формы блага, ко-
 торая возмечена отвлечать человеческой природы, он прину-
 дившись развертывается с этими учениями. В диалоге „Фр-
 мид“ направленные против Киренцев, ставящие в благо
 с удовольствием, Платон поднимает вопрос: во-
 конно ли считать благом удовольствие? Если стоять на
 строго философской точке зрения, то необходимо признавать, что
 удовольствие есть нечто являющееся и исчезающее, есть нечто
 мимолетное, а бытие в смысле случайного события; отсюда по-
 нятно, что в качестве такого случайного события, оно
 не может быть целью человеческой жизни; существующая
 только на время, принадлежащая только другому, удоволь-
 ствие является средством жизни этого другого и, как сред-
 ство, конечно, может быть выше цели, для которой оно су-
 ществует. Кроме того, если мы признаем удовольствие
 высшим идеальным целью человеческой, то должны бы-
 вать в то же время признавать, что оно, как бычий закон,
 ставится целью всего существовавшего. Но такое положе-
 ние будет, очевидно, неутрачиваться, так как удовольствие не
 предполагает сознание для его существования, которое можно
 распространить разве только на мир человеческий, жи-
 вотный и растений, мир неограниченный, всеобщий, не
 ограничивается удовольствием; следовательно, если мы бу-
 дем смотреть на весь мир, как на проявление блага,
 красоту, то должны будем на основании предвещанного раз-

судения вывести заключение объ ответственности красоты въ не-
 одушевленной природѣ; но такое заключение будетъ неправи-
 лнымъ, такъ какъ и неодушевленной міръ несетъ на себѣ
 отпечатокъ красоты, художественности. И такъ, признаніе
 удовольствія въ высшемъ идеальномъ членѣ приводитъ насъ
 къ безъисходнымъ противоречіямъ. Для насъ нѣтъ, впрочемъ,
 надобности останавливаться на удовольствіи, какъ на об-
 щемъ принципѣ дѣятельности. Рассматривая его и какъ
 принципъ только человеческой дѣятельности, мы все таки
 не признаемъ его конечною цѣлью человеческой жизни. Нош-
 мо удовольствія существуютъ еще другія цѣльныя духовныя
 блага; мудрество, справедливость; но, признавая благомъ не-
 исключительно удовольствіе, мы все же будемъ отказываться
 считать эти добродѣтели благомъ, такъ какъ отъ не
 подходятъ подъ понятіе удовольствія. Далѣе, считая удоволь-
 ствіе единственно цѣльнымъ благомъ, намъ придется допу-
 стить, что человекъ въ моментъ счастья есть совершенный,
 добродѣтельный, человекъ, въ моментъ же несчастья — несо-
 венный, порочный; подобнае же предположеніе противорѣчитъ
 бытію и не можетъ быть принято. Наконецъ, удовольствіе не
 можетъ быть признано основнымъ принципомъ жизни
 потому, что оно само по себѣ не есть ничто безусловно не-
 зависимое: безъ принятой философіи оно не только не
 можетъ считаться высшимъ благомъ, но и благомъ вооб-
 ще. Чтобы убѣдиться въ справедливости сказаннаго отвлечен-
 ной раздумью отъ удовольствія, представляемъ, что кто-ни-
 будь не имеетъ ни памяти, ни нравственнаго инстинкта, ни ра-

судка; при этих условиях подобный человек не будет в состоянии наслаждаться удовлетвением; так как, не имея памяти, он не будет знать предшествующих удовольствий, не имея правильного инстинкта, он не оценит настоящего удовольствия и не будет в состоянии наслаждаться им во всей полноте, наконец, не владея рассудком, он не в состоянии будет рассуждать о будущем и заключать, что в будущем он будет наслаждаться удовлетвением точно так же, как в прошедшем и настоящем. И так, удовольствие не может быть внешним единственно благом, а взятое отдельно от разумности, оно теряет всякое значение для жизни человеческой. Но если удовольствие само по себе не может быть принципом человеческой деятельности, то обратясь предположить, что оно, только как составная часть, вместе с другими элементами вводит в благо, в идеал человеческой деятельности. Такое предположение возможно, но и здесь мы встречаем ограничение и сказать, что не все удовольствия могут входить в этот идеал блага. Надо определить, какие удовольствия могут входить в идеал блага, необходимыми признаками являются элементарными удовольствиями, самыми элементарными удовольствиями суть телесные; с ними соотносятся удовольствия духовные, возникающие из представлений. Удовольствие бывает в нашей сфере, на сколько оно по существу своему состоит из разнообразных элементов / воздуха, земли и т.д. / соотносительно соответствующей мере. Это пропорциональное соотношение элементов может быть нарушено искусственно или потерян того или другого из элемен-

товъ. Такимъ нарушением моты сличения элементовъ въ тѣлѣ
 ниль организмъ выражается въ неудовольствіи; всестороннее
 ние же этой моты сопровождается чувствомъ удовольствія.
 Такъ, голодъ, жажда суть неудовольствія, сопровождаемыя душно
 стью оскрѣтлѣнія нервныхъ элементовъ въ тѣло; восполненіе
 же этого оскрѣтлѣнія есть удовольствіе. Платонъ чувства удо
 вольствія и неудовольствія называетъ тѣлесны
 ми не въ томъ смыслѣ, что они исключительно суть сѣр
 ния тѣла, а въ томъ, что они необходимо предполагаютъ гра
 стіе тѣла, вѣдѣствіе его соединенія съ душою. За этими
 элементарными удовольствіями слѣдуютъ удовольствія
 духовныя. Мы знаемъ, что, когда въ тѣлѣ оскрѣтлѣетъ тотъ
 или другой элементъ, то, естественно, возникаетъ чувство
 чали, неудовольствія. Но человекъ не имеетъ опыта предмету
 щей земли: онъ знаетъ, что послѣ появленія чувства оскрѣ
 стлѣнія его утѣшеніе; онъ знаетъ, что и въ данномъ случаѣ
 онъ ждетъ излеченія, которое, конечно, будетъ сопровождаться
 чувствомъ удовольствія, и потому онъ чувствуетъ предутѣше
 ние. Такимъ образомъ съ чувствомъ неудовольствія, контр
 ставнымъ вѣдѣствіе оскрѣтлѣнія организма, соединяется
 чувство ожиданія, которое имѣетъ быть приятнымъ, если
 ожидаемое касается восполненія организма и непріятнымъ
 если оно касается его оскрѣтлѣнія. Чувствомъ ожиданія начина
 ется рядъ духовныхъ чувствъ. Платонъ относитъ чувства о
 данія къ духовнымъ чувствамъ, потому, что тотъ поводъ къ
 му и даетъ тѣло, но, какъ состояніе, оно есть исключительно
 но состояніе души. Оно необходимо предполагаетъ память ду

евого существования, потому что оценивать пищу и нравиться
 ся на удовлетворение голода пиццою, а, следовательно, на удовле-
 ствие, можно только тогда, когда человек раньше испытает,
 что принятие пищи сопровождается насыщением и удовлетво-
 ренным.

Впредыдущих в общих чертах рассмотренных и выработанных
 чувства, мы в состоянии будем уяснить себе важнейшие
 недостатки этих чувствований? Главнейшим из недостат-
 ков наших чувствований служит их ошибочность, по-
 ность. Ошибочность, правда, не касается самого характера
 существований чувствований в душе, по которому они все-
 да истинны; но она касается предмета, на ко-
 буждающего. По предмету, которому обуславливается про-
 хождение того или другого чувства, как элементарного ин-
 стинктивного, чувства сходство с инстинктивным, и их ошибоч-
 ность зависит от тех же же причин, от которых зависит
 ошибочность инстинктивных. Ошибочность инстинктивных зависит от
 неточности и неясности восприятия данного предмета, след-
 ствие чего получается в результате неправильное поведение
 предмета под известное понятие. От тех же же причин про-
 исходит ошибочность наших чувств. Возьмем, например,
 чувство ожидания. Вся разница между инстинктивным
 и инстинктивным состоит лишь в том, что инстинктивные отно-
 сятся к настоящему или прошедшему, а чувство ожида-
 ния обращается на предмет будущий. Но точно так же, как
 и инстинктивные могут подвергнуться неправильным представлениям
 предметов, существующих в настоящее время или суще-

ствовалиши раньше, такъ и при оживлении могутъ явиться
 ся логичныя представленія предметовъ будущиъ. Такиши
 образомъ ясно, что чувствованія удовольствія могутъ быть
 и приятны и логичны. Но чувство удовольствія можетъ быть
 логично не по одному только предмету, на который оно обра-
 зно; оно можетъ быть также логично въ отношеніи къ
 той оцѣнкѣ нашихъ своихъ чувствъ. Наши чувства никакъ
 не существуютъ изолировано другъ отъ друга: одновременно
 съ неприятными чувствами голова въ насъ существуетъ при-
 ятное чувство — оживленіе насущности или предположеніе
 жизни. Здѣсь мы беремъ только два чувства, но чистыи слаже-
 нныи душевная жизнь, такъ разнообразно соотносящаяся
 съ чувствами. Такія разнообразныя, часто совершенно противъ-
 положенныя, соотносящаяся чувства получаютъ оцѣнку
 не по отдельному ихъ значенію, а по взаимному отношенію
 ихъ, по сравненію ихъ другъ съ другомъ: одно и также удовольствіе
 получаетъ большую оцѣнку, если существуетъ одновременно съ
 другимъ неприятными чувствами, и меньшую — если со-
 вѣстно съ ними не существуетъ какого-либо неприятнаго чувства.
 Такиши образомъ оцѣнка чувствъ зависитъ не исключительно
 отъ самого предмета, или возбуждающаго, а и отъ разнооб-
 разнои комбинацій, въ которыхъ они встречаются. А такъ
 какъ жизнь всегда одна и та же, то понятно, что чувстви-
 тельное въ зависимости отъ случайныхъ, или неиз-
 вѣстныхъ обстоятельствъ, можетъ быть очень часто логич-
 нымъ. Такія нечувствительныя чувства, конечно, не могутъ бы-
 вать, какъ составная часть, въ идеальномъ целомъ, не могутъ

считается благомъ.

Чтобы опредѣлить истинную природу удовольствія, нужно взять его въ его высшей стѣпени, при которой выяснитъ наиболѣе ясно обнаруживаются его специфическія особенности. Удовольствіе только интензивное, только интензивное наслажденіе, предшествующее ему. Наиболѣе интензивныя удовольствія суть тѣлесныя и въ нихъ самая интензивная доминантъ бѣитъ всегда тамъ, которая является при бѣитости тѣла, такъ какъ сила желаній зависитъ отъ той или другой стѣпени оскуднѣнія организма (такъ, напримѣръ, самая сильная мечта бѣваетъ во время лихорадочнаго состоянія); отсюда понятно, что удовлетвореніе этихъ интензивныхъ желаній велико сопровождается и болѣе широкимъ удовольствіемъ. Интензивность удовольствія можетъ зависеть не только отъ бѣитеннаго состоянія тѣла, но и отъ подобнаго же состоянія нашего духа: вѣтвеніе со степенью желанія оно можетъ возрастать и при некорректномъ состояніи духа. Нормальное состояніе духа отличаетъ всегда преобладаніемъ рассудочной дѣятельности; но общее требованіе рассудка ставитъ своимъ правиломъ, всего въ ширѣ, и поэтому немаленькія увеличенія желаній есть результатъ отступленія рассудочной дѣятельности, другимъ словами некорректнаго состоянія духа. Такими образомъ, если сильныя удовольствія зависятъ отъ бѣитости души тѣла, и поэтому не могутъ бѣть самостоятельными благомъ. Удовольствія не могутъ бѣть самостоятельными благомъ и поэтому, ^{еще} что, становясь въ соотношеніе съ насла-

ниль, они предполагают соединеніе удовольствій съ неудоволь-
 ствіемъ, такъ какъ желаніе есть результатъ отсутствія
 того, что даетъ намъ удовольствіе, отсутствіе же по-
 добнаго всегда соединяется съ чувствомъ неудовольствія. Та-
 кой характеръ сущности удовольствія съ неудовольствіемъ
 имеютъ вообще все телесныя чувства. Мы же самую церу
 мы самоочасны и при присоединеніи телесныхъ чувствъ къ ду-
 шевнымъ: при соединеніи чувства слова съ чувствомъ внима-
 нія въ одно и то же время необходимо соединяются и безпоко-
 яе, непріятное чувство слова и пріятное чувство, высказы-
 емое представленіемъ о томъ употребленіи, которое весьма
 похручивается. Такая сущность удовольствія съ неудовольствіемъ
 существуетъ также и въ высшихъ психическихъ чувствахъ:
 хоть само по себѣ есть телесное, непріятное чувство, но
 иногда, по выраженію поэта, оно вмѣстѣ съ сломомъ меда, какъ
 за каплей какающего; чувство, возбуждаемое комедіей есть
 всегда соединеніе пріятнаго съ непріятнымъ, — пріятнаго,
 потому что комедія, представляя смѣшныя стороны чело-
 вѣка, возбуждаетъ смѣхъ въ зрителѣ, — непріятнаго по-
 тому, что въ ней высказывается несогласіе дѣятельности
 съ челоуеческими идеалами; то же самое можно
 сказать и о чувствахъ любви, зависти и т. п., которыя ль
 постоянно перемѣняются. Если же желаніе, всегда предвари-
 тельно удовольствія и сопровождающееся непріятнымъ чув-
 ствомъ, необходимо вноситъ непріятный элементъ, при
 соединяющійся къ чувству удовольствія, то только то чув-
 ства могутъ быть дѣйствительно пріятными, кото-

рыи мнение не представляет человеку скорби и которая заключают в себя мало элементов желаний; таковы удовольствия от чистых уртов, от чистых звуков, от правильных геометрических фигур и, наконец, от сна. Такая обратная критика понятия удовольствия показывает, что удовольствие может быть получено и по своему предмету, и по аффекту, что оно кроме того соотносится с чувством противоположного характера (в исключительных случаях), и что поэтому оно не может считаться желанным благом. То же в таком случае должно составлять достоинство достоинства или человеческой жизни?

Общее убеждение отбрасывает предпочтение добродетельности в смысле такого свойства какого-нибудь предмета, вследствие которого он выдвигается из ряда других однородных предметов и получает преимущество над всеми этими предметами. В чем же состоит особенность человека, выдвигающая его из ряда других людей? Общное мнение отвечает на этот вопрос указанием на те особенности, которые составляют достоинства людей различного пола, возраста и класса: так, добродетелью мужчины считается способность исполнять общественные обязанности; добродетель женщины заключается в скромности, в покорности, в подчинении мужчине; добродетель витана, старика есть исполнение соответствующих им возрасту обязанностей. Но такие ответы не разрешают вопроса по существу. Если бы кто-нибудь на вопрос: что такое члн? ответил бы перечислением раз-

личных выводов несть, отличающихся величинаю, думается, то, конечно, такой вывод не удовлетворит в спрашивающего: вид несть, различающийся случайными признаками, не имеет существенного отношения к понятию несть и не приближается к разрешению вопроса о несть. Можно также и определение понятия добродетели через перечисление обязанностей, относящихся к различным возрастам и состояниям, не касаясь самого понятия о несть. Когда хотят определить понятие справедливости, то не говорят, что справедливость заключается отличающейся от справедливости меншиности, дитяти, можно также слово добродетель великою обязанать одно понятие, одинаково приходящее к различным возрастам и состояниям. Чтобы установить это единое понятие о добродетели, можно, повидимому, попытаться указать какую-нибудь общую черту, отличающую одинаково всякую добродетель, относящуюся одинаково к различным возрастам и состояниям. Здесь, повидимому, выдвигается понятие справедливости, одинаково существующее всему, и потому отношению к понятию о добродетели, так, напр., управление государством или волеуправительство только тогда будет добродетелью, когда соединяется с справедливостью. Отсюда, повидимому, следует заключить, что именно справедливость есть признак одинаково существующий всяким добродетелям. Однако, если мы, опираясь на это соображение, скажем, что добродетель есть справедливость, то такое определение добродетели будет невторно, так как существуют и другие общие черты: мужество, самообладание и т. п., без которых также ни сатиры не существуют.

дарственными дѣлами, ни управление властью, хозяйствомъ
 не окажется хорошимъ, добродѣтельнымъ. Но въ такомъ слу-
 чаѣ мы получили несколько видовъ добродѣтели, а не вообще,
 некое наше понятие. Добродѣтель, какъ способность, въ дѣ-
 ляющая человека изъ ряда другихъ существъ, дающая ему пре-
 имущество надъ окружающими, если принять во вниманіе
 вообще желаніе блага, можетъ быть определена всего точнее
 такимъ образомъ: добродѣтель есть стремленіе къ благу и
 вытекающая съ тѣмъ есть способность къ приобретению блага.
 Установившись на качествѣ изъ указанныхъ признаковъ
 добродѣтели, мы увидимъ, что такое определение понятія
 добродѣтели допустить невозможно. Добродѣтель есть
стремленіе къ благу... въ существѣ дѣла стремленіе къ бла-
 гу, конечно, необходимо при добродѣтели; но оно одинаково при-
 суще всѣмъ людямъ. Какъ люди стремятся къ благу и если
 мы говоримъ, что некоторые люди желаютъ зла, то это
 справедливо лишь въ томъ смыслѣ, что желаемое этими
 людьми признается зломъ тѣми, которые судятъ о нихъ со
 стороны, съ точки зрѣнія дѣлающихъ зло оно представ-
 ляется добромъ. Зла ради зла никто не дѣлаетъ, а всякій про-
 изводившій его разсчитываетъ на получившіе какое-нибудь возбу-
 жденное благо отъ него. Такимъ образомъ желаніе добра
 есть необходимая принадлежность человека и поэтому
 не можетъ служить критеріемъ добродѣтели. Остаются,
 следовательно, признать второй признакъ, именно: то добродѣ-
 тель есть способность человека къ приобретению блага. Это
 понятіе было бы удовлетворительно, если бы оно обстоятель-

ство - недостаточная определенность самого признака - не изменило хода дела. Незобойдимо возникающий отсюда вопрос о том, что еще разуметь под самым благом, его собственно приобретением которого признается добродетель, рождается различно, вследствие чего понятие добродетели дается шатким. Выносимое к благам пришекает инкукуство, здоровье, почесть, чин и проч. Но внимательнее вышисательные в эти блага, мы увидим, что в существе дела они представляют собою только средства, при помощи которых может достигаться благо, а не суть сами по себе блага, мы увидим, что при различном пользовании ими они могут оказываться и благом, и злом. Так, при умности распоряжается богатством, оно приносит вред человеку; точно также и искусство не всегда является благом, но только тогда, когда оно сопровождается расцудительностью, иначе оно переходит в бесцельную отвелу, т.е. является злом; даже такое высшее духовное благо, как развитие умственной, формальной способности при отечестве справедливости, самообладания мощеть, как острое орудие, послужить вторым средством к пошибу человека. Сведя к этому приведенные расцудения, мы можем вывести отсюда некое понятие о добродетели: так как всякий человек необходимо стремится к благу, так как владение благом составляет конечную цель человеческой жизни, так как ошибка в достижении цели зависит от

высшего понятия: блага, то, чтобы при стрем-
 лении к благу можно было обеспечить достижение
 истинной цели, необходимо каждому человеку иметь
 истинное понятие о добре, о благе; добродетель
 есть, следовательно, правильное познание истинного
 блага. Понятие добродетели переходит таким
 образом в понятие истинного знания блага. Это
 определение добродетели совпадает с ее определением,
 встречаемым у Сократа. И против него такие мо-
 гут существовать возражения, но возражения частного
 несущественные, частного не такие, разъяснения ко-
 торые еще способствуют углублению понятия о
 добродетели, как знания. Если мы признаем, что до-
 бродетель есть знание, то, конечно, должны будем
 признать, что она есть нечто изучимое, ибо всякое
 знание изучимо. Однако существует мнение, что она
 есть нечто природное человеку. Признавая по-
 следнее мнение, пришлось бы отвергнуть опреде-
 ление добродетели, как знания. Но разрешить ди-
 лемму: есть ли добродетель нечто данное от при-
 роды человеку или же приобретенное путем обу-
 чения, нетрудно. Если бы добродетель была даром,
 возмездным в человеке природой, то стоило бы
 только в период незрелости человека импровизировать
 признанный по природе добрым от всякого влияния
 друзей людей и беречь их, запечатывая тщательнее,
 сталь, золото, и тогда, как скоро эти врожденные за-

дати быши бы вместе съ возмущениемъ чловка въ силу,
 онъ сталъ бы благодотелемъ города. Но мысль о воспитаніи
 людей путемъ совершеннаго иль изолированія кажется очень
 смѣшной и непристойной, и потому добродотель не можетъ сти-
 таться природою. Если же добродотель пріобрѣтается че-
 ловкомъ, то не будетъ противорѣчіемъ сказать, что она есть
 знаніе, потому что знаніе пріобрѣтается чрезъ обученіе. Но
 здѣсь является другое возраженіе: если добродотель есть знаніе,
 если она пріобрѣтается чрезъ обученіе, то должно пред-
 положить, что существуютъ обучающіе и обучаемые. Но су-
 ществуютъ ли таковыя? Въ позднѣйшее время въ качествѣ
 учителей добродотели стали выступать софисты; но
 большинство иль благомыслящихъ гражданъ признаетъ, что ре-
 зультаты, достигаемы этими учителями прямо противорѣ-
 чатъ иль задачѣ, что они въ сущности развращаютъ общество,
 разрушая древнія понятія о нравственности и не замѣняя
 ихъ новыми. Пытаюсь разрешить вопросъ о томъ, кого счи-
 тать учителями добродотели, иже указываютъ также на
 добрыхъ гражданъ. На вопросъ же, кто выучилъ этихъ добрыхъ
 гражданъ быть добродотельными, ссылаются обыкновенно на
 предковъ, которые въ свою очередь получили добродотель отъ
 славныхъ мужей Греціи: Велистокиа, Аристиды и другихъ.
 Но если мы обратимся къ этимъ славнымъ мужамъ, отъ ко-
 торыхъ возмемъ эти традиціи отношеніи понятія добро-
 дотели, то увидимъ, что иль советскія дѣти не оказались
 подобными иль, не стали добродотельными. Мы не можемъ отка-
 жь соимоватися въ томъ, что эти иже, сообщавшіе добродотель

другим, возможно были неприменно считать добродетели
 были свои собственные дотей; если же они этого не сде-
 ли, то ясно, что добродетели нельзя научить. Да и тот
 факт, что не все убеждены в изучаемости добродетели,
 дает еще новую повод сомневаться в этой истине. Не
 говоря уже о многих добрых гражданах, отрицающих
 изучимость добродетели, наиболее добросовестные из со-
 фистов этого признают, что добродетели нельзя науч-
 ить: так Воргий никогда не давал обещания научить
 добродетели и ссылался на тех, кто давал подобные
 обещания. Но если ни софисты, ни добрые граждане не могут
 преподавать добродетели, то значит почти учителей ее,
 почти и учеников; предмет же, относительно которого
 почти ни учителей, ни учеников, не изучают, следовательно,
 добродетель неизучима. И так, повидимому, мы приходим к
 безвыходному противоречию, так как с одной стороны при-
 знаем, что добродетель есть знание, с другой, что она
 не есть знание. Но если мы внимательно отнесемся к
 разбираемому вопросу, то увидим, что указанные противо-
 речия в существе дела примиримо. Параклетической
 чертой добродетели мы назвали не знание, как знание, а
 умение различать истинное благо от кажущегося, умение
 иметь истинное суждение относительно блага и зла. Истин-
 ное суждение может быть двух родов: мы можем иметь
 правильный взгляд на предмет, но в то же время не ви-
 деть оснований этого взгляда, не представлять его со всею
 убедительностью и достоверностью; с другой стороны, вла-

эта правильность взглядов, мы можем в то же время учиться обосновывать его строго научным путем; первый род суждения мы назовем мнотонием, второй — снагием. Когда мы выходим из помещения, что добродетель есть снагие, что высшей существовать, образцы и образцы, мы понимаем под добродетелью не только вторичный взгляд на благо, но и взгляд, научно обоснованный. Но так как требования добродетели не могут быть разделены и обоснованы научным путем, то нужно признать, что добродетель есть результат правильного мнотония, а не снагия. Признавая же последнее определение добродетели, мы увидим, что, хотя добродетель и может зависеть от этого правильного мнотония, но она все таки остается немужской. Мнотоние, которое оказывается истинным, хотя для него почти надлежало, логического оснований, может быть лишь результатом наития внешней божественной силы, подобной той, которую обладают прорицатели, чудотворники. Но как прорицатель высказывает истину, не понимая ее разумных оснований, как чудотворец творит прекрасные образы, не будучи в состоянии разложить процесса своего творчества, так и добродетельные люди, действуя по внешней наитию разума и следуя этому вдохновению, тем не менее не могут оформить ясно, в чем состоит добродетель и оказываются неспособными передать ее другим, так как эта передача не сводится к внутренней логической емкой доказанной и отчетливо понятой истине.

И так, по рассуждениям Платона, высказывавшимся в диалоге „Менон“, добродетель оказывается правильным мнотонием.

нием о добром и злом. Но если мы пытались отнять само-
 стоятельно вывод из посылки, поставленной в „Меняхъ“, то
 увидимъ, что, съ точки зрѣнія Платона, добродетель является быт^і
 и знаніемъ. Съ добродетели, правда, нужно только правильное
 различіе добра отъ зла, которое можетъ быть получено и пу-
 темъ инстинкта, и путемъ знанія. Но если различіе, получаемое
 путемъ знанія, отличается болѣею устойчивостью, нежели
 первое, такъ какъ основано на точныхъ, непроверенныхъ дан-
 ныхъ, если вообще съ тѣмъ оно единственно оказывается плодотворнымъ
 для другихъ, такъ какъ даетъ возможность при пере-
 дачѣ этого различія скрыть переданное непроверенными
 доводами и, следовательно, придать ему действительное
 значеніе въ жизни общества, то очевидно, что истинная, устой-
 чивая добродетель, способная решительно вліять на общественное
 бытіе можетъ быть только результатомъ знанія. Если же
 человечество и руководствуется въ своемъ различіи добра отъ
 зла инстинктомъ, то только потому, что истинное
 знаніе еще не существуетъ, не дано на лицо въ жизни чело-
 вѣчества, следовательно, задача его будущей жизни должна за-
 стоять въ томъ, чтобы превратить это колеблющееся инстинк-
 тивное знаніе Атенова ясна задача философа по отно-
 шенію къ нравственной области: она будетъ свѣтать въ томъ, что
 бы идеаль, заложены въ глубинѣ человеческой души, какъ об-
 разъ того великаго идеала, на основаніи котораго образованъ
 міръ и который долженъ лежать въ основѣ деятельности чело-
 вѣка, — чтобы эти идеаль, постигаемые теперь только въ инстинк-
 тивномъ случаѣ — подъ вліяніемъ великаго инстинкта, превратились

в ответившие идеаль, развивающиеся активно етою целостностью
 необходимостью, с какою математические законы, сознаваемые
 до известной степени чувств, превращаются в математику
 в твердо доказанные научные истины. В этой точке зрения
 сама этика Платона выведена быть рассматриваемая, как по-
 пытка человека, сознающего, что для какого-нибудь в
 нем самом внешнего идеала, но действительности случайно, не
 развит этот идеал сознательно, вести удобительность логики
 и этики, тогда, что прежде действительное случайное чувство. В
 чем же состоит эта попытка? Ответ на это мы нахо-
 дим в диалогах Платона „Государство“, в котором Платон раз-
 вивает великую, по видимому, противоречивую идею, выведенную
 им в „Менон“. Но последовательное мышление в диалогах, приво-
 димых Платоном в „Государство“, дает нам возможность опре-
 делить-существовать-ли между этими взглядами действитель-
 ное противоречие.

В „Государство“ Платон признает четыре добродетели: справедливость, мужество, мудрость и самообладание. По
 отношению между этими четырьмя добродетелями характе-
 ризует их так: три последние добродетели суть
 частные добродетели, справедливость же есть результат
 всех этих добродетелей, есть общая добродетель, обнимающая
 свои равновесия. Таким образом добродетель была сводится
 здесь к справедливости. Само собою понятно, что понятие о справед-
 ливости, понимаемой как нечто обнимающее другие добродетели,
 и, тем не менее отнимается от понятия, обыкновенно соединяемого
 с этими словами. Поэтому прежде, чем приступить к раз-

явлению этого явления возбудителем Платону было необходимо раз-
 верстаться с ходящими понятиями о справедливости. так, неко-
 торые определяют справедливость, какъ возвращение къ тому и дру-
 гого. Но это определение Платонъ считаетъ чисто внешнимъ и не-
 справедливымъ, ибо, признавъ его, необходимо считать справедливымъ
 возвратителю съущающему началу, вѣтхити у него; следовательно все-
 хит естество, что отдавши его началу неправъ. Другіе опреде-
 лютъ справедливость, какъ воздаяніе сломъ за несправедливостъ и
 добромъ за справедливостъ. Это определение такіе не въ рно, по-
 му, въ первый, что здѣсь въ определение вносится само определе-
 ние понятие справедливости и приковител въ такомъ случаѣ
 снова повторитъ вопросъ: что же такое справедливостъ, за которую
 съодцетъ воздавать добромъ; второй еще болѣе ваченитъ недостаткомъ
 это определение состоитъ въ томъ, что оно относитъ къ понатію
 справедливостю несправедливо-сло: воздавать въ интересахъ спра-
 ведливостю несправедливостю за несправедливостъ значитъ не умень-
 шать, а увеличивать количество несправедливостю въ мірѣ; по спра-
 ведливостю, увеличивающая количество несправедливостю, очевидно, есть
 противорочіе. Если эти вочація понатія о справедливостю ведутъ къ
 противорочіямъ и оказываются несостоятельными попому, что
 хотитъ определить поступки челоовка, его отношеніе къ другимъ,
 хотитъ постановитъ справедливостъ, какъ вношній законъ, вчтннне
 правило вчтннности, тогда какъ ками эти поступки, эти отно-
 шенія суть результатъ внутреннего состоянія, въ которомъ
 находится душа; поэтому и справедливостю вчтннне бѣтъ не-
 котормъ внутреннимъ употреблемъ, внутреннимъ распо-
 рядкомъ души челоовческой. Но если справедливостю есть вчтннне

настроителю самой души человеческой, то, чтобы сформировать
 себе понятие о самой душе. Платон не дает нам полного психологи-
 ческого учения, но тем не менее устанавливает некоторые поня-
 тия о количестве и взаимном отношении сил или способно-
 стей души. Он различает три силы души: 1) силу разума, выра-
 жающуюся во всех процессах человеческого познания, 2) силу, со-
 здающую в основании слова, неговоряния, напечатывания и других
 внешних психических волнений, и, наконец 3) силу низших волнений
 чувственных желаний. Соответственно трем силам души
 существуют три рода добродетели, по которым каждая опреде-
 ляет по преимуществу свойство одной из указанных сил души.
 Мудрость приписывается человеку по внешней мыслительной
 способности разума, поскольку он владеть действительными
 знаниями того, что пошито, как для человека вообще, так и
 для каждой из сторон его души в частности. Мужество при-
 писывается человеку в отношении ко второй части души,
 поскольку обладает внешними душевными волнениями руководимых
 предисказаниями ума в том, против чего ничего не нужно
 неговаривать, чего ничего и не нужно бояться и т. д. и становится
 на сторону ума в борьбе его с силой чувственных желаний.
 Наконец третья добродетель — самообладание Платон не ста-
 вить в прямое отношение к одной только третьей части души.
 Он определяет ее, как добродетель, по которой вообще все ча-
 сти души человека следуют правильному и многостороннему отно-
 сительно того, кому или ни к кому господствовать, кому
 подчиняться. Однако, при более внимательном рассмотрении
 учения о самообладании, оказывается, что эта добродетель

главным образом стоит в отношении к третьей силе человеческой души, в качестве регулятора чувственных пожеланий, при посредстве внешних сил - душевных воледей под руководством ума. Если каждая из этих добродетелей соответственно отличает свойственную ей часть души, то в результате является общее нормальное отношение частей - гармония душевной жизни, которая и выражается в понятии справедливости. Таким образом для справедливости нет особой части души, она представляется собой добродетель, обобщающую все части души, существующая в том, что каждая часть души должна свое дело и не вмешиваться в область другой части. Это общее требование, соответствующее трем частям души, распадается на три частных требования, выражающихся в трех частных добродетелях, и поэтому никто человек вообще справедлив, на столько он необходимо выполняет все частные добродетели. Как только человеческое, содержащее из отношений нескольких элементов, называется здоровым, когда сохраняется нормальность в отношении этих частей и бытием, когда какая-нибудь часть сильнее преобладает над другой, так и справедливость есть ничто иное, как нормальное распределение нематериальных элементов, есть, так сказать, здоровье души. В этом смысле справедливость есть, очевидно, благо не по какому-либо внешнему результату, это не производящее (только или удовлетворяющее), а благо само по себе, ибо выражает собой нормальное состояние души, как души, точно так же, как здоровье дерева не вследствие внутренних каких-либо причин,

а потому, что есть нормальное состояние тела, какъ тела. Въ установленномъ пониманіи о волеизъявленіи, которая въ конце концовъ сводится къ справедливости, какъ внутренній гармоническій отъношеніи частей души другъ къ другу, нѣтъ никакой нужды въ томъ, чтобы выискивать преступковъ, виновныхъ отъношеній. Все, что въ обычной точкѣ зрѣній считается пороковымъ, само собою является невозможнымъ при нормальномъ распорядкѣ частей души. Возмездіе, наприиморъ, святотатство, воровство, оба эти преступленія окажутся невозможными при устройствѣ души, какъ всемогъ, такъ какъ мотивъ преступленій скрывается въ развитіи похвѣ или другихъ стремленій, похвѣ похвѣ челоукоеской природы, въ которыхъ оказывается недостаточное поддженіе той расуудевающей силы, которая должна господствовать. Такимъ образомъ великій неправильный поступокъ есть результатъ неправильнаго отъношенія между силами и способностями челоукоеской души.

Въ средѣ имѣетъ пониманіе о справедливости, какъ нормальномъ состояніи души, какъ благо, мѣ, естественно, должно видѣть въ ней тотъ идеалъ, который челоукокъ долженъ воплотить въ своей жизни. Итого все, спрашивающаго, не существуетъ воплощенія этого идеала въ наличности, оттого является существующаго отъ него уклоненія. Причину этого можно видѣть въ ненормальномъ устройствѣ челоукоескаго ума и въ неправильности воспитанія, разумная сторона слова воспитанія не въ тономъ смысле, какъ процессъ первоначальнаго образованія характера и ума челоукока, а въ широкомъ смысле всего совокупности результатовъ, которые получаются для инди-

видима отъ воздействия на него въ течение всей жизни условий среды и самое индивидуумъ на эту среду. Непорядокъ состоитъ въ распределеніи элементовъ въ отрасли, естественно, должна сопровождаться ненормальными отправлениями души человеческой: избытокъ чувственныхъ пожеланій, способность поддаваться ея ислѣстной силой страстямъ, тупость — все это платитъ ставитъ въ связь съ недостатками французской организаціи. Если же французскіе недостатки отечественныя, если возроденіе этого предельнаго недостатка немической организаціи также не оказывается, то все сводится къ соотношенію между частями души, къ роши, которую играютъ они, а это послѣднее зависитъ отъ вліянія на человека всей совокупности социальныхъ условий. Если же идеаль счастья, всеобщаго блага можетъ быть достигнуто не непосредственно собственными усилиями отдельнаго лица, если человекъ никогда не шить, не шить и не будетъ шить удовольствій пошлого толка, который внушаетъ ему восторженіе, то весь вопросъ сводится къ тому, какъ же достигнуть правильного образованія толка и души такимъ образомъ, чтобы все неблагоприятныя условия, тормозящія достиженіе правдиваго идеала, были устранены? Произвести испытаніе въ этихъ условияхъ, устранить неблагоприятныя условия и дать возможность развитія благоприятнымъ можетъ только умное человеческое общество — государство, а потому осуществленіе личнаго идеала счастья стоитъ въ зависимости отъ правдиваго или неправдиваго государственнаго устройства. Отсюда не только не возникаетъ вопросъ: какъ же возможно быть устройено государство,

чтобы оно производило благотворное влияние на условия, от которых зависит правильное развитие индивидуума. Этими же способами переходить в политику.

Идеал государства Платонъ строить по аналогии со идеаломъ частного лица. Подобно тому, какъ общая добродетель частного лица есть справедливость, такъ и государство должно возмиматься во идеала справедливости, чтобы служить средствомъ для воспитанія и развитія этого идеала въ каждомъ индивидуумѣ; подобно тому, какъ въ частномъ лицѣ эти виды добродетели относятся къ различнымъ сферамъ его телесной жизни, къ различнымъ частямъ человеческого бытія, такъ и виды государственной добродетели относятся къ различнымъ частямъ государства, какъ цѣлаго.

Общество человеческое или государство возникаетъ прежде всего въ интересахъ удовлетворенія самыхъ существенныхъ матеріальныхъ нуждъ. Удовлетвореніе матеріальныхъ нуждъ требуетъ обилія продуктовъ: каждый можетъ лучше производить то, что соответствуетъ его способностямъ, призванію; почти мы въ интересахъ производства съ одной стороны, въ интересахъ представленія каждому дѣла, соответствующаго его способностямъ, призванію съ другой — является необходимостію обмена продуктовъ, которая всего удобнее совершается въ человеческомъ обществѣ, тѣсно связанномъ между собою. Такимъ образомъ является первичное общество съ группой людей, имеющихъ своей задачей добываніе и обработку продуктовъ, удовлетворяющихъ физическимъ нуждамъ, и представ-

лянущихъ въ црковный обликъ классовъ производителей или реме-
 ленниковъ. Какъ скоро такое общество не можетъ ограничиться
 удовлетвореніемъ самыхъ настоятельныхъ своихъ нуждъ и оста-
 ваться при элементарномъ способѣ производства, оно доура-
 полагается объ увеличеніи своихъ владѣній, а следовательно-
 но, доура- входитъ въ непріятельскія отношенія съ другими
 обществами; съ другой стороны, увеличеніе его матеріаль-
 наго благосостоянія возбуждаетъ зависть соседей, стремле-
 ніе воспользоваться его изурядствомъ, и случается потнми
 поводами раздоръ между обществами съ другими. Отсюда не-
 ходимостъ въ судью, которые закупаемъ отъ государства. Но
 какъ въ интересахъ изурядованія всякаго дела требуется его спе-
 циализація, требуется лица, наиболѣе способныя его про-
 изводить, такъ и потребность въ самозащитѣ общества дол-
 на вызвать нужду въ особомъ сословіи, имѣющемъ спеці-
 альную обязанность зашиту государства — въ сословіи стра-
 жей. Увеличеніе благосостоянія имѣетъ въ результатъ не
 только вымеченность столкновеній съ другими обществами,
 но случается также основаніемъ для возникновенія внутрен-
 нихъ раздоровъ, внутреннихъ столкновеній; поэтому въ обязан-
 ность стражей вносятся зашита государства и отъ
 внутреннихъ его враговъ. Для удовлетворенія возможности потн-
 ныхъ столкновеній Платонъ предлагаетъ даже болѣе ради-
 кальное средство, чѣмъ простое возмшене наблюденія или
 охраненіе существующаго порядка; онъ хочетъ уничтожить
 самую причину столкновеній и объявляетъ стражей ель-
 дить за то, чтобъ въ обществѣ не было ни слишкомъ

богатых, ни слишком бодных. Необходимо есть регулировать
 уже сложившуюся жизнь вступает вступая в связи, ко-
 торые должны распорядиться внешними и внутренни-
 ми отношениями и вконец государству. Такъ является
 третья естественная-начальствующая или правитель, ко-
 торые собственно выводят из естественной страсти, но кото-
 ры должны удовлетворять и особым условиям, въ виду осо-
 бенно всяких обязанностей, или вытекающих. Материальны
 три добродетели, относящиеся въ отдельных индивиду-
 ально къ частным силамъ его души, въ государство или
 тотъ вообще отношение къ каждой изъ этихъ трехъ группъ, со-
 ставляющихъ государственное целое: мудрость относится
 къ правителямъ, мужество къ стражамъ, твердость
 къ решимельникамъ. Государство мудро, на сколько мудро
 правитель, направляющие и регулирующие его внутрен-
 нюю жизнь и заставляющие его сношениями съ другими;
 оно мужественно, на сколько стражи стоятъ и на какие
 показывают - чего нужно бояться и противъ чего вообще
 стоять; въ государство царствуетъ уморенность и дер-
 жавность стражей, на сколько ^{въ немъ} прочно господствуетъ одно,
 великое разнородное влияние, коимъ подчиняются управителю
 и коимъ подчиняется, на сколько масса / классъ решимельни-
 ковъ / строго подчиняется распоряжениямъ правительства.
 Если каждая часть общества строго исполняетъ свойствен-
 ной ей добродетели, то въ целомъ общество проявляетъ
 общую добродетель, справедливость, которая состоитъ
 въ томъ, что каждая часть знаетъ свое место и не выходи-

вместе въ дѣла вѣрнаго, такъ что цѣлое государство представля-
 ляетъ собою нечто благоустроенное или кривое. Когда въ частное
 рассмотрение основныхъ основаній государства Платонъ не остано-
 вливается подробно на писемныхъ основаніяхъ. Въ-м. м. справед-
 ливо искать причину этого факта въ аристократическомъ Платонѣ,
 въ его пренебреженіи къ писемнымъ основаніямъ; объяснить это
 можно иными путями — болѣе глубокой внутренней причиной.
 Платонъ былъ убежденъ, что общіе законы не составляютъ бла-
 говоляющаго государству, что законъ, какъ законъ въ его подробно-
 стяхъ, не составляетъ особаго вѣнчательнаго сребра, такъ
 какъ никакими подробными законами невозможно преду-
 смотрѣть всѣхъ частныхъ случаевъ человеческой жизни; основа-
 ній этого положенія, какъ думалъ, что путемъ закона слѣду-
 етъ установить только общій порядокъ жизни, тогда, какъ
 частныя примѣненія его должны быть предоставлены мудрымъ
 правителямъ, отъ которыхъ требуется съ этою цѣлью свобода зна-
 ния и особая дальновидность; основа понятна, что человеку, ри-
 сующему общій идеалъ государства нѣтъ нужды останавливать-
 ся на третьемъ основаніи, чемъ того, какъ класса пови-
 нующагося, не имѣющаго участія въ управленіи, регулиру-
 ется не общими законами, а примѣненіемъ этого закона пра-
 вительствомъ; главное вниманіе такого политика-филосо-
 фа должно быть обращено, очевидно, на высшіе классы, ор-
 ганта которыхъ является благоустроеніе высшихъ классовъ.

Уяснивъ себѣ общую точку зрѣнія Платона, перейдемъ
 къ важнѣйшему элементу его государственнаго основанія. Основаніе
 страстей Платонъ хотѣлъ бы обработать такимъ образомъ,

чтобы оно вполне отвечало своимъ обязанностямъ. Отъ елиидитъ
 на нихъ решенно во вѣкъ милое, начиная съ самаго рожденія
 и обставленъ ея такими условиями, которыя должны наиболѣе
 благопріятствовать образованію лучшихъ людей. Духовно-
 ствуетъ тою свѣдѣнью, что физическая природа человека влія-
 етъ на его умственную и нравственную жизнь, Платонъ подни-
 маетъ бракъ во высшемъ классѣ общества контролю прави-
 тельства. Браки между стражками совершаются по чередѣ,
 которой подтаковывается правительствомъ такимъ образомъ,
 чтобы лучшихъ лицъ соединилась съ лучшими въ интересахъ
 будущаго поколѣнія. Тотчасъ после рожденія новыя
 поколѣнія поступаетъ подъ опеку государства. Всѣмъ внутреннімъ
 такимъ образомъ это означаетъ; оторванные отъ семьи дети
 не знаютъ своихъ родителей; общественное же воспитаніе преслѣ-
 дуетъ лишь цѣль укрепленія въ своихъ питомцахъ чувства
 уваженія и почтительности къ старшимъ вообще и любви стар-
 шимъ къ младшимъ: на вѣкъ окружающимъ ихъ старшимъ
 лицамъ они должны смотрѣть, какъ на родителей, на лицъ
 чье свое выроста — какъ на братьевъ и сестеръ. Въ этомъ воспитаніи
 должно быть обращено прежде всего вниманіе на его
 физическую сторону, такъ какъ отъ благообразнаго тѣла зави-
 ситъ нераспаивное теченіе всей жизни и такъ какъ развире-
 сить и сообразно тѣла необходимо для спеціальной задачи стра-
 жекъ защитить государство. Затѣмъ вносится съ работою о
 томъ должно быть регулировано и развитіе духовныхъ задатковъ;
 на эти послѣдніе должно быть обращено вниманіе на практикѣ
 у стражковъ, какъ охранителей государства противъ внутреннихъ и

внутренних врагов, неовладения и развращенности в отношении к врагам, и кротости — в отношении к друзьям. Наиболее темными средствами для развития душевных сил должна служить гимнастика, для развития же души — гимнастика и музыка. Гимнастика должна служить не только для развития кротости и ловкости тела, но должна также способствовать развитию сил воли и твердости духа, необходимых или при обеспечении внешнего и внутреннего спокойствия. Так как на эту сторону воспитания было обращено особенно внимание греческого общества и она составляла необходимую часть эллинистического образования, то Платон считает лишним подробно раскрывать предписания относительно гимнастических упражнений. Что же касается музыки, то трудно прежде всего сказать, что под этим словом разумеется вся совокупность интеллектуального образования; сюда относятся: игра на каком-либо музыкальном инструменте, чтение, пение, изучение поэмы. В этой области образования Платон дает самые подробные предписания. Но он много должен существовать самый строгий правительственный контроль над поэтическими произведениями, воспитывающими общественную совесть и чувство: все поэтические произведения, которые дают ошибочное представление о богах, которые вредят доброй нравственной настроенности общества, должны быть изъяты из всеобщего употребления. Так как слово страстей должно преимущественно отливаться музыками, равнодушными к смерти, то все поэтические произведения, возмущающие в качестве образовательных предмета, должны исключаться.

воспитанию этой способности; отсюда понятно, что все сказанное
 объясняется преисподней, все басни, в которых геральдически
 ссылаются что либо поетическое, например, скорбь или пиаль
 по близким и проч. все такие произведения должны быть не-
 желательны из предметов, преподаваемых стражам; важней-
 шие произведения, в которых содержится только художествен-
 ное изображение сущего, признаются Платоном безусловно
 вредными, потому что, если развить в комь либо способ-
 ность къ комическому расположению духа, тотъ, естествен-
 но, в состоянии будетъ проявить и способность къ трагическо-
 му расположению духа - въ безмерной печали. Не только совер-
 шение поэтическихъ произведений, но и самъ языкъ ихъ подвер-
 гается Платономъ строгой критикѣ: дозволены къ употре-
 бленію поэтическія произведения не должны производить свою
 радую и мнѣньювающую, расслабляющую вѣдннн. Такой же
 строгой критикѣ и осмыслительному выбору подвергается
 Платонъ и другія изящныя искусства: живопись, скульпту-
 ру, музыку, руководствуясь въ этомъ выборѣ общемо цѣлю - раз-
 витіемъ нравственной настроенности души. Воспитанни
 такимъ образомъ стражи и въ условіяхъ своей жизни долж-
 ны отбывать предназначенной имъ специально службы: отбыва-
 ны нести въ шатрахъ, расположенныхъ на снотѣ, удоб-
 ность для защиты города; все необходимое какъ для жизни, такъ
 и для вооруженія должно быть или доставляемо третьими
 сословіемъ; въ видахъ воспитанія строгого единодушія между
 стражами, имъ не представляется никакой собственности:
 помыщение, столяр, кладовья, - все это должно быть общимъ; по-

нятно, что, вѣдѣніе такого еклада чести, они должны
 быть равнодушны къ мірскимъ благамъ, не шить ни сереб-
 ра, ни золота, какъ совершенно бесполезныя предметы. Въ ин-
 тересахъ воспитанія въ стражеск^{особаго} естественнаго распо-
 ложенія дуча Платонъ рекомендуетъ возвеличивать смѣхъ, от-
 шкивающій на войну и устраивающій торжественныя погре-
 бенія для воиновъ, погибшихъ на полѣ брани. Мѣ тогъ же цѣ-
 ляхъ воспитанія мудрости онъ рекомендуетъ знакомить
 стражеск^е еще въ дѣтскомъ возрастѣ съ военными дѣйстви-
 ями и брать дѣтей въ походъ смѣты опасны и при томъ на
 быстрыхъ коняхъ, чтобъ, въ случаѣ несчастнаго исхода бѣды,
 они могли бѣ спастись, а съ ними и государство, будущность
 котораго основана на молодомъ поколѣніи. Въставивъ та-
 кимъ образомъ чести стражеск^е, Платонъ имѣетъ ихъ
 еемью, понимаемой въ обыкновенномъ смыслѣ слова; онъ
 проповѣдуетъ общеніе чести и дѣтей: браки заключаются
 временныя и въ разное время съ разными людьми; что же
 касается дѣтей, то мы уже говорили, что они тотчасъ же
 после рожденія поступаютъ въ опеку правительства, ко-
 торое строго заботится о томъ, чтобъ ни родители, ни дѣти
 не знали другъ друга и смотрѣли бѣ на всѣхъ окружающихъ,
 какъ на родныхъ. Вмѣстѣ съ радикальнымъ уничтоженіемъ
 института брачной чести, Платонъ имѣетъ и поло-
 женіе женщинъ среди своего идеальнаго общества. Методъ изъ то-
 го положенія, что не существуетъ такой прогрессіи, въ кото-
 рой бѣ женскій полъ въ его цѣломъ могъ бѣ превзойти полъ
 мужской, что даже занятія, которыя считающіяся специально

женщинами, могут не только с мужчинами, но и с лучшими
 уроками совершаемых мужскими делами, они приводят
 к заключению, что природа не назначила особую специаль-
 ность для женщин; отсюда же следует новое заключение, что
 женщина предназначена ко всякого рода деятельности; работа
 предназначена к тому же, к чему и мужчина. Если же
 женщина по своей природе способна к такой же деятель-
 ности, как и мужчина, то она, естественно, должна исполнять
 в государстве ту же обязанность, нести то же труд, кото-
 рые представляет мужчина. Таким образом в социальном
 отношении женщина должна наравне с мужчиной подготов-
 лять себя к деятельности при помощи тех же образовательных
 средств — гимнастики и музыки; она должна также уча-
 ствовать в походах и т. п. Уравнивая женщину с мужчи-
 ной в деле воспитания и общественного служения, Платон
 признает однако, что в виду природной телесной слабости
 женщины должны быть представлены такие обязан-
 ности, которые не требуют особых физических усилий. Воспи-
 танное таким образом социальное отношение, по мнению Пла-
 тона, должно оказаться способным к победоносной борьбе с
 внешними и внутренними врагами. Удовлетворяя социаль-
 ному назначению, стражи, воспитанные по системе Пла-
 тона, должны осуществлять также в своей жизни идеал счастья,
 блаженства: полнокровность, величие существующей ак-
 тивности тесной связи /общения и родственности, понимаемой не в
 смысле кровного родства, а в смысле общего, духовного, про-
 ставляющего отсюда отступление неприятных внутренних возмущений,

отсутствии всяких саботъ в политических и юридических, — все это волею
свободы стражей общенациональных и общечеловеческих сово-
бишь въ обществѣ.

Правителю государственной власти, какъ уже было ска-
зано, изъ сословія стражей, причемъ два класса должны обу-
словливать этотъ выборъ: умная, глубокая преданность госу-
дарству и, самое существенное — высшее философское образование.
Последнее обязательство Платонъ считаетъ столь важнымъ,
что не считаетъ возможнымъ достижение благосостоянія госу-
дарства, если во главе его не будутъ стоять философы. По-
тому обществу, сознающее необходимость иметь во главе государ-
ства людей съ высшимъ научнымъ развитиемъ, должно подго-
вить все условія для этого развития. Но такъ какъ научное обра-
зование требуетъ времени, трудолюбія и усердія для успешна-
го достижения его и такъ какъ выборъ лучшихъ въ этомъ от-
ношеніи людей, т. е. наиболее оказавшихся способными брать
целкомъ философскими, не можетъ быть ошибочнымъ, ес-
ли не соединены со всеми предосторожностями, то начало
образования, которое должно вести къ высшему знанію, должно
быть полагается въ самомъ раннемъ возрасте. Въ эту
цѣль Платонъ проектируетъ систематическія школы для
развитія души, назначенныя въ правительствѣ. Но такъ какъ, съ
одной стороны, гарантіе нельзя считать, что окажется наиболее
способнымъ войти во высшія ступени знанія, такъ
какъ, съ другой стороны, знаніе необходимо иметь и ближайшимъ
помощникамъ правителей, то Платонъ считаетъ нужнымъ
все соловіе стражей, начиная съ ихъ дѣтскаго возраста, предна-

значит для обучения. Курс предметов преподаваемых этими
 двумя высшими школами, должен обнимать всю науку, ко-
 торой изобретены были древними этого периода. Первое место ме-
 ду ними занимает арифметика и геометрия; в древности
 знали геометрию, только как науку об измерении поверхности,
 т.е. рассматривали в ней форму двух измерений; поэтому на-
 том же на третьем месте в ряду подготовительных к фило-
 софии наук ставится наука о кубе; четвертое место должна
 занимать астрономия; пятое — гармония; наконец, шестое
 место принадлежит диалектике, изучение которой явля-
 ется впрочем делом предвечного курса. Вся совокупность подго-
 вительных к диалектике наук должна быть изучена еще
 в юношеском возрасте. Воспитывающие и обучающие должны в
 это время сноровить и отшлифовать тех же юношей, которые выдвигаются
 своим трудолюбием и способностью к знанию. В двадцатипяти-
 летнем возрасте предвечный курс должен быть повторен в
 стройной системе, чтобы выделить тесное отношение всех
 наук к вопросу о сущности бытия, причем ясно обнаружится,
 кто наиболее склонен к философскому развитию; таким сль-
 дует отдаться. С этого в тридцатипятилетнем возрасте вы-
 лезть слова означать выбор между способнейшими во всем
 отношении, и избранные должны быть посвящены в диалекти-
 ку, которую они занимают в течение пяти лет. Слыву-
 щие будут посвящаются общественной деятельности, при-
 чем все общество должно сноровить, на сколько обнаружится в этих
 лицах, предназначенных в будущем на более широкую обществен-
 ную деятельность, способность к исполнению возложенных на них

Миланностей и на сколько они в былые времена сдержанности обнаружат равенство и другие черты их характера. С наступлением пятидесятилетнего возраста свободные, удовлетворившиеся всеми этими условиями, представляется свободные сдержанное блага и истины, от которого они по временам отбываются для управления общественными делами. Это управление общественными делами, хотя и поставит их во главе государства, не будет для них особенно приятным, так как отвлечены от истинного санктис — философия, но они обязаны будут в этом случае подчиняться требованиям воли, так как будут сознавать, что своим философским знаниями они обязаны не себе, а именно призывающему их теперь в качестве правителей государству.

Поставленное таким образом государство окажется, по мнению Платона, наиболее способным к единению, наиболее внутренне-связанным: правители будут охранителями народного блага; народ явится той массой, которая из благодарности к правителям за их услуги, будет поддерживать их философия существование и воздавать им должные почести. Этот начертанный Платоном идеал государства, вследствие своей разрывности, не может рассчитывать на осуществление. В позднейшем своем сочинении „Законы“ Платон в видах практического осуществления своего идеала, поступает с типичными характерными чертами его; да и в самом „Государстве“ встречается намек на то, что на вполне осуществленное осуществление этого идеала Платон не рассчитывал: так, он говорит здесь, что жизнь остается всегда полади слова. Но если Платон и не надеялся на осуществленное

значит для обреченных. Курс предметов, преподаваемых этими
 двумя соловьям стражей, должен обнимать всю науку, ко-
 торой изобилуют бивши древности этого периода. Первое место уд-
 ду ними занимает арифметика и геометрия; во древности
 знали геометрию, только как науку об измерении поверхности,
 т. е. рассматривали в ней формулу двух измерений; поэтому на-
 толь на третьем месте в ряду подготовительных к фило-
 софии наук ставится наука о кубе; четвертое место должна
 занимать астрономия; пятое — гармония; наконец, шестое
 место принадлежит диалектике, изучение которой явля-
 ется впрочем всего пройденного курса. Вся совокупность подго-
 вительных к диалектике наук должна быть изучена уже
 в юношеском возрасте. Воспитывающие и обучающие должны же
 время находить и отличать тех юношей, которые выдвигаются
 своим трудолюбием и способностью к знанию. В двадцатипяти-
 летнем возрасте пройденный курс должен быть повторен в
 стройной системе, чтобы выявить тесные отношения между
 наукой к вопросу о сущности бытия, причем ясно обнаружится,
 кто наиболее склонен к философскому развитию; таким сле-
 дует отдать предпочтение. Затем в тридцатипятилетнем возрасте дол-
 жно быть снова сделан выбор между способнейшими во всем
 отношении, и избранные должны быть посвящены в диалекти-
 ку, которую они занимают в течение пяти лет. Следую-
 щие пять посвящаются общественной деятельности, при
 чем все общество должно слодить, на сколько обнаружится в этих
 людях, предназначенных в будущем для более широкой обществен-
 ной деятельности, способность к исполнению возложенных на них

Нынешней и на сколько они в былые годы сдерживают деятельность
 обнаружат ревность и другие черты их характера. С наступ-
 лением пятидесятилетнего возраста свободны, удовлетворив-
 шимся всеми этими условиями, превращаются свободные сооруже-
 ние блага и истины, от которого они по временам отвлека-
 тся для управления общественными делами. Это управление
 общественными делами, хотя и поставляет их во главе государ-
 ства, не будет для них особенно приятным, так как отвлекаясь
 от истинного занятия — философия, но они обязаны будут в это
 время подчиняться требованиям долга, так как будут обяза-
 ны, что своим философским знанием они обязаны не себе,
 а именно призывающему их теперь в качестве правителей
 государству.

Представленное таким образом государство окажется, по
 мнению Платона, наиболее способным к единению, наиболее
 внутренне-связанным: правители будут охранителями нацио-
 нального блага; народ явится той массой, которая из благодарности
 к правителям за их услуги, будет поддерживать их философию
 существование и воздавать им должными почестями. Этот нарисован-
 ный Платоном идеал государства, вследствие своей рабской
 эти, не может рассчитывать на осуществление. Но подлинным
 идеалом социализма «В законах» Платон в видах практического осуще-
 ствления своего идеала, поступает с типичными характерными черта-
 ми его; да и в самом «Государстве» встречаются намеки на то, что
 на вполне осуществительное осуществление этого идеала Платон
 не рассчитывал: так, он говорит здесь, что человек остается
 всегда полади слова. Но если Платон и не надвигая на осуществительное

осуществление начертанного лишь идеала государства, то эти ве-
 тахи не считать безусловно невозможными приближение к нему.
 Къ самому делу, самое важное условие, признанное необходимым
 для реформы государства состоитъ въ томъ, чтобъ лица, возмес-
 шивъ высшаго философскаго образования, стали во главѣ государ-
 ственнаго управленія. Качественныхъ препятствій къ этому
 случаемъ недовольное отношеніе къ философамъ, существующее
 въ обществѣ, среды которыхъ несли Платонъ: на своихъ изъ филосо-
 фовъ вообще смотрѣло, какъ на людей странныхъ, вредныхъ, навру-
 шихъ — какъ на людей скроинныхъ и испоманныхъ. Платонъ признаетъ
 однако, что такой взглядъ на филосововъ есть результатъ лишь
 случайнаго помраченія вещей. Философское знаніе, какъ самое труд-
 ное знаніе, требуетъ не только наиболее талантливыхъ людей
 для занятій имъ, но также и благоприятныхъ общественныхъ
 условий, необходимыхъ для осуществленія природявенныхъ задат-
 ковъ. Но эти условия не всегда оказываются благоприятными.
 Иногда часто происходитъ тотъ печальный фактъ, что люди,
 наиболее способны къ философскимъ занятіямъ уклоняются
 отъ этого высшаго поприща; а такъ какъ, безъ противополож-
 ныхъ добру, чьихъ недобру, то и наилучшая природа, воспитанная
 суровою ей природою, выходитъ хуже плохой, и люди многоцѣль-
 ное призваніе, вследствие неблагоприятныхъ условий, извращая
 свою собственную природу, становятся наиболее вредными членами
 общества. Многие чужие люди, не получившихъ возможности
 пойти по ихъ истинному пути, вступаютъ люди, не надъ-
 ленные талантами, не призванные стать философами, и
 потому, вследствие непониманія истинныхъ задатковъ философи-

возбуждают к себе всеобщее презрение и недовольство, а выносятся только и к самой фильмографии. Это же касается экранности, но беспомощных фильмографов, то они, хотя и не сбиваются с их истинного пути, не смотря на извращенность общественных условий, но только не менее в силу этих же неблагоприятных общественных условий оказываются бессильными изменить дурную сторону общественной жизни и поэтому уклоняются от политического поприща, являясь такими образом лицами беспомощными. И так же, неблагоприятная общественная условия препятствуют образованию правильного взгляда на фильмографию. Чтобы изменить эти условия, чтобы реорганизовать общественный строй, необходимо поставить во главе правительства с высшим фильмографическим знанием. При существующем порядке воспитать этого естественным путем нельзя. Стается ждать счастливой случайности, когда чьего то правительства появится сын, настолько щедро одаренный от природы, что не только окажется способным к фильмографическому знанию, но останется вторым своим призванием, несмотря на извращенность общественной жизни. Ставо за тем же во власти правления, он будет иметь возможность реорганизовать общественный строй: для этого достаточно будет освободить все молодое поколение от давящего влияния предшествовавшего поколения, вывести его из города и воспитать в начале, развивать в идеале «Государства».

Хотя идеал Платонова Государства был далеко не только от существующей действительности, но и от всякой действительности вообще, нельзя однако сказать ни того, чтобы он разви-

ся вовсе вне условий действительности, ни того, чтобы ни одной концепции, относящейся к этому идеалу, несмотря на их кажущуюся близость от истины, не оказывалась бы антиципацией стремлений и задач будущей истины. Так, Платон проектирует общественную жизнь с общением людей, имуществом и т.д.; нечто подобное мы находим в исторической жизни восточного общества: и здесь граждане получали общественное воспитание, и здесь существовали общественные школы /католии/ и общественные школы /шиситин/, и здесь же учились, как в идеальном государстве Платона, стояла почти в равноправном отношении к мужчине, получила почти такое же, как и ты, образование. Платон считает необходимым поставить во главе государственного управления философов. Эта мысль кажется нам странной, но мы не должны забывать, что в его время философия была совокупностью всего знания, его простыми завершением; поэтому требование от правителей философского знания по существу было требованием от них высшего научного развития, в то время со всеми существовавшими в данное время запасами научных сведений. Этот идеал общественного строя, характерный в "Государстве", был в новейшей истории во истинной степени осуществлен: немаловажными условиями общественной и политической деятельности считается и, как мы знаем, в наше время считается истинная более или менее высокая научная подготовка.

Самый идеал личной и общественной жизни, рисуемый Платоном в "Государстве", с его учением о добродетели, которое он развивает в "Менон" и по которому добродетель

концентрируется в понятии знания, можно задать себе вопрос: насколько всестороннее развитие нравственного и социального идеала шло вместе с учением о знании, как вобродителем?

На первый взгляд, повидимому, ясно выступает противоречие между некоторыми из положений, высказываемых в одних и других сочинениях: в «Менон» вобродитель определяется, как знание, следовательно, вся вобродитель сосредоточивается в одном понятии знания; в «Государство» же, при подробном развитии личного и социального идеалов, вобродитель распадается на 4 отдельных вобродителя; в «Менон» вобродитель исключительно общеловеческое знание, учением о душеверской природе; «Государство» же предполагает, что уклонения от вобродителя зависят частью из-за недостатков душеверской природы, частью от влияния среды и воспитания человека, при чем осуществление личного идеала зависит в зависимости от введения надлежащих общественных учреждений, которые могли бы иметь среду ее вредного влияния, устранить ее полностью для развития и способствовать далее укреплению душеверской природы человека. Указанные противоречия можно было бы разрешить ссылкой на то, что «Менон» относится к более раннему времени жизни Платона, тогда как «Государство» было одним из самых поздних произведений, и что в значительный промежуток времени, протекавший со времени написания первого произведения, взгляд на некоторые нравственные вопросы слов у Платона радикально изменился. Однако этот вывод признать радикальное изменение взглядов Платона. Взгляд Платона в позднейший период его жизни не изменился радикально, а только развилось, получив большую определенность. Книжатель-

ное рассматривание взглядов, развитых в общих наставлениях со-
 пения, дает нам возможность легко примирить указанные
 противоречия. Первое несущественное противоречие состоит, как
 мы сказали, в том, что в «Менон» Платон старается най-
 ти одну общую добродетель, в «Государство» же на вопрос — что
 такое добродетель? он излагает учение о 4 добродетелях.
 Однако все излагаемые здесь добродетели возводятся к одной
 справедливости. Далее, в «Менон» признается, что добродетель
 завещать от знания, есть собственно знание и признаем допу-
 скается, что фактически это знание не дано и фактически добро-
 детель является результатом инстинктивных стремлений
 человека, на сколько они не идут вразрез с условиями обще-
 ственной жизни. В «Государство» хотя и признается, что только
 создание общественных условий может дать для массы возмож-
 ность более или менее осуществить нравственный идеал,
 однако исходным пунктом, с которого должна начаться ре-
 форма самих общественных учреждений, а с ними и стоящей
 от них в зависимости нравственной жизни, представляется
 философское знание, на сколько оно строит идеал жизни обще-
 ственной и на сколько признается, что для осуществления этого
 идеала нужны люди во главе государства с высшим философ-
 ским знанием. Все эти факты свидетельствуют, что
 указанные противоречия не существенны. Попробуем взглянуть
 на это внимательнее. Добродетель завещать от знания. Это
 знание есть философское знание. Но возможно ли познание вы-
 шних истин, касающихся бытия вообще и человеческого в частно-
 сти для всей массы? Под знанием Платон разумеет не та-

количество съ существенного племени, до которыхъ, какъ въ известномъ резуль-
 татѣ, доходитъ наука въ известный моментъ своего развитія; отъ
 разума новѣ знаніемъ совокупность племени въ свѣдѣніи съ тѣмъ
 путемъ научной мысли, которыми пріобрѣтены эти племени,
 въ свѣдѣніи съ научными ихъ обоснованіемъ, съ фактически ихъ разви-
 тіемъ. Но если фактъ непосредственно свидѣтельствуютъ, что и въ нынѣ-
 шнихъ формахъ знанія, напримеръ, въ математикѣ, далеко не все
 оказываются способными уразумѣть наиболее важные научныя
 истины во всей ихъ научной строгости, въ самомъ процессѣ ихъ
 обоснованія, то понятно, что въ наукѣ, считаемою Платономъ
 въ концѣмъ всего другихъ наукъ и самой трудной, действительное
 знаніе возможно обуславливается дарованіями человека. «Нельзя
 человеку, признаетъ въ своемъ Государствѣ Платонъ, сообщитъ въ
 качества простыхъ свѣдѣній высшія фактически истины, какъ
 и развѣститъ словами понятія блага; но можно указать
 только путь, которымъ душа можетъ постигнуть это поня-
 тіе. Но если ^{дѣйствительно} постиженія, въ проясненія этого труднаго
 пути, диалектики требуютъ высшія способности, которыми
 могутъ быть одарены только исключительныя личности, то уже
 полагается, что добродѣтель зависитъ только отъ знанія, осуж-
 дается непоколебимости; все же, фактически осуществленіе ее во
 всей массѣ путемъ непосредственнаго вліянія фактически зна-
 нія окажется невозможнымъ, такъ какъ это знаніе въ массѣ не-
 возможно; а потому стаціи на пути ее осуществленія препят-
 ствія, зависящія въ фактически организаціи и въ условияхъ влія-
 ній среды, надъ которыми можетъ восторжествовать только фа-
 лософская мысль, окажутся непреодолимыми. Устранить эти препят-

ствия, свести на общественную жизнь такую, в которой наименьше
 были бы возмущения недостатками человеческой организации и вредности
 ее среды, возмущено только единственными путями — образованием
 государства по начертанному Платоновым идеалу. Осуществление
 этого идеала, как мы знаем, является в зависимости от филосо-
 софского знания: только философ, насколько от него зависит такое
 понятие об истинном, совершенном, необходимом этом политиче-
 ском законе, может начертать идеал, может начать осуществление
 этого идеала в массе, по крайней мере в той степени, в ка-
 кой это возможно для массы. Отсюда ясно, что возрождение не
 только у философов, но и в науку ставится в зависимости от знания
 от философского знания с точки зрения только философа, у
 ученых, вечно одаренных, эта зависимость непосредственная, так
 что они, с начала ясно представляет идеал прямо руководству-
 ются или в своей деятельности, — ученые же менее одаренные
 эта связь выражается не непосредственно, так как имеют
 ученых не достаточно развитых для такого уровня философ-
 ских идей, которые являются об этом истинном основании жизни,
 а посредственно посредством философов — правителей на ок-
 ружающую их среду. Правители или начальствующие, с точки
 зрения Платона, представляют собою в государстве то же са-
 мое, что философы в индивидууме: подобно тому, как с точки зре-
 ния, ответственности философа с добродетелью, требует, чтобы при-
 рода человека стояла в социуме с истинными знаниями и при-
 полагается, что деятельность человека необходимо должна быть
 как истинно знание, так и в государстве, при постановлении
 в нем по закону истинных истинных знаний, представляю-

ется, что остальные лица государства берут на столько широту, воплощать в себе идеальное вобродителем, на сколько очерчивается сущая истина стоящими в нраве правительскими.

Таким образом, едва ли можно все сказанное о Платоне, хоть и видеть, что с точки зрения его философии нравственной идеальное есть нечто иное, как то, что составляет истинную сущность, единственно действительное бытие, осуществляющееся во всем мире, т. е. благо. Разница между осуществлением мира понятий, а именно с тобою и благом, стоящего в нраве истинных понятий, в бытии природы и в бытии человека заключается лишь в том, что в мире природы они осуществляются вследствие бессознательного стремления к идеалу, в человеке же, как в высшей форме, это стремление к осуществлению идеала является вполне сознательным. С другой стороны, всякое уклонение от идеала есть в сущности тоже такое стремление к той же идеалу блага, но различается от нормального развития человеческой жизни лишь тем, что эта нормальная жизнь осуществляет идеал блага в высшей совершенной человеческой форме, тогда как уклонение есть осуществление этого идеала блага в форме низшей. Всякое такое уклонение возмущает самого себя, потому что, ставя для себя низший идеал, оно низводит себя, свою природу в низшую форму, которая и составляет уклонение человека в будущей его судьбе. Таким образом у Платона нравственный идеал поставлен в связь с космическим идеалом, следовательно научная попытка определить значение этого идеала и отношения к нему человека.

Аристотель

Уже со времени Платона нравственная философия вошла в самую тесную, внутреннюю связь с метафизическим учением. Уже тесную связь между метафизикой и этикой мы находим в системе Аристотеля, а поэтому и здесь изложение нравственных воззрений мы должны предварить изложением метафизических взглядов.

Платон выдвигая, как мы знаем, две существенные черты в учении о понятии: 1) метафизическое значение его для бытия и 2) логическое значение его для знания. Рассматривая отношение ^{понятия} бытия, он признавал, что истинную ценность имеют не свойства предмета, не то вещество, из которого он образован, а свойства, т.е. новые отношения, которые получаются, вследствие определенных комбинаций этого вещества, и которые определяют понятие; следовательно, сущность предмета, его ценность и в наших глазах и в определенном бытии определяется отношением предмета к определенному виду, роду, т.е. понятию, под которое он подводится. В разъяснении логического значения понятия Платон указал, что знание легче навязывается действительным знаниям лишь в той степени, в какой существует неисчерпанный познаваемый объект, а эта неисчерпанность есть привлекательность понятия, которое представляет собою неисчерпаемое орудие для познания самого неизменяющегося существенного бытия. Аристотель не оспаривает ни одного из этих положений: он твердо держится той мысли, что существенно важны не элементы, из которых состоит тот или

вรูปой превлещь, а свойства, выражающия въ понятии; оно твердо держится и того мнения, что знание возмощено лишь тогда, когда понятия отъобразятъ действительности, что знание возможно оперировать понятиемъ. Но важнейшее выводу изъ этихъ общихъ положений можно идти различными путями. Поэтому считалъ необходимымъ выводу изъ этихъ положений тотъ выводъ, что понятия представляютъ собой отвлеченность чувственной действительности бытия, что они единственно представляютъ истинную действительность. Обычное же сознание смотрело на этотъ вопросъ иначе: оно отчасти соглашалось съ философскою мыслью въ томъ отношеніи, что вообще, какъ законъ, управляетъ явлениями, и, следовательно, составляетъ господствующую надъ ними силу; оно соглашалось и съ теми положениями, что понятие играетъ огромную роль въ процессъ человеческого знания; но оно расходилось съ философскою мыслью тогда, какъ скоро последняя, указывая на объектъ понятия, какъ на самое фактически отъ внешнего міра действительность, тогда сама предполагала, что эта соответствующая особому значенію понятия действительность есть внешняя, совершеннѣйшая сравнительно съ чувственной бытіемъ. Обычное сознание не склонно было принимать этотъ выводъ: понятие, насколько оно отличается отъ отвлеченности чувственного бытія, представлялось ему какъ въ точную действительность, и потому меньшую реальность и меньшую содержательность, чѣмъ чувственная конкретная действительность. Примеритъ это неогласіе обычного сознания

ср. учением об ограниченном значении понятий *бытия* и *знания* и составило задачу философии Аристотеля. Стремясь прищипать эти два размытых восприятия на понятие, Аристотель сохраняет все значение понятий *бытия* и *знания*, называет понятие самым существенным в *бытии*, но в то же время он видит в понятии не само существо субстанциональное *бытие*, а одну из сторон той же чувственной действительности, которая подвергается восприятию человека. Свои взгляды, касающиеся этого вопроса, Аристотель доказывает двумя образами: с одной стороны, он полемизирует против учения Платона об идеях, как составляющих собой субстанциональную действительность, с другой стороны, старается акцентировать чувственное *бытие* таким образом, чтобы понятие оказалось элементом этого *бытия*.

На свою полемику с Платоном Аристотель употребляет много диалектического таланта: чувствует, что фундаментальное различие между ними и Платоном заключается в учении последнего об идеях и желая вернуть на путь свою философию самостоятельность, он с чрезвычайной ревностью обращается к критике учения Платона. Качественные доводы его можно свести к 4 пунктам: 1) особый субстанциональный мир идей, т.е. область понятий, существующая не только как предикат чувственного *бытия*, но и как самостоятельная действительность, не дает никакого нового предмета для знания, в нем знание не приобретает никакого содержания. На основании довода: то, что размышляется над человеком, когда

имеется в виду тот или другой индивидуум, тогда само разумеется и в понятии человека; точно также добро, справедливость, бедность не какъ предикаты в томъ или другомъ человеке, не заключаютъ въ себя никакого другого содержания. И такъ, установление мира идей, не вставляя новаго самостоятельнаго содержания въ знания, только безъ нужды увеличиваетъ содержание, данное въ опыте.

2) Идеи, будуча сами по себѣ нецѣльными для человеческого познания, какъ скоро ^{они} поставлены въ качество субстанціональных бытій, теряютъ всякое отношеніе къ миру чувственному, перестаютъ давать какое либо объясненіе тому миру. Миръ понятий можетъ въ объяснить миръ чувственный лишь на столько, на сколько эти понятія считались бы существомъ самимъ чувственнымъ предметомъ; тогда они, очевидно, стали бы ^{и предметомъ} чувственнымъ предметомъ, тогда они были бы необходимы для чувственного мира, какъ существуютъ необходимы для всякаго звѣнія; но поскольку миръ идей обособляется отъ чувственного мира, на столько онъ теряетъ право назваться существомъ этого мира, а следовательно, и единственная право служить объясненіемъ этого мира.

3) Далее, Аристотель думаетъ, что представленіе обь отношеніи, которое существуетъ, по ученію Платона, между самими идеями, а также между идеями и частными предметами или миромъ чувственнымъ, заключаютъ въ себѣ противорѣчіе. По истинной мысли Платона, общее представленіе субстанцію, нечто самое самостоятельное, частное же есть нечто зависящее отъ него: субстан-

циональность мира идей именно и обуславливается приспосабливаемостью их к общему, которое не зависит от частного, ^{от} которого, наоборот, зависит последнее. Но если мы рассмотрим в отношении идей друг к другу, то увидим, что между самыми идеями можно различать более общее от более частного: идеи стоят в отношении друг к другу, как видовые и родовые понятия; следовательно, каждая идея может служить первообразом по отношению к другим, ишем и отражением по отношению к вышней идее, т. е. каждая идея в одно и то же время охватывается и принадлежностью другой идеи, и субстанцией — самостоятельным бытием. С другой стороны, если мы обратим внимание на отношение мира идей к чувственному миру, мы также увидим, что каждая идея обособляется от мира чувственного потому, что представляет нечто общее, существующее одинаково у многих предметов и признаваемое, как единое во многих, независимое от этого многого. Но если на этом основании что-либо во многих, что общее получает право на самостоятельное бытие, то каждая идея в его совокупности, с миром чувственных предметов, мы должны прийти к заключению, что между ними есть нечто общее, точно так же, как существует нечто общее между чувственными предметами. И если это общее чувственных предметов на том основании, что оно общее, обособляется в идеи, то точно так же общее между определенными мирами идей и чувственными предметами вполне может получить особое бытие; таким образом

получится третий мир, совершающий в себе общее относительно того и другого мира /мира идей и чувственного/. Но можно идти и дальше: можно снова сравнивать этот новый мир идей с общим миром и, дающая перемену мысли общее, обособляя его, — дается еще новый мир идей — отвлечение внешней потенции и т.д. И так, принятие оснований, на которых Платон утверждает обособленность мира идей, ведет к признанию бесчисленного количества таких миров.

4) Наконец, Аристотель обвиняет Платона и в том, что у него встает без причины фактическая причина всего происходящего в мире, всего существующего в нем и изменений. Мир идей, как существующая сама в себе истина, как существующее в самом себе царство закона, не может иметь непосредственного влияния на мир чувственный; с другой стороны, чувственный мир, рассматриваемый в то что отношения к миру идей, как мушкетер, не может иметь само в себе побуждения выйти из этого небытия; следовательно, по мнению Платона не оказывается действительной причины, которая непосредственно соединяет к реализации на чувственном мире мира идей /Аристотель забывает мнение Платона о мировой душе/. Эта черта, которой Платон характеризует отношения чувственного мира к миру идей, как подражания статуе или живописи, кажется Аристотелю только обратным отражением, мало объясняющим существование бытия.

Итак, если Платон, смотрит сам Аристотель на бытие чувственное и на понятия, в нем отражающееся.

Впоследствии учения о сущности о ваеть намъ положительныя объяв-
 нения этихъ вопросовъ, которые затрогиваются лишь отрицаемо-
 но въ его критикѣ учения Платона. Подъ сущностью онъ разу-
 меваетъ то, что способно къ самостоятельному существова-
 нію, что не существуетъ на другомъ, не составляетъ предиката
 этого другаго, а потому все вообще, какъ принадлежащее много-
 му въ существенномъ мірѣ, не есть, конечно, самостоятельное
 бытіе, а принадлежитъ предикату этого многого. И далее это
 вообще, въ которомъ мы полагаемъ существовать ~~многочисленныя~~ и неиз-
 мотанныя черты, характеризующія бытіе, т. е. видовыя и ро-
 довыя понятія, далее это вообще принадлежитъ также много-
 му, и въ качествѣ этой принадлежности многого не можетъ
 быть самостоятельнымъ бытіемъ. И такъ, вообще, хотя въ немъ
 и выражается существеннейшая, важнейшая сторона от-
 дѣльнаго, само по себѣ не является независимомъ, отдѣльна-
 го существованія и не можетъ быть субстанціей. Если же
 вообще не можетъ быть субстанціей, то понятно, что оно можетъ
 быть только отдѣльнымъ. Но какое такое это отдѣльное, или
 вообще право называться субстанціей? Отдѣльное слагается въ
 нашей мысли изъ двухъ элементовъ — формы и вещества. Подъ
 формой разумеется то, что въ предметѣ отбываетъ собствен-
 ному понятію о немъ, т. е. тому понятію, которое составляетъ
 себѣ видоваго и родового понятія этого бытія съ приведеніемъ
 въ него признаковъ, способныхъ выдѣлить этотъ пред-
 метъ изъ ряда другихъ предметовъ. Однако, исчерпываясь въ при-
 знаки, которые мы относимъ къ извѣстному предмету и,
 следовательно, вникать опредѣляя его форму, мы не можемъ

сказать, что таким очеркивается все относящееся к отдельному бытию; наоборот, чем индифференцирнее эти признаки, на чем они существуют. И действительно, хотя все существенное в индивидуальности сводится в конце концов к признакам, которыми мы его определяем, но действительное существование таким признакам мы приписываем лишь на столько, на сколько они представляют принадлежность истинного вещества, на сколько они существуют на этом веществе. И так, вещество, служащее условием индивидуальности (так как форма признается существу своему общему), становится вместе с тем условием существования реальной действительности понятия.

При различении в индивидуальном бытии формы и вещества, мы имеем в форме не только нечто общее, но и нечто, безусловно неизменно существующее среди вечно изменяющегося. Процесс изменения состоит в том, что предмет получает истинное определение тогда, как определение его, взятое само по себе, истинно. Изменимая форма шара, но самое понятие шара существует раньше, и если бы в данном случае шар возник по понятию то значило бы, что нечто еще возникло бы из не существующего, — что шар возник бы из того, что не есть шар. Но из отсутствия, из отрицания не может произойти бытия; поэтому процесс изменения формы есть только процесс получения субстрата определенной формы, а не возникновения самой формы. Отсюда вещество играет значение не только условия существования понятия, но и постоянного субстрата изменения.

Тогда можно определить понятие о веществе, мы должны точно анализировать конкретную действительность и пр.

цесс мышления, замыкаемый в ней. Данная предмет существующий мышлением и сведенная с ним известная определенная форма, мы считаем эти свойства его формой. Отвешая эту форму, мы получаем отсутствие свойств, т.е. всего того, в чем мы видим определенность предмета. Если же в этой определенности, в этих свойствах, соединенных с известным мышлением и как-то есть то, чему мы приписываем действительность, когда говорим об известном предмете, то отсутствие этих свойств будет отсутствием этой определенной действительности. Когда на вопрос: что это такое? мы отвечаем — шар, то очевидно, приписываем действительность шару, т.е. называем свойства, соединенные с понятием о шаре; поэтому, отвешая эти свойства шара, мы получаем отсутствие этой действительности. Но так как эти свойства существовали на чем-нибудь и что нечто и есть именно вещество шара, то, очевидно, что вещество по отвешанию этих свойств шара именно и будет отрицанием этих свойств, этой действительности. Но это понятие отсутствия, отрицания определенной действительности не отрицает всего того, что связано быть отнесено к понятию вещества: так как вещество есть то, чему принадлежат известные свойства, то, признавая вещество только отрицанием определенной действительности, пришлось бы допустить, что известное от внешнего понятия, свойство существует на отрицании этого свойства, что было бы, конечно, бессмысленно. Нельзя сказать, что мышление шаробразную форму есть нечто иное таковой, что человек есть человек. Но если данная на вещество форма не может возникнуть ни отрицания, ни небытия, то она так

же не может возникнуть и из бытия, так как в таком
 случае существовало бы до возникновения то, что впервые должно
 возникнуть. Если же то, из чего является форма или действитель-
 ность не имеет бытия ни четким отрицанием ее, ни
 какой действительности или формой, то оно есть нечто
 среднее между отрицанием формы и действительной фор-
 мой, т. е. бытие в возможности. Действительным является
 то, что впервые имело возможность стать действитель-
 ным: образованный человек является результатом, пре-
 де он бывает необразованным, но образованность его возника-
 ет не из образования, а вследствие того, что у него есть способ-
 ность, возможность получить образование. Итак, анализ ве-
 щества показывает нам, что оно, с одной стороны как отрица-
 ние существования той формы, которая является на нем вполюс-
 твий, есть нечто отрицательное, с другой - как возможность
 осуществления бытия - есть нечто положительное. Однако
 этот анализ вещества указывает нам только на отно-
 шение его к известной определенной форме, которую оно по-
 лучило или должно получить, но не разъясняет еще, что та-
 кое вещество или субстанция, рассматриваемый не в отно-
 шении к определенной форме, а безусловно. Чтобы
 приблизиться к разъяснению этого вопроса, возьмем ка-
 кой либо существующий предмет, например, шар. На
 понятие шара мы смотрим, как на действитель-
 ность, причем однако не шарообразность, как шарообраз-
 ность, рассматривается нами, как действительность,
 а осуществление ее на известном веществе. Таким

образом, хотя мы приписываем бытие известному понятию, но лишь на столько, на сколько оно есть форма осуществляемая на веществе, которое становится в этом случае, как необходимое условие действительности, существования понятия. Таким условием, способствующим переходу понятия шара в реально существующую форму предмета, пусть будет в данном случае какой либо металл, напр. медь. Анализировав далее, мы можем спросить, что же такое эта медь, может ли она сама быть действительностью, или она есть ^{только} возможность шара? Если ли будет медь ввиду именно действительности шара, то медь будет только возможностью, которая впервые соединяясь с формой, дает действительное существование этой форме. Но мы можем рассмотреть медь и не как вещество для шара: отвлекаясь от формы шара, мы все-таки получим определенное понятие меди, мы припишем действительность, существование только свойствам, которые разумно относятся под понятием меди. Итак, медь есть не только возможность, ричи другой действительности, но как единение определенных свойств, существующая не как понятие, а на известном веществе, есть такое чуждое бытие. Как чуждое бытие оно допускает анализ, отделение свойств меди от вещества, которому они инкарнируют. Отвлекаясь свойства, соединяющаяся с понятием меди, мы должны будем назвать

веществом то, из чего создана миф.

Став на точку зрения древних египтян, которые предполагали, что весь мир состоит из четырех элементов, находящихся в различных комбинациях друг с другом, мы сейчас будем называть эти четыре элемента веществом, на котором реализуется понятие мифа. Аналогично далее, мы можем рассматривать эти четыре элемента в отрывении от формы мифа, которая на них реализуется. Пришедшая лишь впоследствии, мы скажем, что существуют огонь, вода, воздух и земля, т.е. опять применим действительность понятий, существующих на определенном веществе и, следовательно, опять все-таки будем предполагать существование некоего вещества. Возможно ли этот процесс идти в бесконечность? Невозможно возмозженеть какого-либо предмета возмозжена сама оказываться действительностью, сама разлагается на форму и вещество? Назвав 4 элемента, из которых, по древней египтян, образован мир, мы подготовились к предельному, далее которого нельзя идти. Правда, и здесь мы можем указать на шквалы святства, как на форму или действительность и, следовательно, все-таки предполагаем существование чего-то вдали, как сущности или возможности, перешедшей в эту действительность; но уже в этом случае возмозженеть веществом ли не в сущности указать никаких святств, никакой определенности, не в состоянии найти чего-либо, что послужит отвлечением от понятия элементов мифа бы называем действительностью. Это вещество, не имеющее никакой формы, никакой определенности и сущности, бессмысленная возмозженеть. Итак, мы видим, что на-

мирира, какъ угодно, существующий предметъ, мы находимъ въ немъ повсеместное понятие, реализующееся на предметъ, которое, будучи отрицаниемъ существования формы, отрицательной является на немъ, есть всеобщая возможность реализации этой формы, этого понятия. Но эти мы анализируютъ не всеобщую ограничивая: всякъ предметъ само по себѣ, мы находимъ, что оно опять оказывается действительностью, подводящую подъ это понятие и можетъ быть разложено на форму и предметъ; это понятие не есть опять действительность, разложенная на форму и предметъ и т.д. Войдя въ анализъ во всеобщую, на которой образованъ миръ, и отвлечая свойства элементовъ, мы получаемъ чистъ предметъ, которое не заключающая въ себѣ никакихъ свойствъ, не можетъ быть формулировано никакими понятиями. Такимъ образомъ разъясняется понятие первоначальной и последней предметъ. Последнее предметъ есть не только возможность будущей определенной формы, но и особая действительность; оно имеетъ особые определенные свойства и можетъ быть формулировано въ понятии. Первое же предметъ есть абсолютная возможность стать действительностью, но, отвлеченная отъ этой действительности, сама не представляетъ действительности, реального бытия. Въ мирѣ чувственныхъ, частныхъ предметахъ котораго мы приписываемъ бытие, не можетъ быть чистаго предмета, которое не есть нечто существующее. Но хотя все въ мирѣ, будучи возможностью на одну, въ точное время есть отъ которой действительность, однако все существующее предполагаетъ эту чистую возможность, какъ тотъ элементъ, на которомъ дано понятие; этотъ элементъ, который въ действительности не будучи данъ въ этомъ бытии, только не ме-

ные в сочинении с понятием обратят всякую действительность, всякое бытие.

Анализируя чувственного бытия указав нам, что весь действительный мир состоит из 2 элементов: действительности или формы и возможного или вещества. Однако мир не есть бытие, точно одинаково данное, он представляет собою процесс перехода от одного состояния к другому. Указать на основные элементы всякого бытия, как бытия, значит-ли мы что-нибудь прибавить к ним, когда захотим объявить мир не как бытие, а как процесс? Значит-ли мы ограничимся указанными элементами бытия или признаем еще существование других условий бытия или бытия, точно находящаяся в движении. Ища в предшествующей философии различения причин или условий движения, Аристотель находит там указание на четыре начала: 1) понятие или форму, которая в результате процесса получает, как свою принадлежность, то или другое бытие; 2) вещество, принимающее это понятие или форму; 3) причину действующую, дающую толчок к началу движения, возбуждающую процесс; 4) причину конечную-цель, в движение которой и движется в виду этих процессов движения. Рассматривая эти четыре принципа движения, Аристотель считает возможным свести их к двум указанным или элементарным бытия: веществу и форме. Вещество, признаваемое предельными философами основным пунктом движения, отождествляется с понятием Аристотеля о веществе; понятие, которое в результате процесса является предикатом вещества, есть то, что он разумеет под формой. Это же является целью процесса, то Аристотель видит эту цель в осуществлении того самого понятия, которое через

процесс бытия является формой известного вещества. Как
 Милтон уловил мирового процесса считая осуществление ста-
 ра идея, вечно отражающуюся на мировые предметы, так и
 Аристотель считал бытие, его уловил в осуществлении
 мира идея; но для Милтона понятие бытия полнотой истинным
 содержанием так быти, как субстанциальное бытие и составя-
 ли в этом смысле бытия в отношении к миру, уловил,
 которой он стремится, так что каждый предмет служит
 отбрасыванием внешнего бытия; Аристотель все перенес
 мир идея внутрь мира, считая его имманентным — сопри-
 циям самому субстанциальному бытию и, продолжая смотреть
 на этот идеальный мир, как на улов стремления всего бытия,
 рассматривает, соответственно к этому, улов стремления
 бытия, как имманентно ему существует, которая из него само-
 го развивается (из бытия), переходит в действительность. Та-
 ким образом улов, по мнению Аристотеля, есть то самое
 понятие или форма, которая реализуется в веществе. На-
 конец, 3^{ий} принцип бытия — действующая причина в существе своем
 также не отличается от формы. Вещество, как бы бытие, ест-
 ь и бытие является осуществлением известной формы, в нем таит-
 ся только способность осуществлять понятия; поэтому необо-
 димой другой активной причиной, который возбуждает в процессе
 перевода бытия в действительность; таким образом бытие
 само по себе понятие не может быть, так как понятие, бытие
 в абстрактном не существует, следовательно, или бытие по
 понятие улов осуществленное, другими словами: в процессе осу-
 ществления, некое, с одной стороны, есть материя и не осу-

ствленной, но стремящейся къ осуществлению, съ другой стороны, та-
кая материя, которая имела бы уже осуществленную форму и кото-
рая могла бы действовать на неорганизованное. Когда строится домъ,
действующей причиной назывутъ обыкновенно архитектора; если
проведемъ внимательное въ дело, мы увидимъ, что действующей
причиной въ самомъ архитекторе служитъ то, что онъ
еще устремляется къ построению здания; следовательно, образъ зда-
ния, существующий въ архитекторе, есть всеобщая причина про-
изводящая действие на его душу, ведущее къ созданию действитель-
наго дома. Примеръ, который намъ, относится къ области
искусства, въ которомъ причина является въ качестве пред-
ставленія и действует не непосредственно, а черезъ особый
предметъ. Въ природѣ же действующая причина ~~является~~ есть
само непосредственно уже осуществленное понятие: растение
развивающееся изъ семени, не семия есть только будущая возмож-
ность растения, а для того, чтобы существовало семия, должно суще-
ствовать растение того же самого рода /считая своимъ возможнымъ,
изъ котораго разовьется растение, мы видимъ, что причина развития
растения заключается въ той же действительности, которая была
развивающа, но которая уже раньше существовала, — въ деревѣ; для
того, чтобы возникъ человекъ, нужно, чтобы прежде существовалъ
человекъ; следовательно, действующей причиной для развития но-
вой семени служитъ индивидуумъ того же рода. И такъ, дейст-
вующая причина въ конце концовъ выводится къ понятию осуществ-
ленному или формѣ.

На сколько каждая материя мирового бытия представляетъ уже существующими все те формы, которые разовьются изъ нея

пошлись, на столько мировой процесс должен быть беспартийным. Выходящегося Аристотеля в науку беспартийности мира в существеннейших чертах сводится к следующему: каково момент, который сь можно бы назвать началом движения уже должен предположить существование вещества и формы, которая будет в том неживущем веществе дремлющая сила; считая этот момент первым моментом движения, сь должен задать вопрос: почему эта дремлющая сила пробуждается под влиянием формы в этот именно момент, а не раньше? Если уже раньше существовали и форма, и вещество, если процесс движения осуществляется естественным путем факторами, если форма самым своим существованием необходимо выполняет какою-либо, то сь должен предположить, что процесс движения должен быть начатся раньше того момента, сь которого принимается его начало, иначе все приведет к ужаснейшему противоречию. Это противоречие не будет устранено и при таком предположении, что раньше, до существования момента движения, существовало препятствие, не позволявшее веществу перейти в форму. Тогда сь имеют это препятствие, сь должен предположить существование задержки этой деятельности, но задержка движения сама сь имеет, как движение, следовательно, это задерживающее движение сь должен поставить раньше того движения, которое сь считаем начинающим движение; значит при допущении начала движения сь предположить существование того же движения только в обратном виде: задерживающего существование формы и нарушающего эту задержку, следовательно, не разделим представлений наших.

вопроса. Процесс мирового движения должен быть или не только беспочвенным, но и беспечным. Эта беспечность движения обуславливается тем, что мировые сущности, по существу вещественного или света, не устойчивы, переходят одну в другую. Если форма существовала относительно от вещества, если бы действительность развивалась не из предварительной возможности, которая несет на себе понятие вещества, то тогда мы могли бы назвать эту действительность чистой и законченной. Действительность же, развивающаяся из вещества, которая существует не из возможности и существование которого обуславливает процесс движения, — это действительность подвержена смене. Сказать, что она подвержена смене значит сказать, что, появившись, она вскоре опять превратится в субстрат; а так как качество субстрата — вещество есть возможность формы, то под влиянием существования формы это вещество вскоре опять начнет процесс осуществления и т.д.

И так, мировое движение есть. Движение представляет движение или причину движущую. Таким движением в качественной части сущности является сущностное понятие. Если эти движущие не могут так или иначе в действительности, то почему же оно не было бы первого и, следовательно, никакого вообще движения, а следовательно, действительности. Таким образом мир необходимо предполагает первого двигателя. Как же определить этого первого двигателя? Вопрос двигателя или движущей можно разбить на три пункта: 1) на двигатель, движущий при посредстве других, 2) на самодви-

существующих и з/на неподвижных. В первой группе первого двигателя
 отнеси немая по самому понятию о нем; остается приснр
 его или самодвижущимся, или неподвижным. Но самодвижущимся
 признавать его нельзя: во всем самодвижущимся расш-
 чается две части — движущее и движимое; следовательно, и
 в перво-двигателе, если признавать его самодвижущимся, дол-
 жно различать эти две стороны; очевидно, что в таком слу-
 чае немимым первым двигателем или движимым бу-
 дет первая сторона — бытие неподвижное. Всегда ясно, что в
 конце концов мы должны прийти к тому последнему движе-
 нию, которое, сообщая движение другим, само остается непо-
 движимым. Неподвижность мирового двигателя обусловливается тем
 фактом, что мировое движение при своей непрерывности предст-
 авляет обратное движение: двигатель, который, движая другое, в
 то же время само находится в движении, не может сообщать
 этому движению строго-однообразного движения. Единство и
 однообразие мирового процесса предполагает единство и пер-
 во двигателя: насколько сам мир представляется нам
 единым бытием по сути, постройности и гармоничности всего
 существующего, настолько мы должны признать, что и
 сам двигатель есть единый двигатель. Устанавливая на
 понятие о неподвижности первого двигателя и подвергая анализу
 это понятие неподвижности, мы приобретаем более полное опреде-
 ление первого двигателя. Перво-двигатель неподвижен. Но что
 такое движение? — Оно есть ^{идея} ~~идея~~ знание, процесс существования
 от акта возможности, переходящий в действительность, переход от веще-
 ства к форме. Следовательно, двигатель, который признается

неподвижности, не может иметь превращенной возможности
 для определенного существования, потому что, если бы в начале 620
 — начала возможности существования формы, то, так как про-
 цесс существования возможности есть именно движение, он не был
 бы неподвижен. И так, если перво-двигатель неподвижен, он не
 может иметь возможности к существованию, а так как
 материя — субстрат есть только возможность, значит, то
 следовательно перво-двигатель при своей неподвижности должен
 быть бестелесен. Будучи бестелесен, нематериальна, перво-
 двигатель отбрасывает это телесное бытие, так как пред-
 ставляет собою чистую форму, существование без какой-
 предварительной возможности. То же может быть этой чистой
 формой, этой чистой действительностью? Если мы признаем
 себя к действительности миров, то увидим, что есть ряд
 ступеней, при чем высшая действительность является суб-
 стратом для существования высшей действительности: не-
 органическое бытие существует веществом на развитии выс-
 ши органической — растительной; эта последняя в свою очередь
 существует субстратом для существования жизни высшей —
животной; животная жизнь, развиваясь на растительной,
 в свою очередь сама существует субстратом для появления
 высшей жизни — человеческой. К самым высоким сводятся
 все эти ступени действительности: последние элементы —
 неорганические; эти элементы существуют подкладкой для суще-
 ствования процессов растительных — питания и роста; раститель-
 ные процессы существуют подкладкой для существования процессов
 животной жизни /стремящаяся вверх/, которая в свою оче-

редь существуют субстратами для осуществления разумной деятельности. И так, в мировой действительности каждая форма не есть мертвая форма, так как, будучи формой, она в то же время существует подвижной — материальной для осуществления высшей формы. Если мы захотим, чтобы за этими процессами, определяющими всемирную действительность, то для нашего сознания этой формой будет форма специфически отличающаяся целостностью от остальных существ — живые ее формы. В самом смысле мы можем различать сторону активно и пассивно, осуществленную и неосуществленную. Если мы определим пассивную форму, как возможность не активная, то первоначально, как существо неподвижное, как высшая форма, может быть только активного, чистой мыслию. Это высшая форма в первом смысле отличается от ее проявления в нас в том отношении, что здесь мысль является на веществе, на низших внутренних процессах, которые в свою очередь являются на процессах животного растения и т.д. — мысль же, т.е. в первоначально мысли не предполагает вещества, из которого она развивалась бы. Кроме того, в мысли мы различаем 1) чистую, теоретическую мысль, сосредоточенную исключительно на познании, ставящую своего целью познание как познание, удовлетворяющую в самой себе, и 2) мысль практическую, создающую, которая переходит самой себя, проявляется в произведении искусства и во внешней практической деятельности. В первом случае мы имеем мысль, замыкающую в себя саму, не нуждающуюся в другом для себя, во втором случае она привязана к веществу и объекту, вне ее существующему, она переходит в материал для реализации ее, следовательно.

но, она не самообвещающая. Понятно, что первообвещатель есть чистая теоретическая мысль. Мысль предполагает предмет мысли, познание предполагает предмет познания. Высшая мысль должна иметь и высший предмет. Самое высшее бытие есть бытие первого двила или, следовательно, если высшее существовать бытие не-го высший вестойный предмет, то этим предметом может быть только его собственное бытие; но его собственное бытие есть чистая мысль, отсюда первообвещатель есть мысль, движущая самою собою. Эта мысль, движущая самою собою, безусловно заключенная в себя, и есть бытие Аримотелевой философии. Установившаяся за бытием что определение, Аримотель, по видимому, имеет первообвещателя того значения, которое составляет ему собственная система Аримотеля. Каким же образом мысль, не переступающая границу своего бытия, может быть способна быть обвещателем другого бытия? Затруднение устраняется здесь самым понятием о существе. Существо не есть чистая способность принятия от другого формы, а есть внутренняя возможность формы, способность развиться из себя самою, потому оно нуждается только в существовании около него осуществленной действительности или формы, для того, чтобы само это существование, как существование, стало бы осуществлением закона или возможности. Следовательно, чтобы начался процесс осуществления самостоятельного убого в природе вещества и чтобы этот процесс перехода из возможности в действительность никогда не прекращался, достаточно одного существования формы. Таким образом первый шаг, как осуществленная форма, не выходящая из себя и не выходящая за свои пределы.

ль, выдвигает четкую возможность на осуществление иллюзорной
 ся уже во время самих сфоров.

Указав самым существенным различием метафизиче-
 ской системы Аристотеля, мы попытаемся, не вдаваясь в крити-
 ческое рассмотрение ее сферичности, определить ее характер-
 истическое различие от метафизической системы Платона. Суще-
 ственное различие между той и другой системой есть то представление, что суще-
 ственное, истинное во каждом бытии есть понятие, а не вещь, что
 понятие есть то, что дает действительности значение действи-
 тельности, и что мы можем только познавать действитель-
 ность. Но в этих общих пунктах начинается существен-
 ная разница: для Платона это понятие было трансцендентным
 в отношении к самому чувственному бытию, т.е. выходящим
 за пределы этого бытия, самоотраженным; для Аристотеля это
 понятие, составляющее самое существование в бытии сущности
 или инманентным — внутренне ему присущим, и самоот-
 раженным. Это различие выражается в речи о субстрате
 материи: для Платона она есть простая приемность от
 иллюзорной сфоров, есть чистая способность восприятия от
 иллюзорного на нее содержания; для Аристотеля же она есть возмоз-
 жность, сама по себе самого содержания, которое она получает не
 от вне, а только развивает из себя самой. Следствие такого
 взгляда на субстрат, объект понятия у Аристотеля не есть са-
 моотраженный объект, существующий вне предмета, а есть само
 же внутреннее содержание мира действительного. Как для Пла-
 тона, так и для Аристотеля понятие представляется чистым, к
 которому неизбежно стремиться действительность; отъяснить, сущо-

Важно, суть систем телесологических. В телесологии мы встретились уже у Сократа, который смотрел на мир, как на единственное целое, доказывая таким путем существование Божества. Но эта телесология была телесологией субъективной, антропоморфической: господствующей над миром целью признавалось лишь удобство, благо человека, который таким образом мало был признаком цели всего мироздания; себя человек видел в природе, на себя направленной он считал природу. У Платона и Аристотеля телесология носит другой характер: здесь все бытие, а не лишь только человек, поставлено целью, как же осуществляемое понятие составляет цель процесса осуществления — эта телесология объективная. Но соотносительно с существующим различием метафизических систем обилие философов, она проявляется в 2-х формах: у Платона она является телесологией трансцендентной, так как цель, которой достигается все, есть непредельная и неограниченная, как бытие, но понятие, существующее в качестве внешнего ему, господствующего над ним закона; у Аристотеля, у которого понятие ставится, как сущность, сопрягая самому бытию, как внутри его существующее стремление к осуществлению, эта телесология имманентная, так как цель представляется имманентною пределью.

В связи с указанными различиями, отличающими метафизическое учение Аристотеля от учения Платона и отличающих значение на этики того и другого, стоит различие в их взглядах на душу, которое так же, конечно, должно ^{было} отразиться на этических воззрениях Аристотеля. У Платона введение в мировую систему души, как особого начала, обуславливалось радостью

и противоположностью принципов, положенных в основании камен-
ного бытия: ни вечно царство закона, представляемое, как мир идей,
не имело никакого повода к выступлению из самого себя для передачи
действительности миру явлений, ни в чистой преемственности веце-
ства не заключалось никакого активного момента, который бы
отражение на нем чистого царства закона; поэтому оказывалась не-
обходимостью в особом роде деятель — мировой дух, существенной чер-
той которой было переносить идеаль, закон в мир бытия, в
мир чистой преемственности, чтобы сформулировать его по тому
идеалу. У Аристотеля же материя не есть только преемственность,
но и внутренняя возможность, потенция действительности, кото-
рая включена из нее развиться (а не отразится на ней), поэтому явля-
ются изредка в поведеньях деятель, образующий эту ма-
терию, согласно миру понятий. Душа, в качестве особого начала,
может бытие введена, как для объяснения явления психической жизни,
как особое существо, помещающееся в то же, не его устроенное,
и представляющее для нее лишь причину (вторая причина, по ко-
торой Платон имел понятие о душе). Но древняя философия склон-
на было рассматривать психологический принцип в самом
широком смысле, в смысле личного начала, влечущего
к себе объяснять не только явления психический в собственном
смысле, но и явления органической жизни. В том же Аристотель
был склонен к реалистическим наблюдениям природы, чтобы
не замечать той строгой градации, которая существует в бытии
начиная с существ низших до самых высших и которая всегда
была затрудняет исследовать, если он хочет указать и раскрыть
значит определенную точку, предель, строго разграничить существ

одного порядка отъ существовать другъ друга. Аристотель, сверхъ того, не могъ не обратити вниманія на тотъ фактъ, что особеннѣе пещинской земли твоею переименъ съ особеннѣеши земли фригийской, стоять съ ними въ отдаленныхъ индивидуумахъ въ тѣнѣной свѣтѣ, въ изумительной гармоніи, въодѣтвіи чего постанютъ быти въ тѣнѣ, какъ вышшаго особъ устроеннаго начала, въ велика бѣла касатся ему несовѣтствующей ипнотелы. Въ толпу же метафизическая система Аристотеля заключала въ себя ваина, которая, повидимому, представляла удобна объясненіе пещинской земли: стояло только ему свое метафизическое полаганіе, по которому все внешне потенциально заключено въ нѣшишь, приимити къ великимъ пещинской земли, и тогда объясненіе явленій пещинской земли не нудовало въ иномъ началѣ, поимши самой матеріи — субстрата, заключающаго въ себя возможность все разнообразіе формъ. Понятно, что на этой почвѣ грѣхъ не только не могло быть рѣчи о мировой душѣ, олеивающей и устроющей мировое целое, но и тамъ, гдѣ пещинская земля была непосредственно наблюдаема, открывалась возможность толковать ее, какъ простую функцію земли органической, какъ ея дальнѣйшее развитіе, осуществленіе зачатковъ, заключенныхъ въ субстратъ. Только одно исключеніе отсюда вылается Аристотелемъ, и то — въ области чистой мысли, чистаго знанія. Только въ этой области знанія, на сколько оно не опредѣляется случайными поводами, зависящими отъ индивидуальныхъ и частныхъ условій земли, а разсматривается въ самомъ своемъ совершеаніи, какъ знаніе, чуждое индивидуальной окраски, Аристотель видитъ ту действительность, которая не представляется ему простою функ-

этой ограниченной жизни, осуществлением заморенных заветов, и
 предвидит, по его мнению, и путь на известной ступени развития
 человеческого. Само собою понятно, что учение об индивидуальности
 бессмертия человека, прославшее собой свет на этикетские вы-
 сш. Платона, у Аристотеля в силу ислоненного или взгляда
 на душу, всемо было получило другой смысл. Кого явления
 личной жизни, составляющей функцию ограниченной жизни,
 подвешивать, по его мнению, уничтожению точно так же, как
 подвешивать уничтожению все, что имеет в основе своей суще-
 ствовать, чему предшествует возможность; следовательно, не вы-
 шнее начало в его практической определенности, характеризи-
 рующее его индивидуальными чертами, а лишь мысль в ее
 объективной всеобщности имеет право быть бессмертной. Но
 если одна мысль остается бессмертной, если смерть должна
 уничтожить все черты, индивидуализирующие человека (чувства,
 память), то сама собой возникает вопрос: на
 сколько это бессмертие может быть соединено с понятием
 о бессмертии личности, возможно ли такое соединение при суще-
 ствующем для нашего обычного сознания соединении понятия
 лица с представлением об его индивидуальности и особенностях?
 Уяснить себе точку зрения Аристотеля на этот вопрос трудно.
 Но видно, что, если бы этот вопрос был определенно и отчет-
 ливо поставлен перед сознанием, он скорее склонился бы
 на сторону обычной мысли и привычки бы в элементах, непод-
 лежащих уничтожению, личное существование. Но, как всегда,
 отчетливой постановки вопроса о личном бессмертии в со-
 знании Аристотеля не было, и этот пункт остается невыяснен-

ными. Во всяком случае несомненно, что нравственная жизнь, которая связывается с индивидуальностью человека, с его чувствами, идеями и стремлениями, требует знания не его будущего, но и прошлого, как *исход*. Бессмертие обобщается только разумной природой человека.

Проведя в особенности взглядов Аристотеля сравнительно с взглядами Платона, мы видим, с одной стороны, благоприятные условия для дальнейшего развития этического учения, насколько идеал всего бытия, а вместе с тем и человеческого, углубляется в природу самого человека, делается определеннее внутреннего его существа; с другой стороны, условия неблагоприятны, насколько сильнее и значительнее жизни нравственной человек уже способен расширяться до того объема, который охватывает и все внешнее пребывание духовного существа во единении его с определенными телесными, и все внутреннее его высочайшего бытия целостного единения; в этом отношении идеал Аристотеля не столько способен войти до той широты, какую он имеет у Платона, и его значение далеко было ограничено телесными пределами земной жизни человека в мире явлений.

Перейдем теперь к этике Аристотеля. Во этике так же, как этика Платона, только прилагается к телесно-жизненной тенденции его сущности. Весь мир явлений есть движение. Всякое движение есть движение к чему, осуществление какого-либо различного понятия. Этот общий закон есть необходимый закон и человеческого бытия. Разница между человеческим и остальными бытиями состоит лишь в том, что тогда, как у животных

природы цель достигается помимо сознания, тогда, как во всем бытии бесовенательно стремиться к идеалу, во всяком стремлении к этому идеалу достигается сознательность. Идеаль нравственности у Аристотеля так же, как и у Платона, есть цель, определяющая понятие самого человека с тем, конечно, различием, что у него она является самостоятельной внутри природы самого человека, тогда как у Платона она есть внешний человеку закон. И так, человеческая деятельность так же, как и всякая другая, есть стремление к цели. Задача этики сводится, следовательно, в том, чтобы установить цель для сознания, устранить возможность ошибки в ее определении. Аристотель, как и Платон, полагает, что цель, к которой неизбежно стремиться всякий, есть благо. Весь вопрос этики сводится, следовательно, к вопросу о благе. Но понятие блага есть понятие относительное: существуют блага, составляющие достаточный предмет стремлений не сами по себе, а как средство для достижения других благ; существуют и такие блага, которые являются не ради достижения каких либо других целей, а которые сами представляют самостоятельный предмет человеческих желаний. Если мы ищем внешней цели человеческой деятельности, то это может быть не то благо, которое желательны ради другого, потому что такое благо не имеет самостоятельного значения, а такое благо, которое составляет предмет желаний само по себе. Предположим существование такого рода блага необходимо, потому что без существования блага, имеющего значение в себе самом, все остальное, как простое средство для цели, оказалось бы пустым и тщетным. Это же именно и назвать этимоло-

нимъ, ввешимъ благомъ? Вообще многіе признаютъ такимъ благомъ блаженство, счастье. Совершенно справедливо, что блаженство есть то, чего человекъ желаетъ не ради чего нибудь другаго, а ради самого. Но каковыя понятіе блага понятіемъ блаженства, съ еще не разрешившимъ въ существъ этого вопроса, а самымъ же его новымъ: въ чемъ же состоитъ это блаженство? Удовольствіе, богатство, честь — вотъ обыкновенныя понятія о блаженствѣ*. Но если удовольствіе есть высшее благо, послѣдняя цѣль человеческой жизни, то идеалъ человеческій не выше идеала самого низшаго животнаго, потому что къ этой цѣли стремятся и все животныя. Богатство также не можетъ быть высшею цѣлью человеческихъ стремленій, потому что богатство цѣнно не само по себѣ, а только какъ средство для удовлетворенія различныхъ желаній и, какъ средство, не можетъ быть названо послѣднею цѣлью человека. Большое значеніе придаетъ иногда также чести: люди, посвятившіе себя общественному служенію, ставятъ ее почти исключительною цѣлью своей жизни. Но къ чему относится честь? Она есть скорее состояніе существа, чѣмъ цѣль сама; она есть проявленіе уваженія и потому болѣе относится къ лицу, проявляющему ее, чѣмъ къ тому, которому она воздается; благо не должно быть нечто свойственное человеку, стремящемуся къ нему. Сверхъ того, чувство чести въ существѣ этого сводится съ чѣмъ то другимъ, что составляетъ конечную цѣль стремленія: къ чести стремятся потому, что предполагается, что она награда за добродѣтель, и честь воздается тому, въ комъ предполагаютъ добродѣтель; такимъ

* Возражая предшествовавшимъ взглядамъ на этотъ предметъ, Аристотель подтверждаетъ и въ такой же формѣ критикю, какъ и Платонъ.

образом добродетель ставится выше чести и, следовательно, честь не есть высшее благо. Критика всего этого благо доказывает, что они не могут назваться высшею, конечною целью человеческого бытия. Платонъ, занимавшийся вопросом о благо, пытался отграничить отъ прочихъ представлений: въ области понятий отъ искала высшаго понятию, а съ нимъ и высшей црью и назвалъ ее въ понятии благо. Но благо въ своемъ точнейшемъ опредѣленіи будетъ относиться къ различнымъ категоріямъ: благомъ можно назвать, напримеръ, предметъ изъ категоріи субстанціи — богъ, црль; можно назвать благомъ и такіе вещи, которыя относятся къ другимъ категоріямъ, напримеръ, благовременность, здоровье и т. п. А между тѣмъ, что относится къ различнымъ категоріямъ, то невозможно имѣть общаго понятию, следовательно, благо, какъ благо вообще, въ сущности не имѣетъ опредѣленнаго смысла. И само существованіе различныхъ наукъ о благо, напримеръ, о здоровьи человеческого, объ искусствѣ доказываетъ, что идея блага вовсе не объединяетъ всего того, что называется этимъ именемъ. Правда, Платонъ пытался отыскать всеобщую црль не опредѣленное благо, а высшее, отвлеченное понятию блага, но пусть такое понятию (а не одно названію) и действительно существуетъ, возможно ли оно служить руководителеннымъ началомъ въ практической дѣятельности, если не будетъ указывать, въ чемъ состоитъ благо въ отношеніи къ этой дѣятельности? Когда кто-либо хочетъ совершить что-либо въ опредѣленной практической дѣятельности, онъ не беретъ съ этого црлю за ищенье общаго понятию блага, а обращается къ опредѣленной специальной области и изучаетъ то, что считается благомъ въ этой области. И такъ, общее понятию блага,

по мнению Аристотеля, не разъясняется того, что оно должно развиваться.

Если внешне благо не состоит в чем-либо внешнем само-
му человеку (во внешнем удобстве земли или денег в ином,
как у Платона), то остается искать его внутри его самого, в его
внутренней жизни. Если для Аристотеля эта внутренняя жизнь раз-
лагается на возможность и энергию, деятельность или осуществле-
ние этой возможности, если, с другой стороны, совершенство, по
его метафизике, состоит в осуществлении возможности, в перехо-
де ее в действительность, следовательно, в деятельности, то совершен-
но понятно, что и благо, блаженство оно является искать только
в энергии, в деятельности. Какого же рода деятельность дает
это совершенное блаженство? — Ответить на этот вопрос опять сто-
ит у Аристотеля в связи с его метафизическими выводами. Философия
Аристотеля, как объективная теория, ставит целью
существование внутри самого существа, само понятие осуществ-
ления его целью; следовательно, и совершенного деятельности,
дающего счастье, блаженство человеку, с этой точки зрения воз-
на наивысшая деятельность, отвечающая его понятию, осуществ-
ляющая это понятие, как понятие человека. В природе есть много
и различных родов и видов существ низших и высших; но высшие
существа не спускаются отнимаются от низших, они сохраняют в
себе свойства низших, как тот субстрат, на котором дол-
жно развиваться и высшая деятельность. Поэтому специфиче-
скую черту, отличающую человека, нужно искать в той стро-
й его деятельности, которая он имеет в отношении сравнитель-
но с низшими существами. Душа человеческая прежде всего есть,
конечно, душа, питающая организм, т. е. производящая и регулиру-

ющая органические процессы; но в этом отношении она есть общая всему с миром растений и поэтому не есть та специфическая энергия, которую она должна осуществлять, как человек, а только субстрат этой энергии. Самым в душе нашей различается область восприятий и стремлений или чувствующая душа; но и эта сторона души, как общая человеку с миром растений, не есть его специфическая черта. Остаются еще одна сторона — разумная, которая выдвигает человека из ряда других существ, поэтому та деятельность, которая должна составлять блаженство человека, и есть его разумная деятельность. Но всякая деятельность может идти в различные направления и может быть более правильной и менее правильной, так и специфическая энергия человека — его разумная деятельность может принимать различные направления, между которыми различаются более правильные от менее правильных, т. е. соответствующих добродетели от несоответствующих ей. Ясно, что блаженство, как истинное благо, должно состоять не только в разумной деятельности, но в этой деятельности, на сколько соответствует она своей собственной добродетели, или, выражаясь иначе, существенный элемент блаженства есть специфически человеческая добродетель. Таким образом вся этика должна сосредоточиваться в уяснении понятия разумной деятельности и понятия о добродетели, соответственно которой должна развиваться эта деятельность.

Прежде чем мы попытаемся дать точное определение рассуждаемого Аристотелем идеала человеческой жизни, мы установимся на общем понятии этого идеала, чтобы указать, что в

несть, по Аристотелю, добродетель не составляет всего совершения, как это казалось бы по его определению блага, но что в нем находим и другие понятия. Мы видим, что Аристотель не признает высшим благом последнюю ступень человеческой жизни, высшего идеала в удовольствии или во внешних благах. Однако он не становится к этим благам в безусловно отрицательное отношение (в каком становились уники и до известной степени Платон и его школа), не признавая лишь значенія последнего, высшего блага, только не может находить, что они всетаки могут быть благами и даже вводить в идеаль высшего блага. Удовольствие, как удовольствие, хотя и не есть высшее благо, в то же время не есть и зло; при дурном поведении оно может стать злом, но при хорошем оно может быть и благом. Не составляя такого существенного элемента в таком идеале, как нравственная разумная деятельность — удовольствие есть всегда необходимый его элемент. Удовольствие не только не есть зло само по себе, но, как процесс естественный, нормальный, как нечто естественное принадлежит деятельности, оно есть необходимое заключение всякой деятельности, как бы внешне ее, завершающей правильное употребление сил. Отсюда понятно, что и правильно разумная деятельность, как деятельность нормальная, должна неминуемо сопровождаться чувством удовольствия. Удовольствие, не имея существенной цорны само по себе, получает цорну от того процесса, который оно заканчивает, а потому и различается специфически, сообразно различию заканчиваемых или процессов: иное удовольствие получает от физического наслаждения, иное — от разнообразных видов разумной деятельности; только цорна деятельности, только

узы и удовольствие, ее гарантирующие. Придавая также значение удовольствию, Аристотель однако не может этим сказать, что удовольствие, составляя немощный элемент всякой деятельности, должно быть мотивом, влекущим к совершению этой деятельности. Все движущее, так как оно по природе своей есть деятельное, предполагает деятельность, как составные, соответствующие его понятию. Если бы добродетельная деятельность и не сопровождалась удовольствием, то человек и в таком случае должен бы избирать ее, и в таком случае мы находим бы блаженство в этой деятельности. Все это доказывает, что удовольствие не есть мотив к совершению добродетельной деятельности, а представляет только немощную фактическую — хотя и не существенную — прибавку, дополняющую ее.

Что касается внешних благ, то Аристотель также не придает им существенного значения. Он утверждает, что деятельность, соответствующая идеалу, дает счастье человеку, в каких бы условиях она ни находилась, что какой бы превращности ни постигали его, он найдется достаточно твердо в том, что его деятельность соответствует идеалу и перенесет несчастье легче, чем другой, несообразующий своих поступков с добродетелью. Но в то же время Аристотель признает, что внешние блага представляют то средство, условия, которые дают возможность осуществлению самой добродетели. Здоровье, правильное устройство и красота, таланты, просвещение, условия воспитания, полное состояние — все это, с его точки зрения, такие средства, наличие которых

препятствием по нашему проявлению высшей деятельности человека, составляющей его счастье. Такъ, если къ добродетели отнесшей издростъ, то управление въ этой добродетели оказывается въ невозможныхъ для совершеннаго блага, а следовательно, для него невозможно была бы истиннаго рода деятельность, которая, какъ истинно человеческая деятельность, вводитъ въ понятие блаженства; точно также для раба, лишенаго свободы, невозможна некотораго рода деятельность, а следовательно, невозможно достижение идеала въ его высшей степени. Аристотель однако не думаетъ, чтобы лишение того или другаго изъ внешнихъ благъ составляло безусловное препятствіе къ достиженію идеала: передъ всякимъ поставленъ идеалъ, всякій можетъ руководствоваться имъ независимо отъ внешнихъ благъ, но степень достижения счастья и удовольствия получается при благоприятныхъ условіяхъ жизни полны, чѣмъ бѣе ихъ. Такимъ образомъ возможна раскрытіе разширокой деятельности, а следовательно, и блаженства требуетъ соответствующаго развитія внешнихъ благъ, какъ средства, при помощи котораго можно развивать эту деятельность.*

Итакъ, истинное счастье, а следовательно и благо человека состоитъ въ разумномъ управленіи деятельностью, соответствующенно ея добродетели или, короче говоря, въ добродетели, которая не только сопровождается удовольствіемъ и которая получаетъ во внешнихъ благахъ средства для своего развитія. Мы лишь не хотимъ

* Изъясняя Аристотеля на внешнихъ блага развивающія не бѣе противоречія: иногда отъ придаетъ имъ большее значеніе, иногда меньшее, но господствующее пониманіе этихъ благъ подводитъ къ изложенному нами.

эта разумная деятельность, специфически отличительная черта
 от других существ, в чем состоит вообротность, определяющая пре-
 делимое направление этой деятельности?

Специфическую принадлежность человека составляет разум-
 ность, но в его душе, как мы знаем, существуют и низшие способ-
 ности, которые ^{не относятся} относятся идеализированными от высшей способнос-
 ти разума. Правда, органические процессы (растительная или пита-
 ющая душа) не подлежат никакому контролю разумной деятель-
 ности человека; но область восприятий, стремлений (душа стремя-
 щаяся), хотя и общая человеку и животным, принадлежит
 не столько животным, сколько человеку, но сколько
 от нас имеет разум, которому принадлежит здесь господство.
 Но если допустить, что эта часть души причастна разуму, то
 необходимо признать два вида разумной деятельности: 1) чисто
 разумную деятельность, где мысль является сосредоточенной на
 самой себе и 2) деятельность соотносительную с разумом или интелли-
 гентностью, волею, управляемую разумом. Первую интелли-
 гентность мы назовем диалогической (интеллектуальной), вторую
 интеллигентностью или нравственной в собственном смысле. Утихо, ^{как}
 видно из самого названия (ἡθος-нрав, обычай), имеет в виду эту
 нравственную сторону, т. е. область этическую. В чем же состоит
 та вообротность, которой обладает отличительная этическая деятель-
 ность? — Вообротность есть одно из определенных внутренних качеств
 самого человека, а потому, желая уяснить себе это понятие,
 необходимо прежде всего указать на какой группе психических явлений
 она может быть отнесена. Психические явления делятся на
 явлений рода: 1) способности, 2) состояния, 3) испытываемые человеком

Величие того, что он имеет в чем-нибудь способность и опре-
деленное направление способности. Качеством же нас есть существо,
способное любить, гнаться и переживать другие состояния в силу то-
 го, что качество способно в каких бы то ни было условиях откликать-
 ся определенными чувствами - гнева, любви и т.п. Но способность
 может проявляться в определенных состояниях, таковы чув-
 ства гнева, любви, страха, жалости - как являющиеся в опре-
 деленный момент состояния, которые могут быть, конечно, только
 у существа, обладающего от природы способностью гнаться, любить,
 бояться и пр. Так различаются способность и состояние. Но кресты
 нам нужно различать еще направление способности. Способность гн-
 ваться, бояться и т.п. может проявляться у различных людей раз-
 личными образами: один может реагировать быстро, от одного ка-
 кого-либо неприятного слова, другой же тогда, когда выслушает сна-
 чу неприятностей, один преимущественно гневается на неприятно-
 сти, касающиеся его собственного лица, другой скорее реагирует
 на какое-либо общее дело. В человеке, следовательно, кро-
 мة возможности или способности, существует наклонность ид-
ветившим образом реагировать на определенные состояния. Это
 и есть то, что мы назвали определенным направлением способ-
ности. Это не есть просто способность производить ответный реак-
 ции, а способность ответным определенным образом откликать
 на определенным возбуждением, способность этого лица испытывать со-
 стояние под определенными, строго определенными условиями, под кото-
 рыми другим не испытывает их.

Итак наше понятие индивидуальности вполне может отнестись
 к одной из названных категорий психических явлений. Впервые
 История философии

не можешь быть способностью, потому что способность есть нечто природ-
венное, а никак не отклоняющаяся ко всему, а добродетельным или пороки-
м люди не бывают эти природы; в толпу же одни бывают добродетель-
ными, другие — порочными. Добродетель не может быть и состоянием: не
льзя указать на определенное состояние и сказать, что это состояние
добродетельно, другое же — недобродетельно, и за состояние просто как за со-
стояние мы никогда не порицаем и не одобряем, добродетель же всегда
одобрительна, тогда как порок недобрительен. Если же мы порицаем
или одобряем нечто или какое-либо др. чувство, то не за самим состоянием,
как суждение, а за тем, что оно законно или же незаконно в данном слу-
чае. Мы поэтому отнюдь и такое состояние, напр. гнев, иногда одобряем, ино-
гда порицаем; очень часто гнев недобрительен, но иногда он, выражая
благородное негодование против безнечного, напр., поступка является
чувством вполне законным и одобряемым. Кроме того со-
стояние есть частное проявление известной способности, добродетель
же есть нечто более общее; она не ограничивается отдельными част-
ными случаями (напр. обвиняя поступок мы не называем человека доб-
родетельным или порочным) а касается чего-то более общего. Оста-
ется предположить, что добродетель отклоняется к толпе, что мы
нашли определенным направлением способности, по которому
наша способность реализует так или иначе на известном со-
стоянии. Но если мы определим добродетель, как определенное направ-
ление человеческой воли, то это определение добродетели указывает толь-
ко общий, а не специфический ей признак: такое же определение мы дадим
и пороку, он также будет не частным суждением, а определенным
направлением психической жизни. Второго вопроса: какое же определен-
ное направление человеческой воли есть преимущественно лучшее, состав-

ляющее счастье человеку? Аристотель, не имея ни в философии ни в науке никакого определенного идеала, как идеал нравственной жизни не из общего понятия о благе, а из фактически данных человеческой жизни, стремившийся создать человеческий идеал, не в сфере ни только определенном направлении воли, называемого добродетелью. Не будучи в состоянии дать строго научного определения предмету, он становится на эмпирическую точку зрения. Он замечает, что в той сфере человеческой деятельности, которая характеризуется понятием добра и зла можно так же, как и в других сферах волеизъявления избыток и недостаток. Он знает, что эти крайности, как нарушение чувства меры, издавна развитого среди греческого народа, одинаково возбуждают неодобрение; он знает, что естественное понимание чувства меры, влияющее в значительной степени на нравственный идеал греков, способствует счастью человека. И вот эти соображения приводят его к мысли, что и добродетель есть соблюдение меры, есть средний путь между крайними направлениями воли в разнообразных частных отправлениях этой воли. Мыслию, что на такой эмпирической точке зрения не могло быть и речи о строгом единстве добродетели, о таком понятии ее, к которому выводились бы все частные добродетели по какому-нибудь содержанию. Мысль эта, на которой развилась добродетель и порок, по Аристотелю, представляла собою страстную естественную, разнообразную по своему внутреннему характеру; с другой стороны, то общее, к которому он выводил это разнообразие, было бы лишь формальным понятием меры, неглажевавшим тех различий, которые существовали между разнообразными страстными сферами. Каким же образом при таких воззрениях могло сохраниться

то единство добродетели, на котором настаивала Сократ и Платон? Единство добродетели в учении Сократа обуславливалось понятием о добродетели, как знании, употреблении, что исключительно знание может определять нравственную жизнь человека. Стоя на бытие эмпирической точке зрения, Аристотель считал, что знание часто оказывается бессильным влиять на человеческую волю, что при этом знание всегда касается общего, тогда как в частном случае случать оно имеет отношение к частным поступкам, но это общее, при чем всегда оказывается возможна ошибка, что, наконец, очень трудно подвести под общую норму все частные случаи. Поэтому мы сталкиваемся с тем таким определением добродетели и смотрим на нее, как на направление воли. Но существенную черту доброту этого направления ему не удается определить; и вместо этого мы имеем тогда как мы рассуждаем о добродетели, имеем в виду различные стороны деятельности души человеческой. Имеем мы ряд частных добродетелей, который поразительно отсутствует как то либо определенное принципа, который давал бы возможность объяснить далее то, почему этот ряд имеет в том, а не в другом порядке, почему частные добродетели больше или меньше, а не больше или меньше. Но всем перечню эмпирически найденных добродетелей в отношении к какой добродетели проводится только одна общая идея, одно общее или определение, которая лишь характеризуется, как середина между двумя противоположными крайностями; но это определение, как чисто формальное, не дает понятия внутреннему смысле, или употреблению, тогда как же, как и имеет характерный или нет. Этот факт всегда приводился в заключение целого ряда Аристотелевой этики. Не раз высказывались или похвали

по крайней мере уяснить основание порядка этой нейтральной толпы добродетелей, понять его, как стройную систему, указать три принципа, который руководились в ней перенять. Предполагая единство этого принципа, руководимые тем же соображениями, что и Аристотель, определили принцип в перечень добродетелей было бы совершенно несогласно с классификацией стремлений Аристотеля, так резко выразившимися в создании логики и во многом другим его произведениям. Но попытки эти уяснить себе перечень добродетелей в Аристотелевой этике кь определенным результатам до сих пор не привели и вопрос о существовании определенного принципа в указанном перечне остается открытым.

Перечень добродетелей открывается учением о мужестве; за ним следует учение о самообладании (таким образом в начале добродетелей Платона стоят на первом месте, но за ними следует отступление); за самообладанием идет щедрость, великодушие, великодушие; правильное честолюбие, кротость; за нею следует добродетель, касающаяся достоинства и чести в отношении к другим и которую можно назвать тактом; за тем следует добродетель, запрещающая возмущать и отрицать свои похвальные свойства перед другими; за тем добродетель, которая касается внешнего поведения человека, требует отступки крайностей важее в во играх и искусствах; ряд добродетелей оканчивается Платоновой добродетелью — справедливостью. Внешней добродетелью Платона — мудрости в перечне не находится, так как она отнесена Аристотелем к добродетельным взаимоотношениям, а не к личным. Все существенное, сказанное Аристотелем о качеств добродетели сводится к тому, что каждая из них представляет среднюю степень между крайностями; мужество есть

середина между трусостью и бесшумной дерзостью; самовладание —
 середина между разнузданностью в области удовольствия и безстра-
 стью (т. е. полным отсутствием оценок) к удовольствию);
 щедрость — середина между расточительностью и скупостью; великоду-
 шие есть внешняя черта щедрости, вступая только для людей с боль-
 шим состоянием, она состоит в том, что человек оказывается
 способным на огромные издержки, которые он совершает во время, в
 то же время и при том же самом образе, что не выказывает ни
 безразличной траты, с одной стороны, ни скупости, с другой;
 крепость может быть определена, как середина между гневливостью
 и неспособностью к гнову тая, где он задерживается; та же самая линия
 проводится и во всем остальном перечне. Уверенная такая строго
 формальная определение добродетелей, Аристотель сам понимает,
 что это определение не только не указывает на характерные черты
 добродетели по самому ее содержанию, но и, как чисто формальное
 определение, оказывается недостаточно точным: середина, посто-
 ленная нормой, оказывается не математической серединой, не такой
 серединой, как например в между 10 и 2 (так как $\frac{1}{2}$ на столько же
 единицу больше 2, на сколько меньше 10). Аристотель понимает, что
 философия или добродетели часто стоят ближе к одной крайности,
 чем к другой (так, например, мужество не столько противополо-
 жено безразличной отваге, сколько трусости, самовладание же на-
 оборот, стоит ближе к недостатку ее, чем к избытку). Он понимает,
 что, определяя добродетель, как середину между двумя крайностями,
 он не указывает тем, как человек должен поступить в извест-
 ном данном случае, между тем как в каждом данном случае,
 с одной стороны, свойства самого человека, с другой — условия, побуждающие

къ тому или другому поступку, способны вліять на перемѣненіе
средины изъ одного пункта въ другой: какъ сама природная наклонность
людей могутъ способствовать тому, что какавій сообразно съ своимъ естес-
веннымъ склонностямъ, характеромъ бреть считать срединой нѣсколько иное, ~~или~~
другой, такъ и перемѣна условій, въ которыхъ представленъ данный характеръ,
можетъ соотвѣствовать перемѣненію средины въ другой пунктъ. И такъ, по при-
нанію кааго Аристотеля, претягивае къ точному опредѣленію средины не
леать, какъ въ самомъ предметѣ /т. е. въ самомъ добродѣтельномъ/ такъ и въ са-
момъ чловѣкѣ и ея крайнихъ условіяхъ, въодствіе чего она является
вполнѣ неопредѣленной. Преледъ чомъ перейти въ разясненію попытки
Аристотеля воснаинить этотъ недостатокъ укажемъ еще на нѣкто-
рой сторонѣ его ученія о добродѣтели.

Кромѣ добродѣтели въ собственномъ смыслѣ, Аристотель
отличаетъ еще такіа направленія чловѣческой воли, которыа зави-
сятъ отъ ея твердости или слабости, а не отъ принциповъ, которыми
она руководствуется. Сюда относятъ Аристотель цѣлоречность или въ-
дранность и нецѣлоречность или недовѣрчанность. Ковдерчанность
имеетъ очевидно бльшую связь съ самообладаніемъ, но между ними все
таки существуетъ различіе: въ то время, какъ чловѣкъ, имѣющій само-
обладаніе, можетъ быть наванъ чловѣкомъ, у котораго воля еверлеива-
етъ чувствленность, которой, еявдуя прямо противоположному принци-
пу, во имя чнаго принципа воспитываетъ свою волю, въдерчаннѣе ^{нее} не-
довѣрчаннѣе оказывается чловѣкъ, удовлетворяющій или недовольствующій
нравственнымъ требованіямъ не въодствіе еявствованія или отсут-
ствія руководящаго принципа, а въодствіе твердости или слабости
воли; недовѣрчаннѣе горно знаетъ, что нехорошо быть недовѣрчаннѣе,
однако онъ не руководствуется этимъ принципомъ, въодствіе слабости

всем, неспособной считать этот принцип практической нормой своей деятельности.

Особенное внимание обращает Аристотель на свою последнюю добродетель — справедливость. Он понимает ее в двух неодинаковых смыслах: с одной стороны, он считает возможным подвести под это понятие все действия, определяющие отношение человека к другим людям и в этом смысле он уравнивает ее всецелой добродетели или вообще понятию „закона“, с другой стороны, он понимает ее более частным образом, как частную добродетель, которую в виду установившего соответствия между внутренними и внешними благами, и вообще отношения к внутренним благам. Понимаемая в этом смысле справедливость распадается на два вида: с одной стороны, это — добродетель распределяющая, помогающая в виду распределения внутренних благ, социальное взаимодействие людей, помогающая на них право, с другой стороны, — это добродетель возмещающая, которая служит за нарушение произведенного распределения и имеет в виду частное возмещение за ущерб, нанесенный человеку, частное отношение кутим и моров. Что касается распределяющей справедливости, то Аристотель утверждает, что обладание внутренними благами должно отводить возмещение человеку. Но так как внутренние достоинства человека не соотносятся непосредственно с внешними благами, то справедливость здесь является в смысле соответствия между внутренними и внешними благами — с одной стороны, и распределяющими внутренними и внешними благами — с другой; насколько субъект а выше по достоинству субъекта в, на столько же внешние блага субъекта а должны преобладать над внешними благами субъекта в.

Здесь соотношение, которое имеет в виду справедливость, становится геометрической пропорцией. Второй вид справедливости — возмущающей — отличается по форме от первого: она проявляется преимущественно в уравнении тех благ, которые составляют предмет обычного обмена на части в возмущении ущерба. Но здесь соотношение выражается не в геометрической пропорции, а в арифметической, так как здесь не имеется в виду различия между расстояниями или, а обращает внимание лишь на трату, которая и величина блага возмущена в той же степени. Впрочем, и это имеет равенство, полюбившему, возмущает у Аристотеля равнообразные ограничения.

Уяснив себе в общих чертах основные положения Аристотелевой этики, мы видим, что это учение возмещает своим основным принципом точнее понятие счастья, из которого выводим различные этические теории и школы: Демокрита, Сократа, Аристиппа, Антисфена и Эпикура. Не смотря на общность основного принципа, этика Аристотеля не отличается такими субъективными характеристиками, как эти школы: имея в виду счастье, блаженство человека, Аристотель понимает под этим понятие, обусловливаемую это блаженство, не действительность, определяющуюся внутренними предразположениями, склонностями и как душа / как это мы видим у Аристиппа и Антисфена; а общий тип человеческой действительности, общий родовая черта, индивидуализация человека из рода Эпикура и Эпикура. Однако уже тот факт, что во главе этического учения поставлена мысль об эвдемонии — блаженстве, как внутренней удовлетворенности человека, что оно прямо поставлено принципом действительности, — уже этот факт ставит этику Аристотеля ниже этики Платона. В другой стороне, главный недостаток этики Аристотеля состоит

Въ томъ, что весь родъ нравственной дѣятельности не только не вы-
дѣлѣнъ изъ одного принципа, но и остатокъ не математизированны-
ми; Этика сохраняетъ эмпирическій характеръ: является родъ добродѣ-
телей, въ основаніи которыхъ лежатъ принципы, имѣющіи чистую фор-
мальный характеръ и поэтому не сводящихся къ внутреннимъ обра-
замъ этого рода добродѣтелей. Да и съ чисто формальной точки зрѣнія
этотъ принципъ имѣетъ существенный недостатокъ: опредѣляемая имъ
добродѣтель, какъ средина между двумя крайностями, не представляется
математической серединой, строго единичнымъ пунктомъ, а захватываетъ
цѣлое опредѣленное пространство, на протяженіи котораго возможно
приближеніе ея то къ одной крайности, то къ другой. Это отсутствіе стро-
гой опредѣленности понятія, эта возмозность уклоновъ то въ ту, то въ
другую сторону ведетъ къ ослабленію той рѣшительной противоположности,
въ которую вообще сознаніе ставитъ пороки и добродѣтели, такъ что исчеза-
етъ рѣзкая грань между первыми и послѣдней.

Математическая дѣятельность, обнимающая собою и низшую
сторону человеческой природы — область стремленій, на сколько она находитъ
ся подъ контролемъ разума, существуетъ и неслучайно разумная
дѣятельность /диано-тическая/ эта дѣятельность влечена имѣть и
свои особыя добродѣтели. Такъ какъ разумъ отнимаетъ человека отъ
всѣхъ другихъ существъ, то въ соответственныхъ сферахъ разумная дѣятельность,
очевидно, составляетъ особую принадлежность рода человеческого; она со-
ставляетъ его высшую дѣятельность, а поэтому въсь курсъ идетъ
и самымъ высшимъ, востойчивѣйшимъ человекомъ добродѣтелей. Этой своей
дѣятельностью человекъ не только отнимается отъ низшихъ существъ,
но какъ въ приближается ближе къ высшему дѣіію — Божеству. Божес-
тво или первоначало есть чистая форма, чистый умъ и, слѣдова-

тельно, не имеет другой деятельности, кроме чистой мысли. Это разумная деятельность, будучи единственно деятельностью божества, не может быть единственно деятельностью человека и не может достигать в нем всей своей высоты, так как она имеет форму на низшей ступени деятельности: посвящая себя исключительно предметной деятельности человек не в состоянии — это выше его природы, это дело божества. Но есть нечто разумная деятельность и неслышима для человека во всей полноте и исключительности, но всетаки существование ее и возможность ее в нем доказывают, что человек, по Аристотелю, имеет нечто общее с божеством, что он имеет возможность приближаться к этому божеству. На это необходимо указать в виду того, что этику Аристотеля порицали за то, что она разорвала связь между религией и этикой, что ее вышаташили нравственной деятельностью в его этику не существовать мотивов религиозного свойства, не существовать того тесного отношения между человеком и божеством, которое признавалось древними философскими системами за исключительное направление этических начал. Однако обвинять Аристотеля за безцеловную антирелигиозность его этики едва ли справедливо. Аристотель, внимательно, не скажу личного отношения между божеством и человеком, и так или иначе вытекает из самого представления его о божестве, как чистой мысли, не имеющей проявления воли и чувства, не вторгающейся непосредственно в жизнь частных мировых предметов. Вся роль божества во мировом порядке, по Аристотелю, ограничивается тем, что, будучи внешне погруженным в себя самое, оно, не выходя из себя самого, будучи вне в вещество, как бы спускает форму, как бы зародыши жизни. Но как чистая форма, как чистая ответственность, божество Аристотеля не перестает быть тем идеалом, к которому вполне стремится

все конечное, поэтому оно носит в себе, как зародок, как эмбрион, как ядро, как идеал, но как идеал, не выходящий из себя в нем во всеобщей действительности, а только приближающийся к ней. Вот почему такая Аристотель не вполне чужда религиозного элемента; почему на названии Аристотеля деятельность разумной деятельности божеподобной, на названии ее богоподобием нем не смотрят только как на пустую форму, а нужно проникать в нее внутреннюю сущность. Стремясь приблизиться к божееству, подразумевают, чтобы достигнуть высшего блаженства, человек не в состоянии осуществить этот идеал вполне, как он представляется человеку в чистой мысли, потому что человек не есть чистая форма, а полная сущность. Форма и чистая мысль деятельности есть нечто невыполнимое, ^{хотя} в чистом смысле могут возвышаться только высоко одаренные люди, ближе отходя на себя божеподобную природу. Однако чисто разумная деятельность, а следовательно, и богоуподобление все же, хотя и частично только, возможна и Бог остается идеалом чистым.

Поэтому там, как в определении человеческой души можно различать нормальное направление это ненормальное и только нормальное направление души есть воображение, ненормальное же — порою только так же и умственная деятельность допускает и нормальное и ненормальное развитие; и в области умственной можно отличать известное направление, как воображение. Однако в этой области воображение не определяется, как середина между двумя крайностями. Вообще самое учение об умственной или диано-этической деятельности развивается подробно в этике Аристотеля: описание умственной деятельности соображается, так сказать, случайным образом в его эти-

кь, и Аристотель устанавливается на немъ лишь потому, что это
 необходимо для разъясненія этической добродетели. Умственная дѣя-
 тельность дѣяка: она есть или дѣятельность чистаго знанія, или
 же руководящая практическую дѣятельность, дѣятельности воли.
 Возможно думать, что въ первомъ случаѣ мы имѣемъ покойное со-
 стоянiе, а не живую дѣятельность: и совершенно чистое по-
 знанiе немнѣе дѣятельно, чѣмъ дѣятельность практическая,
 а потому нѣтъ никакого противорѣчiя, ставя совершенство чело-
 вѣка въ его энергiи, въ то же время внешнимъ моментомъ бла-
 гочестiя считать чистое познанiе. Различивъ умственную дѣя-
 тельность на чисто теоретическую и практическую, Аристотель
 даетъ намъ не въ соответствующиxъ добродетели, а въ сѣвѣхъ нѣтъ:
науку, умъ, мудрость, искусство и благоразумiе. Изъ нихъ наука,
 умъ, мудрость, очевидно, относится къ теоретической сторонѣ у-
 мственной дѣятельности, благоразумiе же и искусство относятся от-
 личая практическую сторону умственной дѣятельности.
 Все познаваемое, все существующее можно дѣлится на два вида: на
 область неизмѣннаго и на область измѣннаго, того, что под-
 личаетъ случайности и опредѣленiю воли. Въ первой области отно-
 сятся (умственно) добродетели теоретической стороны умствен-
 ной дѣятельности. На сколько все неизмѣнное опредѣляется своею при-
 родою и внешнимъ законамъ бытiя, на столько и познанiе его можетъ
 быть только результатомъ вывода изъ внешнихъ принциповъ. Такое
 знанiе есть знанiе, получаемое при помощи эмпирическихъ дедукцiй.
Наука есть именно это знанiе, есть область вывода изъ внешнихъ прин-
 циповъ, область того, что можетъ быть выведено изъ этихъ прин-
 циповъ и что такъ же неизмѣнно, какъ неизмѣненъ и тотъ внешний прин-

ципи, из которых оно выводится. Но выводъ предполагаетъ существование
 первоначальныхъ истинъ, изъ которыхъ они выводятся. Висшимъ предпола-
 гаетъ несомнѣныя посылки, не подлежащія доказательству, ибо иначе дока-
 зательство шло бы въ бесконечность. А именно, следовательно, существуютъ
 познаваемые чрезъ непосредственное созерцаніе истины (и тутъ въ томъ
 указывается индукція), въ которыхъ высшею ступенью возводились всея
 другія истины. Вспособности созерцать эти принципы есть цель вто-
 рая добродетель познавательной дѣятельности въ ея чисто теоре-
 тическомъ направленіи. Соединеніе, съ одной стороны, принциповъ, съ дру-
 гой — выводимыхъ изъ нихъ истинъ, соединеніе созерцательной дѣятель-
 ности съ дѣятельностію выводящей, можно обнимать всю область
 точно познаваемого бытія. Въ этой области не все имеетъ одинаковое
 значеніе: въ ней существуютъ истины, имющія общее мировое зна-
 ченіе, касающіяся послѣднихъ причинъ всякаго бытія; эти истины
 входятъ въ область того, что Аристотель называетъ теологіей и что
 мы называемъ метафизикой. Достигненіе этого высшаго знанія и
 составляетъ третью добродетель чисто теоретической дѣятель-
 ности — мудрость. Кроме неизмѣннаго бытія существуетъ бытіе,
 подлежащее измененію и, следовательно, подлежащее опредѣленію
 воли. Познавать это бытіе и составляетъ задачу практической сто-
 роны умственной дѣятельности: такъ какъ эта область есть об-
 ласть неизмѣняющагося и такъ какъ здесь возможно вліяніе на нее
 со стороны человека, то познаваемые здесь истины могутъ и долж-
 ны имѣть руководящее значеніе для воли человека. Эта область
 знанія въ свою очередь распадается на два вида: съ одной стороны, об-
 ращенная во все соответственнo интересамъ и воли человека,
 она можетъ обнимать истины, руководящія дѣятельности человека,

направленную на вышшее бытие, состоящую во вышней продуктивности, область искусств — четвертую добродетель понавательной деятельности; с другой стороны, касаясь отношений и состояний человеческой воли в том же смысле, когда они подвержены определению нравственно сурово и сурово, когда они, следовательно, относятся к той сфере, к которой приложимо понятие добродетели и порока, эта область знаний имеет руководство для воли к созданию добродетели этической, — такова пятая добродетель понавательной деятельности — благоразумие. Все, что изложил Аристотель в своей этике относительно этих умственных добродетелей, имеет целью разъяснение этой последней стороны — понавательной деятельности, которая, очевидно, только сопрягается с добродетелью этической и не могла быть, конечно, иначе определена, как усовершенствованием понятия об умственной добродетели вообще и разделением ее на виды, что только и может указать этому благоразумию надлежащее место в области души человеческой. Учение об этической добродетели, как мы знаем, не достигает своей цели. Мы уже указали, что понятие о средине не только есть лишь формальное понятие, но и понимаемое, как формальное определение добродетели, оно недостаточно для отличия добродетельного от порока, так как, по собственному приращению Аристотеля, добродетель не лежит в средине пункта, а в ином смысле она является ближе к одному пункту, в другом — к другому. Таким образом все учение о добродетели в конце концов сводится к тому, что она лежит где-то между двумя крайностями, что определение этого неопределенного пункта является различным по отношению к раз-

ными добродетельными и разнородными случаями и, следовательно, предполагает известный критерий, руководствуясь которым, человек или бы вообще способен определить норму соответствующую своему типу крайности. Но условие добродетельной жизни, которое является этим критерием, которое указывает истинный срединный путь в каждом данном случае, есть, с точки зрения Аристотеля, благоразумие: благоразумие ставит перед нами тот общий норму, который вся душа должна соблюдать, чтобы достигнуть счастья, блаженства; благоразумие же должно выделить частные случаи под эти нормы, указывая, как должно поступить в определенном частном случае, чтобы этот поступок отвечал общему направлению.

И так, несмотря на то, что Аристотель помещает в сократовых признающих знание высших принципов нравственности, несмотря на то, что он центром для нравственной жизни ставит волю, он в конце концов выдвигает место почва и цельную деятельность — благоразумие, составляющее высшее руководство для человеческой воли. Аристотель не отрицает существование этого противоречия: он пытается подчас уловить значение этого благоразумия, пытается утверждать, что в конце концов это определенное направление воли и ее приобретение зависит от того факта, что воля склоняется на ту или другую сторону. Но в таком случае является вопрос: в каком же смысле добродетель может быть названа непроизвольной, как это утверждает Аристотель? — Ясно, что, не признавая ее произвольной, нельзя предполагать, что в воле некие существуют такие качества, которые направ-

ляют ее в ту или другую сторону. Если сказать, что краски представляют собой сафьяны, которые не имеют еще решающего значения, дальнейшим принадлежат воли, то является вопрос: под какими условиями образуется характер, от которого зависит то или другое направление деятельности человека? Увиденно является дилемма: или положить всю силу в природоуказательных сафьянах и тогда вобранные вродена (то Aristotle отрицает), или же в указательных благородных видных тех миссий, которые при неопределенности воли склоняются ее в таких случаях на ту или другую сторону и таким образом дают возможность постепенного образования воли. Этот вопрос не разрешается Aristotleемъ посланциемъ в ту или другую сторону и противоречие остается неустраненнымъ.

Исходя из таких значительных противоречий, на деле прилический характер, который проникает всю этику Aristotleа и миссия ее строгой систематичности, этика Aristotleа составляет одно из самых крупных явлений древнего мира. Она отличается обилием психологического материала, она свидетельствует о многостороннем изучении явлений нравственной жизни, о необыкновенной способности наблюдать и анализировать эти явления. Но особыми достоинствами отличается, очевидно, ее свободной обработкой Aristotleемъ, вошедшей в его этику трактатъ о дружбе. Заканчивая свое разсуждение этой этикой, такъ и познавательной вобранные вродена, Aristotle устанавливается на понятии дружбы, какъ на томъ явлении, которое наиболее отъмечает осмысленность нравственного характера.

Что требует справедливости в отношении к слову дружбы в дружбу, то достигается самым непосредственным образом в явлениях

друзей. Человечья есть единственное общественное, развивающееся в са-
 м с дружиной людей, и потому дружба есть явление само-естествен-
 ное. Дружба имеет значение не в прокторе только естественной.
 Дружба нужна во всех положениях человека. Она нужна в юности,
 ибо самая дружба есть одно из тех благ, которые возвышают бла-
 жество человека; она нужна в старости и потому, ~~видя~~, что в дру-
 жбу открываются возможности управленческие в добродетели и приим-
 нять ее. Не менее нужна дружба и в несчастии, ибо она дает возмож-
 ность облегчить горе через разделение его с друзьями. Дружба нужна
 во всех возрастах: в молодости она укрепляет отъ преступ-
 ков, в старости она нужна для помощи и утешения; в юности имуще-
 ства она восстанавливает случаи для практического обнаружения добро-
 детели. Дружба понимается Аристотелем в более широком см-
 сль, чем в наше время: в ней относятся ~~к~~ ^к равнообразны
 виды связи, которая соединяет людей в одну группу, так что дру-
 жа в собственном смысле в точки зрения Аристотеля составля-
 етъ наиболее сильное, наиболее интенсивное проявление более ши-
 рого чувства. Употребляемое в таком широком смысле, это
 чувство ^{объ} ~~имеет~~ ^{отношения} и государя к поданным, и учителя к
 ученику, и отца к детям, и политическим единоличникам, - далее
 в простой благожелательности человека к человеку уже красне-
 ла начало. Для Аристотеля все эти оттолки только градации, раз-
 личия, а не дружба в собственном смысле, для чего требуется не толь-
 ко взаимное благорасположение, но и некоторое равенство обществен-
 ных интересов и образования. Дружба, как фактически существу-
 ющая, может быть сведена к трем видам дружбы, согласно

трихъ бывають привлекательнаго, которыми бываетъ или полезное, или приятное, или доброе. Въ дружбѣ, основанной на полезномъ, люди другъ другу лишь ради пользы, которую могутъ извлечь изъ своей связи; точно также и въ дружбѣ, основанной на приятномъ, цѣль ихъ лишь то удовольствие, которое они доставляютъ другъ другу; третій видъ дружбы людей основанъ на любви къ доброму и, следовательно, возмощаетъ между добрыми. Изъ этихъ видовъ дружбы два первыхъ быва скоротечными и болѣе низкаго достоинства, чѣмъ послѣдній, такъ какъ они основаны на случайномъ: какъ только оканчивается возмощенность или радость другъ друга пользой или удовольствием, прекращается и дружба. Самый прочный видъ дружбы есть дружба, основанная на интересахъ блага, ибо добродѣтели наиболее устойчива; кромѣ того дружба, основанная на стремленіи къ добру, заключаетъ въ себя уже и удовольствие, и пользу, потому что добро приятно добромъ, и общеніе съ добрыми составляетъ средство къ наибольшему осуществленію добродѣтели.

Аристотель рассматриваетъ множество частныхъ сторонъ и вопросовъ, касающихся дружбы, часто вдаваясь въ скрупулезныя объясненія, но всею обнаруживая глубокое пониманіе чести и нравственную настроенность, отличающую его писаніе дружбы отъ иныхъ самыхъ привлекательныхъ отрывковъ его Этими.

