

Независимость христианского учения о нравственности от этики античных философов. Часть II

Иван Яковлевич Чаленко

История античной философской этики, в ее отношении к христианскому учению о нравственности

В связи с религиозно-метафизическими основоположениями христианского учения, с одной стороны, и учения греческих и римских философов, с другой

“Ἀλλως τις περὶ ἀληθείας λέγει, ἄλλως
ἢ ἀληθεία ἑαυτὴν ἐρμηνυεῖ, ἕτερον οὐτοχασμός
ἀληθείας ἕτερον ἢ ἀληθεία ἄλλο ὁμοίως ἄλλο
αὐτο τό ὄν”

Clem. Alex., Strom. I, 7. 38

Введение

§ 1. Два основных морально-психологических типа

§ 2. Морально-психологический тип христианина

Введение § 1. Два основных морально-психологических типа

В сфере нравственности, в широком смысле этого слова, можно, конечно, наблюдать большое разнообразие психологических типов, в зависимости от разнообразия темпераментов данных лиц, их общего мирозерцания, внешних условий жизни и т. п. Но, при решении интересующего нас вопроса – об отношении христианского учения о нравственности к этике античных философов, мы должны устранить все более или менее несущественное, наносное и случайное, а остановиться на наиболее коренных и устойчивых признаках типа античного философа-моралиста, с одной стороны, и христианина, с другой – на таких признаках, устойчивость которых измеряется не годами, а целыми веками. Лишь в таком случае наши выводы по вопросу о зависимости или независимости христианской морали от морали античных философов в известной степени могут претендовать на характер необходимости и категоричности. С другой стороны,

устранив из психики античного философа-моралиста несущественные и случайные моменты и определив в ней те устойчивые черты, которые передавались из поколения к поколению – мы получим некоторое право смотреть на античных философов-моралистов, как на представителей, вообще, морально-психологического типа античного человека, и наши выводы, по вопросу о независимости христианской морали от морали античных философов, могут получить несколько более широкое значение, чем какое непосредственно вытекает из специальной задачи нашего исследования. Эти выводы могут быть с известной, конечно, осторожностью распространены на мораль дохристианского античного человечества, вообще, или, по крайней мере, известной его части, поскольку наиболее коренными и наиболее устойчивыми чертами психики известного лица или целой группы лиц, чертами, к тому же преемственно передающимися из поколения к поколению – чаще всего являются те именно свойства в характере этих лиц, которые совпадают с основными чертами национальной психики того народа, к которому данное лицо принадлежит, или же, по крайней мере, с характерными чертами той или иной его части, той или иной общественной и сословной его группы.

Все разнообразие психологических моральных типов, по нашему мнению, может быть сведено к двум основным, настолько коренным образом различающимся между собой, что между ними нет непосредственного психологического перехода, вследствие чего изменение одного из них в другой, противоположный ему, предполагает не простую эволюцию, а коренной переворот во всей душевной структуре данного лица или общества. Эти два основных морально-психологических типа мы, может быть не совсем точно, обозначим терминами: тип рассудочно-интеллектуальный и тип сердечно-волевой, в зависимости от того, какая из основных душевных способностей человека играет роль доминирующего фактора, определяющего характер стремлений и настроений известного лица, в его отношениях к самому себе, другим людям и ко всему миру, а также соответствующий характер его внешнего поведения. В

рассудочно-интеллектуальном типе таким доминирующим фактором является рассудок человека, с его логическими формами мышления, или же, по терминологии Канта, наш теоретический разум, а по терминологии великого психолога-моралиста Достоевского (в «Идиоте»), ум – не главный. В основе же всех стремлений второго из отмеченных нами морально-психологических типов, в его отношении к самому себе и к внешним вещам и людям – лежат преимущественно потребности и запросы человеческого сердца и человеческой воли, т. е. следуя терминологии Канта – постулаты нашего практического разума, или же, по Достоевскому – запросы нашего главного ума. По существу, в этом своем подразделении морально-психологических типов мы следуем тому же разграничению, какое им дает в своих романах Достоевский, исходящий в данном случае из основ христианского мирозерцания, христианского понимания и христианской оценки характерных черт моральной природы человека¹.

Каковы существенно-характерные черты того и другого из отмеченных нами морально-психологических типов, в их последовательном и, так сказать, нормальном, естественном развитии? К какому из этих морально-психологических типов мы должны отнести, с одной стороны, тип античного философа-моралиста и, с другой стороны, тип истинного христианина, каким он рисуется перед нами по учению Нового Завета: однородные ли это типы, или же это те два, коренным образом расходящиеся между собой типа, о которых мы только что упомянули? Если типы античного философа-моралиста и христианина не могут быть отнесены к одной какой-нибудь из двух отмеченных нами выше категорий, и если, таким образом, между ними существует коренное, принципиальное различие, то в каком направлении шло историческое развитие первого из этих типов: в направлении ли сближения с типом христианина, или же в направлении обратном? Вот те три основных вопроса, решение которых входит в задачу нашего дальнейшего исследования.

Коренное психологическое отличие рассудочно-интеллектуального морального типа от сердечно-волевого

закljučается, прежде всего, в преобладании в нем элемента пассивности, или косности над элементом активности (независимо от самого содержания нравственных идеалов). В то время как человек сердечно-волевого типа живо ощущает и соответствующим образом реагирует на явления внешнего мира или собственных душевных переживаний – рассудочно-интеллектуальный тип относится и к самому себе и к внешнему миру более или менее бесстрастно, преимущественно, как к объекту познания наличной действительности, а не как объекту, подлежащему в той или иной мере творческому воздействию и изменению со стороны данного субъекта, соответственно запросам его сердца и его свободной воли. Другими словами, рассудочно-интеллектуальный тип противоположность сердечно-волевому, является, в своем чистом виде, скорее бесстрастным наблюдателем всего происходящего в нем самом и во внешнем мире, чем активным, творчески-деятельным членом жизни, окружающей его извне и происходящей в нем самом. Такого своего крайнего развития отмеченная нами характерная черта рассудочно-интеллектуального типа, конечно, достигает сравнительно редко. В большинстве же случаев пассивность рассматриваемого нами типа, как результат его рассудочного, так сказать, «головного» отношения к жизни, проявляется в том «житейском спокойствии», или, вернее сказать, тупости, косности и черствости, с какими человек этого типа относится к биению пульса окружающей его жизни. Это – человек, который о себе с правом может сказать: «Не движась я смотрю на суету мирскую и философствую сквозь сон». Этот тип человека, односторонне-рассудочно и потому пассивно-безучастно относящегося к жизни, несомненно имел в виду и Лермонтов в своей известной «Думе» («Печально я гляжу на наше поколение»). Такое флегматичное и косное отношение к жизни рассудочно-интеллектуального типа, само по себе, нисколько не препятствует ему иногда быть «дельцом» и «практичным человеком» в житейском смысле этого слова, для чего весьма часто вовсе и не требуется проявления свободной творческой активности, а достаточно бывает лишь уметь «плыть по течению», что вполне гармонирует с его косностью и

сердечной черствостью, с его неспособностью живо и чутко откликаться на явления окружающей его жизни. А поскольку живое ощущение (а не простое бесстрастное познание) жизни, происходящей вне нас и в нас самих, и соответствующее реагирование на все то, что вызывает в нас известные чувства и стремления, поскольку все это составляет самое существенное нормальное свойство всякой нравственности, как таковой – постольку рассудочно-интеллектуальный тип, в своем последовательном развитии, идет к отрицанию нравственности, как известной самостоятельной сферы душевной жизни человека, стремись все содержание этой последней свести в узкие рамы пассивно-познавательной деятельности человека. Аморализм – не безнравственность, в смысле извращения нравственных понятий и стремлений, а именно, принципиальное отрицание нравственности – является тем конечным итогом, к какому приходит рассудочно-интеллектуальный тип, в своем последовательном развитии, не выходя за черту своих специфических категорий. Вследствие этого рассудочно-интеллектуальный моральный тип, как идущий в своем последовательном развитии по пути принципиального отрицания морали, тем самым, в конце концов, по существу дела, приходит к самоотрицанию – тогда как сердечно-волевой тип, творчески-активный по самой своей природе, в своем нормальном исследовательском развитии, стремится всесторонне исчерпать эту основную формальную черту нравственности и, следовательно, имеет тенденцию к самоутверждению, а не к самоотрицанию. Правда, и сердечно-волевой тип не относится принципиально-отрицательно к рассудочно-познавательной способности и деятельности человека; но эта деятельность в его глазах не имеет исключительного, по своей важности, и самостоятельного значения, а скорее является лишь средством к развитию в душе данного лица элементов его свободной активности.

В связи с только что нами отмеченной характерной чертой рассудочно-интеллектуального типа, в его отличии от типа сердечно-волевого, находится между ними другое существенно-характерное, тоже формальное различие. Сущность его

сводится к тому, что в то время как сердечно-волевой тип имеет тенденцию к утверждению и всестороннему развитию тех душевных элементов, которые составляют самое зерно человеческой личности – в рассудочно-интеллектуальном типе, в его, так сказать, чистом виде, эта тенденция выражена в высшей степени слабо; даже более того: в своем последовательном развитии, рассудочно-интеллектуальный тип стремится не к утверждению себя, как личности, а к отрицанию. Да иначе и быть не может, раз активность, которой не достаёт рассудочно-интеллектуальному типу, составляет одно из основных свойств личности, как таковой. Если человек и сознаёт себя существом, отличным от окружающего его внешнего мира, не сливающимся с этим последним; если каждый из нас в своих собственных глазах представляется имеющим известную самостоятельную ценность и значение – то лишь потому и постольку, поскольку он сознаёт себя активным членом окружающей его мировой жизни, поскольку он, с одной стороны, ощущает в себе воздействия внешнего мира, приятные для него или неприятные, а с другой стороны, чувствует, что и он способен так или иначе реагировать и действительно реагирует на получаемые им извне впечатления. Именно, в сердце человека и в его свободной воли, т. е. в тех душевных способностях человека, которые составляют фундамент его активности – и заключается зерно для развития в человеке сознания его личности, его противоположности и самостоятельности, как субъекта, по отношению к внешнему миру, как объекта. Другими словами, постулаты для развития в человеке сознания его личности исходят не от его теоретического разума, а от разума практического. Теоретический же разум сам по себе, со своими формально-логическими формами мышления, не только не ведёт к развитию в человеке сознания его личности, но скорее наоборот, в конце концов, приходит к ее отрицанию. Прежде всего, для бесстрастно познающего теоретического разума именно вследствие этой бесстрастности, значительно ступшевывается пограничная черта между субъектом и объектом: в глазах теоретического разума, независимо от самоощущения

человеком себя, как существа чувствующего и желающего – сам познающий субъект является таким же объектом познания (точнее самопознания), как и объективный мир. С другой стороны, этот внешний, объективный мир нашему теоретическому разуму оказывается доступным лишь в той мере, в какой он прошел сквозь призму субъективных форм нашего мышления. Отсюда – неизбежная склонность теоретического разума к крайнему субъективизму, при котором внешний мир утрачивает свою самостоятельную онтологическую ценность, равносильную с познающим его субъектом. Но и в этом последнем случае конечный результат получается тот же: граница между субъектом и объектом стуживается, а, следовательно, и тем и другим путем теоретический разум, предоставленный самому себе, приводит человека к его самоотрицанию как личности. К этому отрицательному выводу теоретический разум приходит также в силу того, что, смотря на человека и на весь мир сквозь призму логических форм своего мышления, т. е. сквозь призму логической необходимости – он и во всем том, что является объектом его познания, также склонен видеть выражение законов необходимости. Характерную черту своей собственной природы теоретический разум, таким образом, переносит и на весь мир, объект своего познания: субъективная логическая необходимость функций теоретического разума, будучи распространена им на объективный мир, обращается в необходимость натуральную. Строгий детерминизм является конечным выводом теоретического разума человека – тогда как его практический разум, долженствующий считаться с запросами человеческого сердца и свободной воли человека – и во всей мировой жизни видит проявление не законов одной натуральной необходимости, а законов, исходящих от существа, одаренного свободной волей, и потому носящих на себе отпечаток этой последней. Но, при последовательно проведенной детерминистической точке зрения, к каковой имеет необходимую склонность рассудочно-интеллектуальный тип – в последнем не может получить должного развития сознания им своей личности, поскольку в этом случае человек мыслится,

лишь как необходимое натуральное звено в мировой жизни, лишенное способности свободного, активного воздействия на внешний мир и даже на ход течения своей собственной жизни. Совершенно обратное мы, очевидно, должны сказать о сердечно-волевом типе, природе которого односторонне-детерминистическая точка зрения безусловно чужда. Само собой понятно, что детерминизм рассудочно-интеллектуального типа, в свою очередь, представляет из себя весьма неблагоприятную почву для развития в человеке его активности. Детерминизм в сфере практической жизни легко переходит в фатализм и апатию².

Определенно выраженная склонность к последовательному эмпиризму и натурализму и вытекающая отсюда принципиальная безрелигиозность – составляет третью характерную черту рассудочно-интеллектуального типа, в его отличии от типа сердечно-волевого, не удовлетворяющаяся миром наличной, эмпирической действительности и стремящегося подняться в область бытия премирного, каковое бытие и является объектом религиозного сознания человека. Это наше положение является лишь непосредственным выводом из того гениального, по глубине и тонкости, психологического и гносеологического анализа характерных свойств теоретического и практического человеческого разума, какой давно уже сделан Кантом. И, действительно, раз наш теоретический разум сам по себе, по самой своей природе, как это доказано Кантом, не может подняться выше наличной эмпирической действительности; то, следовательно, и рассудочно-интеллектуальный морально-психологический тип, являющийся выражением характерных свойств теоретического разума, по существу дела, пока он остается верен самому себе, должен или принципиально отрицать всякую иную действительность, помимо действительности эмпирической, т. е., должен отрицать бытие премирного Бога, загробную жизнь и, вообще, потусторонний мир, или же, по крайней мере, считать все, выходящее за границу эмпирической действительности, чем-то для него лично совершенно безразличным и не имеющим никакого жизненно-практического значения, поскольку

все трансцендентное, если даже оно и существует, не может быть объектом познания теоретического разума, предоставленного самому себе. Так или иначе, но живого стремления к премирному бытию рассудочно-интеллектуальный тип, в своем чистом виде, проявлять не может, а, следовательно, к нему безусловно, по существу дела, неприложим предикат религиозности. Если рассудочно-интеллектуальный тип, с его приматом теоретического разума, вопреки своей природе, в силу каких-нибудь посторонних мотивов, и обнаружить попытку подняться выше границ натуральной, эмпирической действительности; то далее голого отрицания этой последней он, предоставленный самому себе, пойти не может: отрицаемой им эмпирической действительности, которой исчерпывается все его содержание – теоретически разум рассудочно-интеллектуального типа может противопоставить лишь свои бессодержательные формально-логические категории мышления, т. е. реальную эмпирическую действительность он в этом случае заменяет логическими абстракциями от этой последней. Самое большее отступление, какое в данном случае может позволить себе теоретический разум рассудочно-интеллектуального типа, не теряя окончательно своих специфических свойств – это допустить бытие, Бога, как отвлеченной идеи, как отвлеченного понятия, но не как живой личности. Не может рассудочно-интеллектуальный тип сам по себе возвыситься до понятия о личном Божестве и о личном бессмертии человеческой души и еще потому, что ему, как об этом мы говорили выше, вообще чуждо живое сознание свободной личности, как таковой. Признавая господство во всем мире законов натуральной необходимости, теоретический разум рассудочно-интеллектуального типа поэтому самому, вообще, не может признать личного начала бытия, с его свободной волей. В силу своей безрелигиозности, и мораль рассудочно-интеллектуального типа, естественно должна носить автономный характер. В противоположность всему этому, сердечно-волевой тип, с его практическим разумом, постулирующим, по самой своей природе, как это доказал уже

Кант, к бытию премирного, личного, благого и всемогущего Бога и к признанию личной загробной жизни и мздовоздаяния – является поэтому самому не только типом, по существу моральным, но также типом религиозным, причем в религии сердечно-волевой тип ищет санкции своим моральным, практическим потребностям и стремлениям, т. е. санкции запросам своего сердца и воли и, т. о., в своем последовательном развитии религию ставить выше морали, видя в ней основу для этой последней.

Принципиальный теоретический оптимизм, несколько не гарантирующий от самого крайнего и безотрадного пессимизма в жизненно-практической сфере – является дальнейшей характерной чертой рассудочно-интеллектуального типа, в его отличии от сердечно-волевого, который, при умеренном пессимизме в своем взгляде на наличную действительность, в то же время полон самых светлых оптимистических надежд и чаяний относительно будущего своей личной и мировой жизни. Теоретический оптимизм естественным образом вытекает из самой природы теоретического разума, играющего доминирующую роль в душевной жизни рассудочно-интеллектуального типа – поскольку теоретический разум смотрит на весь мир сквозь призму логических форм своего мышления, вследствие чего, логическую стройность и связность своего субъективного мира понятий он переносит и на мир объективный, постигая и его, как стройную систему понятий, но уже объективированных, в форме натурально-целесообразного космоса. В этом космосе, каждая отдельная его часть, с точки зрения теоретического разума, не только стоит в причинной связи со всем ходом мировой жизни, но и служит интересам целого космоса, подобно тому, как в субъективном мире логических понятий каждое из них занимает определенное ему законами логики место, служа интересам логической стройности всей связной системы понятий данного лица. Но удержаться навсегда на этой принципиально-оптимистической позиции рассудочно-интеллектуальный тип мог бы лишь в том случае, если бы и вся мировая жизнь текла исключительно по законам теоретического разума, сквозь призму которого этот тип

стремится смотреть на мир. В действительности же это – далеко не так, и целесообразность наличного состояния мира является вовсе не столь уж безусловной и бесспорной, как этого хочет наш теоретический разум. А так как душевная жизнь даже рассудочно-интеллектуального типа не вся, без остатка, исчерпывается одним лишь его теоретическим разумом, хотя последнему здесь и принадлежит доминирующая роль; так как, помимо теоретического разума, внешний мир, так или иначе, проникает в сознание всякого человека также и сквозь призму его сердечных и волевых запросов и потребностей, далеко не всегда идя навстречу этим последним, то естественно, что рассудочно-интеллектуальный тип, при своем соприкосновении с практической жизнью, впадает в неразрешимые, с точки зрения теоретического разума, самопротиворечия: теоретический разум, этот безапелляционный в глазах рассматриваемого нами типа судья, говорить о безусловной целесообразности всего мира, а реальная, объективная жизнь говорить нечто другое. Но, раз потеряв под собой почву, теоретический разум именно в силу своей безусловной логичности, оказывается совершенно беспомощным сохранить свою прежнюю оптимистическую позицию: теоретический разум не может примириться даже с одной отрицательной инстанцией, поскольку тогда должно рушиться все его стройное здание субъективной системы понятий, подчиненных необходимым законам логики, не признающей никаких исключений из общего правила. Потеряв опору в теоретическом разуме, рассудочно-интеллектуальный тип, не имея в то же время опоры в практическом разуме, пока он остается верен самому себе – неизбежно должен впасть в противоположную крайность – в безнадежный пессимизм. И этот пессимизм для рассудочно-интеллектуального типа оказывается тем более беспросветным, что его теоретический разум утверждает натуральную необходимость и неизменяемость законов наличной действительности и их независимость от свободной воли человека, откуда вытекает натуральная необходимость наличного печального положения вещей и невозможность для человека этот порядок изменить; высшей же сверхнатуральной

помощи рассматриваемый нами тип, как мы видели, не признает. Теоретическое упорство в отстаивании целесообразного устройства вселенной в данном случае не только мало чем может помочь делу, но скорее способно еще более усилить пессимистическое настроение данного лица. В самом деле, имеет ли сколько-нибудь достаточное основание рассчитывать на лучшее будущее тот, чьи стремления и желания не находят себе удовлетворения даже в целесообразно-устроенном, на его взгляд, мире? Не логичнее ли будет, если такой человек признает себя непригодным членом в общем целесообразно-устроенном мировом организме, самой природой предназначенным к смерти? Теоретически разум рассудочно-интеллектуального типа, если он будет верен себе, на эти вопросы несомненно должен дать утвердительный ответ, в смысле совета покончить с собой самоубийством. Элемент пассивности, составляющий одну из характерных черт рассудочно-интеллектуального типа, и сам по себе и в связи с отсутствием всякой надежды на сверхъестественную помощь – несомненно еще в большей степени должен предрасполагать такого человека к столь пессимистическому выводу: ведь, рассудочно-интеллектуальному типу более свойственно познавать наличную действительность, чем энергично бороться с ее дефектами. Не всегда, конечно, теоретический оптимизм рассудочно-интеллектуального типа сменяется пессимизмом: для этого требуется наличность известного рода тяжелых жизненных условий, которые могли бы доказать фактическую иллюзорность теоретического оптимизма; но возможность такого резкого перехода от крайнего оптимизма к не менее крайнему пессимизму в психике рассудочно-интеллектуального типа всегда имеется налицо. Точно также не всегда пессимизм рассматриваемого нами типа достигает своих крайних размеров: в большинстве случаев этот пессимизм ограничивается просто пассивно-апатичным, безучастным отношением к жизни, как результат сознания своего бессилия изменить тяжелую наличную действительность. Совершенно иную картину, в рассматриваемом нами отношении,

представляет собой тип сердечно-волевой. Постигая мир сквозь призму желаний и стремлений своего сердца и воли, о полном удовлетворении которых не может быть речи уже в силу их безграничности, в силу того, что в самой природе практического разума, как такового, лежит постоянная потребность активного видоизменения действительности, соответственно запросам человеческого сердца и воли – в силу всего этого, рассудочно-интеллектуальный тип, в своем отношении к наличной действительности, всегда бывает, в известной степени, проникнут духом относительного пессимизма. Практический разум сердечно-волевого типа постигает мир не только с точки зрения его наличного состояния, как это свойственно теоретическому разуму, а предъявляет к нему также вопрос о том, каким он должен быть, чтобы он соответствовал идеалам его сердца и воли. Идеалы же эти, поскольку они идеалы, всегда идут впереди наличной действительности, а потому известное чувство неудовлетворенности этой последней для рассматриваемого нами типа – неизбежно. Но этот пессимизм сердечно-волевого типа, в его чистом, идеальном виде, никогда не переступает границ пессимизма относительного, умеренного, поскольку человек этого типа убежден в возможности изменения к лучшему наличного несовершенного порядка вещей, исходя, во-первых, из веры в бытие всемогущего и благого личного Бога, своею свободной волею могущего направить к благому концу ход мировой жизни и жизни каждого отдельного человека, во-вторых – из веры в возможность свободного и активного воздействия и со стороны самого человека на течение не только его личной жизни, но также и внешнего порядка вещей. Пессимизм сердечно-волевого типа, при взгляде на печальное настоящее, смягчается светлой надеждой на лучшее будущее; активность же, присущая человеку этого типа, может служить гарантией того, что он, при наличности этой надежды, не погрузится в сладостный квиэтизм, а будет деятельно и энергично стремиться к тому, чтобы это отдаленное светлое «будущее» постоянно превращать в осязательное «настоящее».

Рассматриваемые нами два основных. морально-психологических типа резко различаются между собой и со

стороны конечной цели нравственных стремлений каждого из них и средству к ее достижению. Не выходя за пределы наличной эмпирической действительности, с ее неизменными натуральными законами – теоретический разум рассудочно-интеллектуального типа не указывает ему иной цели, кроме той, какая может быть достигнута здесь на земле, и при посредстве естественных сил самого человека. От своего собственного теоретического разума рассудочно-интеллектуальный тип ищет указания и целей, к которым он должен стремиться в своей жизни, и средств к ее достижению, а иных целей и средств, кроме тех, какие может дать натуральная, эмпирическая действительность, теоретический разум, по самой своей природе, не указывает, да с точки зрения своего принципиального оптимизма, в его натуралистической окраске, и не имеет к тому никаких побудительных мотивов. По вопросу о конечной цели нравственных стремлений человека и средств к ее достижению. в рассудочно-интеллектуальном типе мы, таким образом, должны прежде всего отметить три основные черты – односторонний интеллектуализм, натурализм и автономизм. О Боге и общении с Ним, в духе любви к Нему и послушания Его воле, как конечной цели стремлений человека; о личном бессмертии человеческой души, как том необходимом условии, при котором возможно совершенное осуществление этой цели; о сверхъестественной Божественной помощи, как существенно необходимом средстве к достижению этой цели, обо всем этом, в отношении к рассудочно-интеллектуальному типу, в его чистом виде, очевидно, не может быть и речи, ввиду его принципиальной безрелигиозности. Самую большую уступку, какую в данном отношении может допустить рассудочно-интеллектуальный тип, это – признать в Боге конечную цель для познавательной деятельности своего теоретического разума, в смысле высочайшей идеи (объективированного понятия), завершающей собой стройную систему его понятий, а в познании этой идеи, в ее теоретическом созерцании – видеть высочайшее блаженство человека. Но этим, очевидно, далеко не исчерпывается внутреннее содержание религиозной жизни человека, ищущего в Боге удовлетворения не только

потребностям своего ума, но также потребностям сердца и воли. Т. о., безрелигиозность рассудочно-интеллектуального типа составляет его характерную психологическую черту также, в решении вопроса о конечной цели стремлений человека.

Не выходя в своих стремлениях за границы земной эмпирической действительности, рассудочно-интеллектуальный тип, помимо сказанного, еще более суживает сферу своих стремлений – до тесных рамок своего собственного «я». Отсюда эгоцентризм, в решении вопроса о конечной цели стремлений человека, составляет одну из наиболее характерных особенностей рассматриваемого нами типа. И, действительно, теоретический разум рассудочно-интеллектуального типа на весь внешний мир, в том числе и на всех людей смотрит, как мы об этом говорили выше, сквозь призму субъективных форм своего мышления. Для рассудочно-интеллектуального типа весь внешний мир имеет цену и значение не сам по себе, а преимущественно, как объект для наблюдений и рефлексии, как средство к тому, чтобы заполнить содержание его собственного «я». Отсюда – холодное безучастное отношение к внешнему миру, стремление наложить субъектную печать своего собственного «я» и своего собственного понимания на предметы и лица окружающего его мира, вместо того, чтобы силой симпатического воображения перенестись, так сказать, в самую душу внешнего мира, особенно в души других людей, понять их и оценить с точки зрения объективной мерки и объективной их значимости. Все это является характерным психологическим свойством рассудочно-интеллектуального типа, в его чистом виде, которое мы и обозначали термином «эгоцентризма». В научно-философской области эгоцентризм рассудочно-интеллектуального типа проявляется в форме крайнего субъективизма, который в своем последовательном развитии завершается солептизмом в сфере же жизненно-практической он принимает форму эгоизма, с его разновидностями – эвдемонизмом, утилитаризмом и гидонизмом. Неспособность и нежелание понять своего ближнего и, что называется, перенестись в его душу, естественно, сопровождается

отсутствием снисходительности к слабостям другого, отсутствием терпимости к его убеждениям, неспособностью и нежеланием сочувствовать своему ближнему – сорадоваться или сострадать ему. Весь интерес душевной жизни такого человека переносится на его собственное «я», на его личные радости и горести. Отсюда, так называемый, узкий и черствый «практицизм» в обыденном смысле этого слова, в смысле стремления во всем наблюдать собственную выгоду, а также ограниченность духовного кругозора – составляют характерную черту рассудочно-интеллектуального типа в сфере его практических отношений к людям. Духовное одиночество является лишь обратной стороной такого эгоистического отношения к людям, каким характеризуется рассудочно-интеллектуальный тип. Правда, личная жизнь рассудочно-интеллектуального типа, его личные радости и горести также не отличаются характером энергии и интенсивности, поскольку, вообще, сознание своей личности у человека этого типа не получает должной ясности и напряженности; но и при этой пониженной степени своей напряженности, личная внутренняя жизнь рассудочно-интеллектуального типа продолжает в его глазах сохранять свое исключительно-самостоятельное значение и ценность, какового значения он не желает признать за другими людьми. Только общая пассивность и косность духовной жизни рассудочно-интеллектуального типа и на его эгоизм налагает в данном случае свою характерную печать: эгоизм его чаще всего проявляется не столько в активном стремлении принести личность другого в жертву своим эгоистическим желаниям, сколько именно в апатичном, безучастном или черством отношении к другим людям.

В противоположность всему этому практический разум сердечно-волевого типа в его чистом виде, в религии полагающий основу и санкцию для морали и на этот земной мир смотрящий, как на несовершенный и преходящий – поэтому самому и конечную цель стремлений человека ищет в мире трансцендентном, в живом, личном Боге, с тем, чтобы жить в Боге и для Бога³, что, в свою очередь, мыслится вполне достижимым лишь при условии личного бессмертия

человеческой души и загробного мздовоздания, а одним из необходимых средств к достижению этой цели, помимо активных усилий самого человека, признается сверхъестественная Божественная помощь. Затем, если в рассудочно-интеллектуальном типе мы видели решительное преобладание, так сказать, центростремительной силы над центробежной; то практический разум сердечно-волевого типа обладает, скорее, обратным свойством: основной тон духовной жизни человека этого типа, в силу его активности, заключается в перенесении центра тяжести из сферы самозамкнутой жизни человека в сферу его внешних отношений. Внешний мир человеком рассматриваемого типа живо ощущается, как нечто не менее реальное, чем и его внутренний мир. Вследствие этого, и на впечатления от внешнего мира он отзывается чутко и глубоко, стремясь соответствующим образом на них реагировать. Внутренняя, личная жизнь сердечно-волевого типа от этого нисколько не теряет в своей содержательности и интенсивности; напротив, по сравнению с рассудочно-интеллектуальным типом, гип сердечно-волевой отличается большим богатством и разнообразием личной жизни и большей ее напряженностью, поскольку в сферу своих личных интересов и переживаний он включает и жизнь внешнего мира, а не просто бесстрастно познает ее. Но внутренняя жизнь сердечно-волевого типа в его глазах всегда имеет значение лишь в своем соотношении с внешним миром, с жизнью других существ. Другими словами, центробежный тон душевной жизни рассматриваемого нами типа проявляется в том, что содержание своей личной жизни он как бы стремится, по возможности, расширить, включая в сферу личных переживаний также жизнь других существ, или, так сказать, живя жизнью других личных существ (любя их или ненавидя – это в данном случае другой вопрос).

В противоположность одностороннему субъективизму рассудочно-интеллектуального типа, сердечно-волевой тип, в своем чистом виде, обладает более или менее развитой способностью, так называемого, симпатического воображения, понимания других людей – способностью, что называется,

заглянуть в душу другого. Это – та удивительная прозорливость сердца, точнее – симпатического воображения, которая нашла свое художественное изображение в лице таких героев Достоевского, как князь Мышкин, Алеша Карамазов, старец Зосима и некоторые другие. Очевидно, что конечной целью стремлений человека рассматриваемого нами типа уже не может быть его личное «я», в его отрешенности от живой, реальной связи с внешним миром и другими людьми. Человек сердечно-волевого типа, в противоположность эгоцентризму рассудочно-интеллектуального типа, по основным задаткам своей природы, является, по преимуществу, типом альтруистическим, находящим смысл своей жизни и ее счастье в жизни для других людей, в любви к ним. Личность других людей, их чувствования, стремления и желания сердечно-волевым типом оцениваются с точки зрения их самостоятельной, объективной значимости. Отсюда, у человека рассматриваемого нами типа, наряду с любовью к другим людям, существует уважение к их личности, как к таковой, основанное на принципиальном признании и в других людях тех же альтруистических стремлений и чувствований или, по крайней мере, их задатков, какие присущи ему самому. Отсюда же – гуманное, сострадательное и снисходительное отношение человека рассматриваемого нами типа к другим людям: он умеет мысленно поставить себя в положение другого лица и других людей поставить на свое место, вследствие чего, при оценке других, он не предъявляет к ним более строгой мерки, чем к самому себе. Все люди сознанию сердечно-волевого типа поэтому представляются, как единый братский союз равноправных членов, находящий свое завершение в Боге, как основе всего бытия, Отце всех людей. Вполне естественно, что и основной характер отношений сердечно-волевого типа к Божеству, в Котором находите свое завершение альтруистическая тенденция этого типа, также должен находить свое выражение в чувстве любви к Нему, а само Божество его сознанию представляется уже, не как абстрактная идея, а как высочайшее благо и всеобъемлющая Любовь. Отсюда, основное содержание жизни сердечно-волевого типа, конечная

цель всех его стремлений и его высочайшее благо находят свое краткое, но вполне определенное и точное выражение в заповеди: «люби Бога и ближнего, как самого себя».

После всего сказанного, само собой становится понятным и то, что рассудочно-интеллектуальный и сердечно-волевой типы должны принципиально расходиться между собой также в понимании существа добродетели, как понятия, в котором охватывается вся совокупность нравственной деятельности человека. Вполне естественно, что в глазах рассудочно-интеллектуального типа добродетельным человеком должен быть признан лишь тот, на всей деятельности которого, в той или иной степени, лежит печать холодной рассудочности. В своем крайне последовательном развитии рассудочно-интеллектуальный тип в данном случае приходит к отождествлению всякой добродетели с бесстрастно-спокойной познавательной деятельностью нашего теоретического разума, свободной от всего того, что волнует человеческое сердце и волю, и к принципиально-пренебрежительному отношению к практической деятельности человека, как к таковой, поскольку в этой последней доминирующая роль принадлежит не теоретическому разуму человека, а разуму практическому, его сердцу и воле.

В большинстве случаев рядовой рассудочно-интеллектуальный тип к таким крайним выводам, конечно, не приходит, довольствуясь в данном случае компромиссом: не отрицая в принципе значения за практической деятельностью человека, он оценивает внутреннее, этическое достоинство этой последней, преимущественно, с точки зрения холодного рассудочного расчета, с пренебрежением и осуждением относясь к интенсивным движениям и порывам человеческого сердца и воли, которые, выводя человека из состояния его душевной инертности и косности, не укладываются в узкие логические рамки, так называемого, житейского «благоразумия», или холодной «рассудительности» – этой основной добродетели рядового рассудочно-интеллектуального типа⁴. В противоположность этому, сердечно-волевой тип существо добродетели человека полагает не в теоретически-

познавательной его деятельности, как таковой – последняя признается и ценится им лишь постольку, поскольку она удовлетворяет запросам человеческого сердца и воли – и не в низведении движений и порывов человеческого сердца и воли до уровня покорных исполнителей велений житейского благоразумия, а в признании за потребностями и движениями человеческого сердца и воли, т. е. за ее практическим разумом не только самостоятельного, но и доминирующего значения в жизни человека.

С точки зрения сердечно-волевого типа, не теоретический разум должен давать свои императивы разуму практическому, а наоборот, нормальное выполнение теоретическим разумом своих познавательных функций бывает возможным лишь под условием нормальности функций разума практического. Залог безошибочности и истинности суждений и выводов нашего теоретического разума сердечно-волевой тип видит в неповрежденности нашего практического разума – в чистоте сердца человека и в его к добру направленной воле. Сердечно-волевой тип в своем поведении поэтому более склонен прислушиваться к голосу своего сердца и воли, чем к голосу холодной «рассудительности» и житейского «благоразумия».

Соответственно этому в повышенной интенсивности внутренней душевной жизни человека, самой по себе, в сильных порывах его сердца и воли сердечно-волевой тип не только не видит ничего предосудительного с нравственной точки зрения, но, наоборот, видит в этом существенно необходимый (формальный) момент в понятии добродетельной деятельности человека, как таковой. Как бы с внешней стороны ни был ценен известный поступок данного лица, но если он совершен исключительно по мотивам холодной рассудительности, если в его совершении не заметно порывов доброго сердца человека и высоких стремлений его воли, то в глазах сердечно-волевого типа этическая ценность такого поступка, несомненно, будет признана ничтожной.

Холодно-рассудительный человек, относительно внутренней жизни которого и его внешнего поведения можно сказать, что он «ни тепел ни хладен», такой человек никогда, в глазах

сердечно-волевого типа, не будет отнесен в разряд людей добродетельных, в истинном смысле этого слова. Что касается самого содержания добродетельной деятельности человека; то оно в силу основного альтруистического тона душевной жизни сердечно-волевого типа, с точки зрения этого последнего, естественно, должно совпадать с отмеченной нами выше основной целью всех его стремлений, т. е. находить свое выражение в заповеди о любви к Богу и к ближнему, а не в познавательной деятельности, как таковой.

Если рассудочно-интеллектуальный и сердечно-волевой типы принципиально расходятся между собой в понимании природы и существа добродетели, то столь же радикально должны они расходиться между собой и в решении вопроса о том, каким путем и какими средствами человек может преуспевать в добродетели, а также вопроса о том, кто именно и в какой мере может в своей жизни осуществить идеал добродетельной деятельности. В силу того решительного предпочтения, какое рассудочно-интеллектуальный тип отдает теоретическому разуму человека, на первый из поставленных нами вопросов он, несомненно, должен дать ответ в том смысле, что только теоретический разум человека, с его рассудочно-логическими выводами, и способен указать ему истинный путь к добродетели, подобно тому, как он же должен, с точки зрения рассудочно-интеллектуального типа, указать человеку и истинный путь к счастью. Другими словами, в решении вопроса о путях и средствах к добродетельной деятельности человека, рассудочно-интеллектуальный тип приходит к такому же одностороннему интеллектуализму, автономизму и субъективизму, как и в решении вопроса о путях к достижению конечной цели стремлений человека – его счастья.

В противоположность этому, сердечно-волевой тип путь к добродетели должен усматривать не столько в развитии и обогащении теоретического разума человека, сколько в очищении и облагораживании его сердца и в укреплении его воли, поскольку именно в сердце и воле, с точки зрения сердечно-волевого типа, следует искать источника добра и зла.

Кроме того, человек сердечно-волевого типа в его чистом виде, в силу своей религиозности, не может и в решении рассматриваемого нами вопроса ограничиться надеждой на одни естественные силы человека, а ищет себе опоры во всемогущем и благом Боге и в Его сверхъестественной, благодатной помощи.

На вопрос о том, кто именно и в какой мере может осуществить в своей жизни идеал добродетели, рассудочно-интеллектуальный тип, в силу своей натуралистической и детерминистической тенденции, склонен давать ответ в том смысле, что в своем стремлении к добродетельной деятельности человек ограничен необходимыми натуральными условиями своего существования, вообще, и природными задатками своего ума и степенью его развития, в особенности, т. е. что и в рассматриваемом нами отношении человек подчинен неизменным законам логической и натуральной необходимости, над которыми свободная воля человека невластна. Отсюда – аристократически-пренебрежительное отношение человека рассудочно-интеллектуального типа к людям, стоящим, по его мнению, на низкой ступени умственного развития, поскольку такие люди признаются им неспособными и к высокому нравственному развитию.

В противоположность этому, сердечно-волевой тип ни для кого не считает закрытым путь к самым высшим ступеням добродетели, поскольку признает за незыблемую истину, что нравственное усовершенствование человека зависит от его свободной воли, всегда, к тому же, могущей рассчитывать на Божественную помощь свыше. Отсюда – вера сердечно-волевого типа в возможность радикального нравственного возрождения человека, как бы низко нравственно он ни пал. В частности, сердечно-волевой тип в деле нравственного преуспевания человека не склонен придавать важного значения за теоретическим разумом человека как и вообще за этим последним он признает лишь второстепенное значение в нашей душевной жизни.

Принципиальное различие между рассудочно-интеллектуальным и сердечно-волевым типом, наконец, можно

усматривать в решении ими таких основных вопросов морали, как вопросы о природе и значении человеческой совести, о так называемом нравственном законе и мотивах нравственной деятельности человека. В данном случае нам, впрочем, достаточно будет ограничиться простым выводом из того, что сказано было выше о характерных чертах каждого из рассматриваемых нами моральных типов. Присущая природе рассудочно-интеллектуального типа тенденция к одностороннему рационализму (рассудочности), субъективизму и автономизму, естественно, скажется и в решении им вопроса о природе человеческой совести и существовании того нравственного закона, которым должен руководствоваться человек в своей жизни: голос совести рассудочно-интеллектуальным типом несомненно, конечно, будет отождествляться с голосом его собственного теоретического разума, видя в этом последнем единственного морального судью и законодателя. Содержанием же понятий нашего субъективного теоретического разума, в глазах рассудочно-интеллектуального типа, исчерпывается и все содержание того нравственного закона, которым человек должен руководствоваться в своей жизни и деятельности. Само собой понятно, что при такой субъективистической точке зрения на природу человеческой совести и на содержание нравственного закона, рассудочно-интеллектуальный тип ни за совестью, ни за нравственным законом не может признать значения абсолютного и неизменного критерия нравственности, но лишь значение критерия несовершенного, относительного и изменчивого.

В противоположность этому, сердечно-волевой тип моральную основу совести усматривает в императивах своего практического разума, в голосе своего сердца и воли, причем за внутренним голосом своей совести он не решается признать значения конечного нравственного критерия и вполне неподкупного судьи и законодателя: высочайшим внешним и объективным критерием нравственности сердечно-волевой тип, в своем последовательно развитом, чистом виде, считает Бога и Его волю. Отсюда, и содержание нравственного закона, с точки зрения сердечно-волевого типа, в конечном итоге, должно

совпадать с требованиями Божественной воли и потому носить характер абсолютной, вечной и неизменной истины.

Что же касается мотивов нравственной деятельности человека, то по данному вопросу различие между двумя рассматриваемыми нами моральными типами, по существу, сводится к тому же, в чем оно сказывалось и в решении этими двумя типами вопроса о конечной цели стремлений человека, поскольку та цель, к которой стремится человек, одновременно является также и основным психологическим мотивом его стремлений.

Таковы, в общем, на наш взгляд, наиболее характерные черты двух основных моральных типов – рассудочно-интеллектуального, с одной стороны, и сердечно-волевого, с другой. В реальной жизни и тот и другой тип, в своем чистом, так сказать, идеальном виде, конечно, встречаются сравнительно редко; в большинстве же случаев нам приходится констатировать лишь факт преобладания в том или ином лице черт того или иного из рассмотренных нами морально-психологических типов.

К какому же из этих двух морально-психологических типов мы должны отнести, с одной стороны, тип истинного христианина, как он обрисован в священных новозаветных книгах, с другой стороны – тип античного философа-моралиста?

§ 2. Морально-психологический тип христианина

По учению Нового Завета, основной центр всей нравственной жизни человека дан в его сердце и воле, но никак, не в теоретическом разуме; последнему в нравственной сфере новозаветным учением отводится, несомненно, лишь второстепенная роль. Отсюда естественно ожидать, что новозаветный идеал нравственного совершенства, в своих основных чертах окажется совпадающим с отмеченными нами выше характерными чертами сердечно-волевого морального типа. Действительно, в Новом Завете вполне определенно и категорически высказывается та мысль, что понятия и суждения нашего теоретического разума, когда последнему приходится иметь дело с вопросами религии и морали, бывают истинными или ложными в полной зависимости от того, насколько

нормальными или ненормальными, с этической точки зрения, оказываются функции нашего сердца и воли.

Так, напр., «узреть» Бога, т. е, познать Его, по новозаветному учению, может лишь человек, обладающий нравственно-чистым сердцем, человек, любящий Бога; наоборот, испорченное сердце человека не только является источником возникновения в его душе дурных поступков, но и помыслов (Мф. 15:17–19), в частности, приводит человека к извращенному понятию о Боге, например, к идолопоклонству. Носителем естественного нравственного закона, по учению ап. Павла, является именно сердце человека, а не его теоретический ум (Рим. 2:15). Вполне естественно поэтому, что и процесс духовного благодатного возрождения человека, по новозаветному учению, также сосредоточивается, главным образом, в области нашего сердца и воли. Вера в Божественного Искупителя, о которой в священных новозаветных писаниях, особенно в посланиях ап. Павла говорится, как об основном моменте в процессе духовного возрождения человека – это вовсе не плод теоретического ума. Вера, как чисто познавательный процесс, по учению Нового Завета, сама по себе, вовсе не ведет человека ко спасению.

Такой чисто теоретической веры, по учению ап. Иакова, не чужды даже бесы... и однако они трепещут (Иак. 2:19), следовательно, такая вера оказывается бесплодной. Спасительная вера во Христа, по учению Нового Завета, коренится в сердце человека и в его воле: истинный последователь Христа верует в Него сердцем (Рим. 10:8–10), а не умом. Божественная любовь, возрождающая человека, изливается, по ап. Павлу именно в наши сердца (Рим. 5:5). Покаяние, не в смысле теоретического сознания своей греховности, а в смысле сердечного сокрушения и напряженного стремления нашей воли к новой жизни – составляет один из наиболее существенных начальных моментов в процессе духовно-нравственного обращения человека ко Христу через веру в Него: только плачущие о своих грехах, по слову Господа, утешатся; только алчущие и жаждущие правды насытятся ею (Мф. 5:4:6).

Спасительная вера, о которой говорится в посланиях ап. Павла и в других новозаветных писаниях, это – вера, любовью поспешествуемая (Галат. 5:6); следовательно, психологический ее источник коренится не столько в теоретическом уме человека, сколько в его сердце и воле. Отсюда понятно, почему ап. Иаков категорически утверждает, что вера без дел, т. е. вера теоретическая – мертва есть, точно так же, как и ап. Павел, говоря о спасающей вере, всегда указывает и на те альтруистические движения человеческого сердца и воли, какие вызываются подобной верой и какие побуждают человека творить добрые дела именно из чувства любви к ближнему. Как бы ни была велика вера человека, как бы с внешней стороны ни были добродетельны его поступки; но если то и другое не поспешествуется любовью, т. е. соответствующим внутренним движением сердца и воли человека, то, в глазах ап. Павла, такой человек лишь медь звенящая и кимвал бряцающий, и его нравственная ценность равна нулю (1Кор.13:1–7). По учению Нового Завета, спасающая вера настолько неразрывно, органически связана с любовью, что оба эти душевные процессы мыслятся, как различавшееся между собой не столько качественно, сколько, так сказать, количественно – по объему и по степени: любовь составляет психологическую основу всех добродетелей, в том числе и веры, будучи, по ап. Павлу, «союзом всех совершенств» (Колос.3:14). Все прочие добродетели, в том числе и вера, и даже все душевные функции, не исключая и функций нашего разума, по учению ап. Павла, в данном случае являются лишь как бы отдельными моментами в развитии того единого процесса духовного возрождения и нравственного преуспевания человека, существо которого находит свое наиболее точное и чистое выражение в чувстве любви, вследствие чего на высочайшей ступени духовно-нравственного совершенства человека все его частные добродетели и даже функции его разума должны утратить свои специфические, отличительные черты, и в душе человека сохранится безраздельно царящей одна лишь любовь (1Кор.13:8–13). Отсюда понятно, почему основной заповедью, исполнение которой должно наполнять собой все содержание

духовной жизни истинных последователей Христа – является заповедь о любви к Богу и ближнему, в различных формах ее проявления. Но если процесс духовно-нравственного благодатного возрождения человека, по учению Нового Завета, по своему существу, есть нечто единое и имеет свой психический центр именно в практическом разуме человека, т. е. в его сердце и воле, то, естественно, что и все частные добродетели, как отдельные, частные моменты этого процесса, по новозаветному учению, также имеют свою основу в нашем сердце и воле.

Даже истинная мудрость человека, или истинное разумение, понимаемое в смысле добродетели, т. е. оцениваемое с этической точки зрения – по учению ап. Павла, имеет свой корень в человеческом сердце, и о ней он нередко говорит, как о функции именно нашего сердца, а не ума, вследствие чего он находит, напр., возможным говорить о разумном или неразумном сердце человека.

Но если центром нормальной духовной жизни человека, вообще, и религиозно-нравственной, в особенности, по учению Нового Завета, является практический разум человека, если его теоретическому разуму отводится лишь второстепенная, служебная роль; то отсюда само собой следует, что при обратном соотношении этих двух основных душевных сил человека, когда в его душевной жизни доминирующую роль получает теоретический разум – в этом случае в душе человека, по новозаветному учению, должен произойти внутренний разлад, коренное извращение нормального течения его душевной жизни. И, действительно, односторонний интеллектуализм, т. е. самопревозношение теоретического разума человека и его нежелание подчиняться голосу человеческого сердца – в Новом Завете подвергается строгому осуждению, как такое душевное состояние человека, которое делает его невосприимчивым к евангельской проповеди и неспособным к благодатному религиозно-нравственному возрождению. Таковы, напр., были столь часто обличаемые Христом ученые книжники и фарисеи, теоретическая осведомленность которых в Священном Писании

засвидетельствована самим Христом, но которые, тем не менее, по словам Господа, стояли на столь низкой ступени нравственного развития, что и сами были негодны для Царствия Божия, и другим заграждали доступ к нему. И это потому, что знание Закона Божия у них было чисто теоретическими, сердце их далеко отстояло от Господа, а воля их не была направлена к добру и не проявляла себя в добрых делах. За это они уподобляются Христом «окрашенным гробам, которые снаружи кажутся красивыми, а внутри полны костей мертвых и всякой нечистоты». С не меньшим осуждением к представителям одностороннего интеллектуализма относится в своих посланиях и ап. Павел. К числу их он, помимо иудейских законников, относит также тех представителей эллинской образованности, которые, будучи всецело заняты чисто теоретическими умствованиями и разного рода диалектическими тонкостями, в то же время мало заботились о чистоте своего сердца и укреплении в добре своей воли, вследствие чего их теоретические познания, по ап. Павлу, не только оказывались бесплодными для их религиозно-нравственного преуспевания, но в этом отношении были даже безусловно пагубными. Да, и вообще ап. Павел своим последователям советует в жизни руководствоваться не столько доводами разума, сколько прислушиваться к голосу своего сердца, поскольку «разум кичит, а любви созидает» (1Кор.8:1). Подобное же отрицательное отношение к одностороннему интеллектуализму, несомненно, проходит красной нитью и через все три послания ап. Иоанна Богослова, энергично боровшегося с диалектическими умствованиями гностиков, приводящими, в конце концов, по слову апостола, к нравственному распутству.

В силу всего этого, и сам Христос, и Его апостолы находили себе истинных последователей, главным образом, из среды людей, теоретически или совершенно необразованных, или же малообразованных, поскольку, в большинстве случаев, только такие люди, в силу характерных особенностей тогдашнего образования, и способны были с сердечной верой, без разъедающей рефлексии, глубоко воспринять в себя семена нового учения и новой жизни – усвоить их не умом только, но

всем своим сердцем, всей душой и соответствующим образом направлять в жизни и свою волю.

Новый Завет, правда, не относится безусловно отрицательно к теоретическому образованию, как к таковому. В данном случае достаточно указать на пример ап. Павла, значительная теоретическая образованность которого не только не помешала ему быть истинным последователем Христа, но оказала Апостолу в его деятельности громадную услугу. Но зато во всех священных писаниях Нового Завета, как мы видели, высказывается решительное осуждение тому душевному укладу человека, когда своему теоретическому разуму он предоставляет доминирующую роль по отношению к разуму практическому, и ап. Павел, человек теоретически несомненно образованный, более, чем кто-нибудь другой из новозаветных писателей, может служить наглядным примером того, как истинный христианин умеет свои теоретические познания подчинять потребностям и голосу своего очищенного и обновленного сердца и воли.

Во-вторых, по новозаветному учению, религиозно-нравственное преуспевание человека, как не находящееся в причинной зависимости от его интеллектуального развития, оказывается вполне доступным и для людей, теоретически даже весьма мало развитых, если их сердце и воля представляют к тому благоприятную почву. Таковы, напр., дети, неоднократно поставляемые Христом в качестве образца для взрослых, со стороны своей пригодности для Царствия Божия.

Что же касается вопроса о том, какая из двух основных способностей практического разума – сердце или воля – по новозаветному учению, является центральной, или же, может быть, обе они равнозначны и, так сказать, параллельны друг другу – то на этот вопрос мы должны дать ответ в том смысле, что центром всей душевной жизни человека и религиозно-нравственной, в особенности, по учению Нового Завета, является именно сердце (χαρδία). По учению Иисуса Христа, из сердца исходят не только помышления злые, но также «убийства, прелюбодеяния, любодеяния, татьбы, лжесвидетельства, хулы», т. е., по словам Господа именно в

сердце человека локализуется не только интеллектуальная деятельность его души, но также и волевая (убийства, прелюбодеяния и т. п.). А что сердце человека, по учению Христа, является седалищем наших чувствований, или эмоций, это тем более не может подлежать никакому сомнению.

Из апостольских посланий мысль о том, что сердце человека является носителем не только его чувствований и познавательных функций, но также и функций человеческой воли – эта мысль ясно высказана, напр., у ев. Иоанна Богослова, по учению которого, истинное познание Бога необходимо должно сопровождаться, как своим естественным следствием, исполнением Его заповедей, т. е. соответствующей деятельностью нашей воли. А так как, по слову того же апостола, познание Бога, по существу, состоит в любви к Нему, т. е. имеет свой центр и корень в человеческом сердце – то, очевидно, что в сердце же человека лежит корень и его добродетельной деятельности – функции его к добру направленной воли (1Ин.2:3–11. Ср. 1Ин.3:6–11; 23–24; и 1Ин.5:7–16; 21). Истинная любовь, о которой говорить ап. Иоанн, есть такое чувство, которое, по его словам, необходимо проявляется в соответствующей добродетельной деятельности, направленной на пользу ближнего, и в познании истины: «Не любим словом ниже языком, – говорит апостол – но делом и истиной (1Ин.3:18)». И ап. Петр центр всей религиозно-нравственной жизни человека полагает именно в его сердце, призывая верующих к тому, чтобы они святили Господа Бога в своих сердцах (1Петр.3:15), и признавая ценной лишь ту добродетельную деятельность человека, которая имеет свой источник в тайниках человеческого сердца (1Петр. 3:4).

У ап. Павла можно находить не менее определенные и притом еще более многочисленные указания на то, что и по его взгляду, именно сердце человека в его душевной жизни занимает центральное положение – более центральное, чем его воля, которая, как и у ев. Иоанна, является лишь как бы функцией сердца, особой формой деятельности этого последнего, наряду с нашей познавательной деятельностью. И, действительно, сердце человека, по ап. Павлу, не только

является носителем и корнем испытываемых им разнообразных чувств, как, напр., чувства печали (Рим. 9:2; 2Кор.2:4), радости (Ефес. 5:19; 2Кор.6:11), утишения (Ефес. 6:22), душевного мира (Колос. 3:15; Флп.4:7), любви, благоволения (1Тим. 1:5; Рим. 10:1; 2Кор.7:3; ср. 1Сол. 2:17) и т. п.; не только здесь именно, т. е. в сердце дана основа интеллектуальной деятельности (Рим. 1:21; 10:6; 2Кор. 3:15; Ефес. 1:18 и др.; см. выше) – но сердцу человека ап. Павел нередко приписывает и чисто волевые функции и, таким образом, за сердцем признает также значение психического сидлища человеческой воли. Так, напр., ап. Павел говорит о сердечных намерениях человека (1Кор. 4:5), о похотях человеческого сердца (Рим. 1:24), о твердости и непреклонности сердца человеческого доброго: (1Сол. 3:13; 2Сол. 2:17; 1Кор. 7:37); или злого: (Еф. 4:18.), о покорном или непокорном сердце (Еф. 6:5–6; Колос. 3:22) и т. п.⁵. Правда, в священных новозаветных книгах иногда, по-видимому, доминирующая роль в душевной жизни человека усваивается не его сердцу, а уму (νοῦς). Особенно часто такого рода места попадают в послания ап. Павла. Ближайшее рассмотрение существа дела показывает, что в подобного рода случаях нам приходится иметь дело лишь с недостаточно устойчивой терминологией священных новозаветных писаний, а не с самопротиворечиями и неустойчивостью в понятиях. Действительно, если, напр., ап. Павел говорит о νοῦς человека, как такой его душевной способности, которой принадлежит и должна принадлежать самостоятельная или даже главенствующая роль в душевной, в особенности религиозно-нравственной жизни человека, то в таких случаях он под умом понимает не теоретический разум человека, с его чисто познавательными функциями, притом в форме логических понятий и суждений, а именно то, что мы обозначали термином разума практического, в котором объединяются функции человеческого разума, сердца и воли, с преобладающей ролью сердца, по аналогии с тем, как и под верой ап. Павел понимает не теоретическую веру, а веру, имеющую свой корень в человеческом сердце и проявляющуюся в добрых стремлениях и делах.

Уму человека, поскольку ему приписывается значение центра человеческой жизни, ап. Павел придает не только познавательные функции, но также те функции, какие он в других случаях придает человеческому сердцу и воле, т. е. видит в нем психическое седалище также наших чувств и стремлений. Так, напр., когда ап. Павел напряженную борьбу человека со своими греховными похотями и страстями изображает, как борьбу между человеческим умом и греховной плотью человека (Рим. 7:14–25), то в этом случае он, несомненно, придает человеческому уму уже чисто волевые функции, которые по ап. Павлу, в свою очередь, как мы видели, имеют корень в человеческом сердце. Отсюда нам становится понятным, почему, напр., по словам ап. Павла, Бог, «испытая... сердца» (τάς καρδίας) людей, вследствие этого «ведет, что есть мудрование (τό φρόνιμα) духа»; очевидно, мудрование духа, имеющего своим органом человеческий ум, в данном случае, по Апостолу, совпадает с функциями человеческого сердца и, следовательно, под умом в данном случае ап. Павел понимает ум практический (Рим. 8:27). Сердечные и волевые функции ап. Павел присваивает уму человека также тогда, когда говорит о Боге, что Он предал язычников «в неискусен ум, творити неподобная» (Рим. 1:28), и в других тому подобных местах⁶. О том, что у ев. Иоанна Богослова познавательные функции в религиозно-нравственной сфере совпадают с функциями сердечно-волевыми, об этом мы говорили уже выше: по ап. Иоанну, познать Бога может лишь тот, кто Его любит с другой стороны, действительно познавший Бога исполняет Его заповеди (1Ин. 2:3–5; 4:7–8 и др.); следовательно, и волевые функции человека, по ап. Иоанну, имеют свой психический центр в человеческом сердце. Итак, решительное предпочтение, отдаваемое практическому разуму перед разумом теоретическим, составляет, по учению Нового Завета, первую, наиболее общую и основную черту в душевном укладе и в жизни истинного христианина, благодаря чему, мы и признаем морально-психологический тип христианина не рассудочно-интеллектуальным, а сердечно-волевым. Из этой основной характерной черты морально-психологического типа

христианина вытекают и все те частные его особенности, которыми мы выше пытались охарактеризовать сердечно-волевой тип.

К таковым чертам, прежде всего, должно быть отнесено чуткое, отзывчиво-активное отношение истинного христианина к явлениям окружающей жизни и к своим собственным душевным переживаниям, что, как мы видели, и составляет одну из наиболее отличительных черт сердечно-волевого типа, в противоположность рассудочно-интеллектуальному, с душевной инертностью, косностью и пассивностью этого последнего. Истинный христианин, каким его идеал рисуется в священных новозаветных книгах, относится не с рассудочно-апатичным спокойствием к явлениям окружающей жизни, к ее положительным и отрицательным сторонам и, тем более, не как холодный, бесстрастный ее наблюдатель и аналитик; но как человек, живо и, что называется, всеми фибрами своей души, в особенности своего сердца ощущающий биение пульса окружающей его внешней жизни и своей собственной, во всей ее полноте и сложности – как человек, способный глубоко и напряженно радоваться, скорбеть, негодовать и, вообще, глубоко чувствовать и, так сказать, переживать, а затем соответствующим образом и реагировать на все разнообразие явлений окружающей его жизни.

Такому именно живому, отзывчивому отношению к жизни учил нас сам Христос и, прежде всего, примером своей собственной Личности и жизни. Всецелая, сыновне-любящая преданность воле Небесного Отца; чувство безграничной любви ко всем людям, непрестанно горевшее в душе Христа и соединенное со столь же беспредельным, нередко находящим свое выражение в слезах, состраданием к людям, по поводу всевозможных физических и духовных зол человеческой жизни, в особенности, по поводу «окаменения их сердец»; чувство негодования, нередко до глубины возмущавшее гармоническую, кроткую и любящую душу Христа, когда Он встречался с сознательно-упорным противлением истине и добру; беспредельное чувство скорби, какое, напр., испытала безгрешная душа Христа в Гефсиманском саду ввиду

предстоящих Ему невинных страданий, а также во время самых страданий, когда Он почувствовал Себя оставленным даже Своим Небесным Отцом; наконец, всегдашняя готовность разделить мирные радости окружавших Его лиц, и близких и посторонних – все это, с несомненностью, говорит о том, что в лице Христа нам дано живое воплощение глубоко отзывчивого, живого отношения к жизни и к людям. А тот факт, что вся жизнь и деятельность Христа была всецело посвящена делу любви, милосердия и спасения всех людей, в особенности делу облегчения участи труждающихся и обремененных, а также делу борьбы с «князем мира сего» и его слугами, и что ради этого своего дела Он сознательно шел на вольные страдания – этот факт говорит о том, что Христос своею Личностью и жизнью нам дал пример не только отзывчивого, но и деятельного, активного отношения к явлениям окружающий нас жизни.

Такое же отзывчиво-активное отношение к жизни проповедует Христос и в своем учении: Он не только требует от своих последователей, чтобы они в своем сердце имели чувство любви и сострадания ко всем людям, не исключая и врагов; но требует также, чтобы вся их жизнь была посвящена деятельному служению людям – проповеданию и распространению на земле Царствия Божия, для достижения чего им необходимо придется претерпеть всевозможные страдания, вынести упорную и непрестанную борьбу с противоборствующими темными силами.

Христос, по Его собственным словам, пришел возвестить не мир, а меч, т. е. внес в мир борьбу новых, светлых начал жизни с ветхими, греховными. Отсюда, жизнь истинного последователя Христа, по Его слову, является постоянной напряженно-деятельной борьбой со всем тем, что так или иначе служит тормозом к распространению и утверждению на земле Царства Божия, и, прежде всего, борьбой со своими собственными злыми помыслами, чувствами и страстями, для чего, конечно, необходимо постоянное духовное бодрствование, а затем также борьбой и с внешними преградами, с внешним миром, который, по слову Христа, «весь во зле лежит» и потому не может не ненавидеть истинных учеников Христа, носителей

добра, света и истины. В наставлениях и заповедях Христовых почти вовсе нет места правилам так называемого «житейского благоразумия», а тем более нет места холодной и спокойной рассудительности и расчетливости.

Своим ученикам Христос заповедует одно – с совершенным и свободным послушанием Божественной воле идти на то дело, на какое они призваны своим Божественным Учителем, не задаваясь предварительно рассуждениями о том, достижима ли та цель, к которой они стремятся, и каким образом она может быть достигнута. По слову Христа, Дух Святой в потребную минуту научит их тому, как им следует поступить и что говорить в том или ином случае. От проповедников Христова евангелия, т. о., требуется не холодная расчетливость и рассудительность, не предварительная теоретическая разработка программы и плана действий, а пылкое сердце, горящее любовью к Своему Божественному Учителю и к тому делу, на какое Он их послал; требуется твердая воля, сознательно и свободно, без разъедающей рефлексии и сомнений направленная к исполнению заветов воли Божественной. Отсюда, и деятельность последователей Христовых оказывается безусловно чуждой того холодного, рассудочного квиэтизма, той рассчитанности и рассудочной размеренности, граничащей с душевной инертностью и пассивностью, какая столь свойственна деятельности человека рассудочно-интеллектуального типа. Внешняя, энергичная и напряженная деятельность последователей Христа, т. о., по Его слову, должна вытекать из столь же энергичной, напряженной и горячей внутренней деятельности их духа, а не из той холодной теоретической расчетливости, свойственной рассудочно-интеллектуальному типу, при которой душа человека остается косной и холодной, даже при кажущейся напряженности его внешней деятельности, когда не столько живет и действует душа человека, сколько его тело.

Правда, в евангелиях можно найти несколько мест, где Христос заповедует своим ученикам не пренебрегать совершенно и правилами житейской мудрости, указывая, напр., им на то, чтобы они были «мудры, как змеи», и умели отличать

людей добрых от злых. Но ведь этот совет – не теоретически разработанная программа деятельности, а тем более не провозглашение примата теоретического разума над практическим: ни откуда не следует, чтобы в подобного рода случаях в словах Христа под мудростью подразумевалась холодная расчетливость, при которой потребности и стремления человеческого сердца должны отходить на задний план. Напротив, самая общность подобных наставлений Христа, при столь ясно и определенно сформулированных мотивах, которыми должны руководиться сердце и воля Его учеников – говорит о том, что конкретное содержание той «мудрости», которую заповедует Христос своим ученикам, должно быть им продиктовано не столько их рассудком, сколько прозорливостью и чуткостью их сердца или же тем вдохновением свыше, о котором Христос говорит своим ученикам в своей прощальной беседе. Черствому «благоразумию» и спокойной «рассудительности» Христос решительно и определенно предпочитает искренний порыв горячо любящего сердца, хотя бы поступок, вызванный этим порывом, и не оправдывался перед судом холодного рассудка: Христос похвалил «безрассудный», с точки зрения Иуды Искарота и некоторых других учеников, поступок женщины, возлившей на ноги Господа миро во время вечери в доме Симона прокаженного – похвалил потому, что горячее ее сердце, очевидно, оценил выше спокойной рассудительности некоторых из своих учеников, осудивших ее (Мф. 26:7–13; ср. Мрк. 14:3–9; Ин.12:2–8).

Ученики Христовы и своим учением и примером собственной жизни провозгласили миру ту же идею о чутком, отзывчивом и, вместе с тем, энергично-активном отношении к явлениям окружающей нас жизни и к своей собственной, личной жизни. К деятельной любви к ближним, к непрерывной энергичной борьбе со своими дурными помыслами, пожеланиями и страстями, к терпеливому, но не пассивному и апатичному, а энергичному и стойкому перенесению всевозможных искушений и страданий, постигающих истинного последователя Христова, к перенесению, соединенному со светлой надеждой на возможность избавления от них, при

содействии Божественной благодатной помощи – ко всему этому постоянно призывают своих учеников апостолы: Иаков, Петр, Иуда, Иоанн, и ап. Павел. Пожелание душевного мира и радости является в апостольских посланиях обычным приветствием автора к своим адресатам. Все это, с несомненностью, говорит о том, что апостолы в своих посланиях, следуя живому примеру своего Божественного Учителя, имеют ввиду воздействовать не на теоретический ум новообращенных последователей Христа, а на их сердце и волю и призывает их не к холодному, расчетливо-спокойному отношению к своим новым задачам и обязанностям, как членов Христовой Церкви, а к живому и деятельному самоусовершенствованию и преуспеянию в исполнении Христовых заповедей.

Следуя завету и примеру своего Божественного Учителя, и апостолы Христовы не одобряли слишком уж спокойной и черствой «рассудительности» и крайностей житейского «благоразумия», которые парализуют напряженную внутреннюю работу человеческого духа и, прежде всего, парализуют горячие, благородные порывы человеческого сердца. В качестве примера, подтверждающего нашу мысль, достаточно сослаться на наставления ап. Павла о воздержании от некоторых родов пищи (Рим. 14) и о неупотреблении в пищу идоложертвенного мяса (1Кор. 8). Холодная, спокойная рассудительность говорит за то, что «ничто же скверно само собой», что, следовательно, можно употреблять в пищу все, годное для этого; иной взгляд на данный предмет якобы противоречит голосу рассудка и не должен быть принимаем в расчет. Тот же теоретический разум человека говорит ему, что идол – «ничто же есть в мире», и что, следовательно, по существу дела, якобы нет никакого греха в том, если последователь Христа станет есть идоложертвенное мясо; рассуждающий же и поступающий иначе рассуждает и поступает неразумно, и на его ошибочные суждения не следует обращать никакого внимания. Так рассуждает эгоистически гордый теоретический разум человека рассудочно-интеллектуального типа; на этом он и успокаивается, поступая согласно своим воззрениям и мало заботясь о том, какое

впечатление на других людей произведет его поведение. Такому человеку нет дела до того, если его поступок введет в соблазн его ближних, наведет их на губительный для них путь сомнений и, может быть, даже отпадения от Христа: они ведь в таком случае сами окажутся виноватыми в своем падении – научились бы правильно, «разумно» смотреть на вещи, прислушались бы к тому, что говорят «умные», «понимающие дело» люди, и ни соблазна, ни падения не последовало бы... Сердце такого не в меру «умного» человека, успокоенное его холодным рассудком, молчит, при виде гибели своего брата. Но апостол Павел не хочет, чтобы те, к кому он пишет свои послания, сделались такими спокойно-рассудительными, людьми – черствыми сердцем и безучастными к судьбе своего ближнего, потому что они в этом случае не были бы истинными последователями Христа. Апостол заповедует, чтобы те из его учеников, которые поднялись до истинного понимания значения пищи и идоложертвенного мяса – из чувства любви к своему брату, немощному разумом, поступились бы своими теоретическими убеждениями, несмотря на их теоретическую истинность, дабы не привести к духовной гибели своего ближнего. Другими словами, ап. Павел в данном случае решительно осуждает одностороннюю теоретическую «рассудительность», приводящую человека к очерствению сердца, к душевной косности и инертности, и заповедует своим ученикам горячо-отзывчивое, любящее отношение к участи своего ближнего, что, как мы видели, и составляет одну из характерных черт сердечно-волевого типа, в его отличии от рассудочно-интеллектуального.

Своей собственной жизнью апостолы Христовы представляли верующим живой пример такого отзывчиво-активного, чуткого отношения к явлениям окружающей жизни и, в особенности, к людям. С этой стороны, особенно ярко и полно рисуется перед нами, на основании их посланий, духовный облик двух апостолов Христовых – евангелиста Иоанна Богослова и апостола Павла.

Во всех трех посланиях апостола Иоанна Богослова мы, что называется, в каждой строке встречаем ясные доказательства

того, что в своем конечном итоге все богатое содержание душевной жизни апостола, в сущности, сводилось к одному чувству – к нежной и самоотверженной любви к Богу и ближнему. Этой любовью окрашивается его представление о Боге, Которого он постигает именно как высочайшую Любовь, не пощадившую своего Единородного Сына для спасения людей. В тон самоотвержено преданной и смиренной любви окрашивается глубокая вера апостола во Христа, как Сына Божия, проявившая безмерную, по своему самоотвержению, и бесконечно ценную в глазах Божественного правосудия любовь к греховному человечеству. Наконец, этой же любовью проникнута трогательная, отцовски-нежная заботливость апостола о своей юной пастве: в души своих учеников он как бы старается из своей души перелить ту же полноту любви к Богу, ко Христу и к людям, какой горело его собственное сердце, предостерегая их от того ложного абстрактно-теоретического представления о Христе, при котором Он перестает уже быть живой Личностью, воплотившимся Сыном Божиим, воплощенной Любовью к людям, вызывающей к Себе ответную любовь и со стороны этих последних, а обращается в какую-то отвлеченную идею или, по крайней мере, в безличную эманацию Божества – обращается в объект теоретического познания, но не в объект сердечной веры и любви к Нему. Таким образом, в личности ап. Иоанна мы видим яркое выражение, так называемого, эмоционального психологического типа – живое воплощение глубоко отзывчивого отношения к жизни и к людям, которому чужд холодно-рассудочный гсвиэтизм и душевная инертность.

По своему душевному укладу личность ап. Иоанна Богослова, несомненно, должна быть отнесена к сердечно-волевому типу людей, с заметным преобладанием в нем сердечной, эмоциональной жизни над актуально-волевой.

Значительно сложнее душевный уклад другого великого апостола Христова – ап. Павла. Душа св. Иоанна Богослова, как мы видели, почти всецело была наполнена одним чувством – любовью к Богу и ближнему, и это чувство, если и не заглушало в нем всецело других душевных движений и стремлений, то, во

всяком случае, отодвигало их на второй план или, вернее, окрашивало их в свой специфический тон. В душе же ап. Павла мы видим смену самых разнообразных чувств и настроений: наряду с нежной и светло-радостной любовью к членам юной Христовой Церкви, преуспевающим в вере и любви и тем доставляющим апостолу душевный мир и удовлетворение, в его любящем сердце при других обстоятельствах, а иногда и в то же самое время нередко можно подметить мучительное чувство беспокойства и тревоги за дальнейшее религиозно-нравственное преуспеяние его духовных чад. Часто его любовь к своим адресатам соединяется с глубоким чувством скорби, по поводу их уклонения от духа Христова учения, а это чувство, в свою очередь, нередко переходит в негодование, выражающееся то в форме предостережений, то в форме угроз, когда эти уклонения готовы были принять характер нераскаянности и упорного противления истине. В тех же случаях, когда ап. Павлу приходилось встречаться с вполне определившимся очерствением сердца и нераскаянностью – его негодование получало характер порывистого, бурного чувства, которое нередко тут же снова сменяется чувством глубокой скорби. Высоко развитое чувство своего личного достоинства и сознание своего высокого призвания, как апостола Христова, нередко заставляло ап. Павла переживать острое чувство душевной боли и незаслуженного оскорбления, когда окружавшие его умаляли его достоинство и заслуги, как апостола Христова. В таких случаях ап. Павел, полный душевного негодования и чувства протеста против этих нападок, а также из опасения за то, что с подрывом его личного авторитета потерпит ущерб и то дело, которому он служит – весь отдается порыву негодования от глубины своего оскорбленного сердца, сознательно не считаясь с доводами «холодного рассудка» и «благоразумия», не одобряющих такое уклонение от душевного равновесия... И над всеми этими чувствами в душе ап. Павла царит и их собою проникает одно, наиболее глубокое и наиболее интенсивное – это сердечная вера во Христа, как Сына Божия, соединенного с благоговейной самоотверженной любовью к Нему, внутренним ощущением

своего постоянного духовного общения с Ним и совершенной готовностью подчинить свою волю Его Божественной воле и всего себя посвятить делу распространения и утверждения на земле Церкви Христовой.

Ко всему этому у него, далее, присоединялось светлое, радостное упование на мздовоздаяние в будущей жизни, после всеобщего воскресения из мертвых, когда все верующие будут находиться в еще более совершенном личном общении со Христом, а также духовная жажда этого посмертного общения с Ним.

Все сказанное нами о характерных чертах душевного уклада личности ап. Павла ясно говорит о том, что он не только имел определенный, устойчивый взгляд на сердце, как на основной центр душевной жизни человека; но и во всей собственной личности дал нам живое воплощение и высокий пример человека, в душе и жизни которого деятельность сердца, действительно, играла доминирующую роль, относительно которого с правом можно сказать, что он жил преимущественно сердцем, а не рассудком, и что жизнь эта была в высшей степени интенсивной: вся жизнь ап. Павла была как бы одним непрерывным и самоотверженным «горением любви» его чуткого, отзывчивого и благородного сердца, в самых разнообразных его движениях – тем горением, которое для последователей апостола служило не только источником духовного света, но также источником живительного тепла и духовной радости.

Но ап. Павел не только обладал чутким, отзывчивым сердцем, но также был натурой, в высшей степени деятельной, обладая громадным запасом волевой энергии. Вся жизнь ап. Павла, как она рисуется нам в его посланиях, представляет из себя его непрерывную деятельную борьбу, внутреннюю и внешнюю: внутреннюю – с теми стремлениями и желаниями, которые «закону его ума», т. е. голосу его сердца и совести представлялись, как закон плоти, как нечто греховное (Рим. 7 гл.); внешнюю – со всем тем, что служило ему тормозом к осуществлению им своего призвания, как апостола Христова. И такого рода препятствий было весьма и весьма не мало –

вплоть до телесных пыток, темничного заключения и смертной казни, красноречивым доказательством чего может служить хотя бы, напр., краткий их перечень, данный самим апостолом (2Кор.11:23–32). А что внешняя безмерно энергичная деятельность апостола Павла не была деятельностью только внешней, что она вытекала из внутренней активности его духа и всегда сопровождалась и проникалась этой последней – доказательством этого может служить тот факт, что ап. Павел, как мы видели, был натурой, в высшей степени и по преимуществу эмоциональной, следовательно, каждый волевой его акт сопровождался соответствующим движением его сердца и даже вытекал отсюда же, а не из холодных доводов рассудка, кладущего, обычно, печать холодности и автоматичности и на внешнюю деятельность человека. Внешняя энергичная деятельность ап. Павла, таким образом, носила характер творческой активности, этой специфической черты сердечно-волевого типа.

Из прочих апостолов Христовых рассматриваемая нами характерная черта сердечно-волевого типа (отзывчиво-активное отношение к жизни) ясно и определенно выражена также у ап. Петра, причем оба основных момента психики этого типа – сердце и воля – у ап. Петра, как и у ап. Павла, выражены, в общем, почти с одинаковой ясностью и энергией. Об этом мы можем отчасти заключать на основании его посланий. в каждой строчке которых, прежде всего, ясно видно чувство живой и радостной веры во Христа, как Икупителя рода человеческого, и благоговейной любви к Нему, а также чувство своего высокого человеческого достоинства, вытекающее из ясного сознания того, что своим званием христианина он обязан бесценной искупительной жертве, принесенной за людей Агнцем непорочным и пречистым – Христом (1Пет. 1:1–21, 23; 2:9–10). В призыве ап. Петром новообращенных членов Церкви Христовой к осуществлению в жизни, в практической деятельности заповедей Христовых – в особенности заповеди о взаимной деятельной, братской любви друг к другу (1Пет. 1:22; 2:12; 3:8–15; 2:5; 2Пет. 1:5–8); в призыве его к непрестанному внутреннему бодрствованию и непрестанной внутренней борьбе

со своими дурными страстями (1Пет. 2:11); наконец, в призыве апостола к терпеливому и в то же время бодрому перенесению тех страданий, какие выпадают на долю последователей Христовых, бодрому, говорим, поскольку в душе Апостола жива была глубокая вера и радостная надежда на окончательное торжество в будущем (со вторым пришествием Христовым) добра над злом – во всем этом, с несомненностью, можно видеть выражение энергичной, непреклонной воли в характере ап. Петра и его склонность к неустанной деятельности. И эта активность апостола не была лишь внешней, поскольку, по его словам, добродетельная деятельность человека должна иметь свой источник и свой, так сказать, психический центр именно во внутренних тайниках человеческого сердца (1Пет.3:4; ср. 1Пет.3:15).

Пылкое сердце ап. Петра и порывистая активность его натуры, которой совершенно была чужда холодная рассудительность и расчетливость, с несомненностью подтверждаются и теми евангельскими местами, где он по тому или иному поводу выступает в качестве действующего лица. В подтверждение этого достаточно упомянуть, напр., о факте исповедания ап. Петром веры во Христа, как Сына Божия, о евангельском рассказе относительно его хождения по водам, о поступке ап. Петра во время омовения Христом ног своим ученикам перед тайной вечерью, о готовности ап. Петра защищать Христа, при взятии Его стражей, о горячем раскаянии ап. Петра после его отречения от Христа и т. п. Непокколебимая твердость воли ап. Петра засвидетельствована самим Христом и запечатлена Им в самом его имени – призыв к тому, чтобы сердечная вера во Христа сопровождалась добрыми делами, в духе исполнения заповедей Христовых; далее, призыв верующих во Христа к стойкому, терпеливому перенесению постигающих их страданий, в светлой, радостной надежде на Божественную помощь свыше; наконец, призыв к энергичной внутренней борьбе с искушениями плоти, борьбе, также окрыляемой светлой надеждой на Божественную помощь – все это составляет, так сказать, основной тон и послания ап. Иакова, свидетельствуя о том, что и в ап. Иакове мы видим

яркого представителя сердечно-волевого типа, с некоторым, может быть, преобладанием в его душевном укладе элементов активности над эмоциональными.

При столь ярко и определенно выраженном чутком, отзывчиво-активном отношении христианина (каким его идеал рисуется в священных новозаветных книгах) к явлениям окружающей его жизни и к своим собственным душевным переживаниям, естественно ожидать, на основании сказанного нами выше, что и вторая частная характерная черта сердечно-волевого типа, развитое сознание и живое ощущение своей личности, как вытекающая из только что нами рассмотренной, также должна со всей определенностью сказаться в душевном укладе истинного последователя Христова. В подтверждение этого, нам достаточно сослаться на все, сказанное нами выше о живом, чутком и, в то же время, активном отношении истинного христианина как к внешнему миру, так и к движениям своей собственной души, т. к., вследствие такого именно отношения к миру и к самому себе, наше собственное «я» и внешний мир нашему сознанию и внутреннему восприятию и ощущению предстают, как две реально между собой различающиеся величины – величины, одинаково реальные со стороны своей онтологической ценности.

И, действительно, истинный последователь Христа, каким он нам представлен в Новом Завете, определенно сознает и ощущает свое «я», как нечто отличное от внешнего мира, как бытие, живущее своей собственной интенсивной жизнью, а явления внешнего мира воспринимает, как нечто извне влияющее на ход его душевной жизни, что можно или принимать себе или противостоять ему, бороться с ним, к чему, как мы видели, так часто призывал нас и Христос и Его апостолы. Внутреннее «я» христианина в его сознании и самоощущении поэтому не растворяется в процессе мировой жизни; свое «я» христианин не сливает даже с основным принципом бытия – Богом. И в отношении христианина к самому себе его сознание, его «я» не растворяется без остатка в сумме переживаемых им телесных и душевных движений и функций. Христианин ощущает свое тело, как нечто, отличное от его

внутреннего «я», как нечто такое, что, по учению Христа и Его апостолов, как мы видели, нередко противоборствует этому «я», его задачам и стремлениям, с чем иногда должно и возможно бороться, укрощать его. Да и в отношении к своим душевным переживаниям христианин ощущает свое «я» тоже, как нечто, не совпадающее с этими последними, отличное от них, как нечто такое, что должно бы свободно управлять, господствовать над душевными отправлениями человека, хотя это и не всегда ему удается. Другими словами, христианину живо присуще не только сознание своей внутренней жизни, но также и самосознание, точнее – самоощущение, в чем, главным образом, с особенной определенностью и интенсивностью и выражается личность человека, его «я». Конечно, самосознание и самоощущение является одним из основных моментов душевной жизни каждого человека; но у одних людей самоощущение ими своего «я», как психического центра и свободного господина их душевных и телесных функций, выражено с меньшей ясностью и интенсивностью, у других с большей, и это зависит, главным образом, от того, насколько интенсивна жизнь их сердца и воли, т. к. именно на этой почве развивается в душе человека его реальная свободная активность в отношении к внешнему миру и к своим собственным душевным движениям. Теоретический же разум человека, сам по себе в своих отвлечениях может возвыситься лишь до абстрактно-логического понятия о нашем «я», как психологическом центре, но никак не до живого самоощущения этого «я», как реальности, имеющей не только логическую, но и онтологическую ценность. Относительно истинного христианина, каким его идеал рисуется в священных новозаветных книгах, христианина, живущего, как мы видели, по преимуществу жизнью сердца и воли и притом жизнью, в высшей степени интенсивной, должно *eo ipso* сказать, что самоощущение им своей личности в только что указанном нами смысле (т. е. в смысле сознания и ощущения в себе, в своем «я», способности свободно-активного воздействия на ход своей телесной и душевной жизни) – развито в нем в высшей степени. И это сознание и самоощущение имеет свой психический корень не

только в присущей каждому человеку способности к самонаблюдению, каковая способность в христианине, вследствие напряженности его внутренней, сердечной жизни, изощрена в самой сильной степени; но также в глубокой вере христианина в благодатную Божественную помощь, подаваемую христианину свыше, как плод искупительных страданий Христа, Который возродил к новой, свободной жизни падшего человека, доселе работавшего греху, сделав из него как бы новое создание, нового Адама, сообщив ему высшую духовную ценность.

С особенной полнотой и определенностью психика христианина, с рассматриваемой нами стороны, раскрывается у ап. Павла, в его известном учении о трех основных сторонах человеческой природы – плоти (σάρξ), души (ψυχή) и духа (πνεῦμα), причем принцип самосознания, или человеческого «я» апостолом полагается именно в πνεῦμα. Дух человека (πνεῦμα), по учению ап. Павла, и есть именно та сторона человеческой природы, которая, по своему Божественному происхождению от Духа Божия, возвышается над σάρξ и ψυχή человека, поскольку σάρξ у ап. Павла является принципом материальной, телесной стороны человеческой природы, а ψυχή в своих отправлениях неразрывно связана с телом и является принципом, хотя душевной, но еще только, так сказать, животной жизни человека. По своему же значению в жизни человека дух (πνεῦμα) является не только ее психическим центром, но и носителем свободной активности человека, т. к. благодаря именно своему духу (πνεῦμα), он, будучи возрожден Христом к новой, свободной от греховного рабства жизни, может управлять своими душевными и плотскими движениями и стремлениями, в той или иной степени отрешаться от них и возноситься к Богу⁷.

Сознавая и ощущая себя именно как личность, христианин и в другом человеке также видит, прежде всего, личность, т. е. нечто такое, за чем не только должно быть признано значение объективной реальности, но также обязанность и право на свободную активность во внешней и внутренней его жизни. На этой психологической основе в душе христианина, прежде всего, и развивается уважение к своему собственному

человеческому достоинству и живое, а не абстрактно-логическое только признание такого же достоинства за другими людьми – в связи, конечно, с другими, главным образом, религиозными мотивами, о которых у нас будет речь ниже.

Видя в себе самом и в других людях, прежде всего, личность, которой присуща способность свободной активности, христианин, естественно, оказывается совершенно чуждым того детерминизма и фаталистически-апатичного отношения к внешнему миру и к самому себе, к какому, как мы видели, так легко приходит человек рассудочно-интеллектуального типа. Напротив, сознавая и ощущая себя личностью, при том восстановленной Христом в ее правах на свободное управление функциями своей души и тела – христианин тем самым приходит к убеждению в возможности и радикального нравственного обновления человека, на какой бы низкой ступени нравственного падения он ни находился, помня слова Господа, сказанные Им Никодиму, о возможности для человека нового благодатного рождения свыше, а также слова Господа о том, что Он пришел спасти не праведников, а именно грешников, которых Он неустанно и призывал к покаянию, помня далее пример разбойника, которому его раскаяние в предсмертную минуту открыло двери рая, помня прошение Христом раскаявшейся грешницы и т. п. факты из жизни Господа. И апостолы в своих посланиях неустанно призывали к сердечному покаянию и обращению ко Христу, от тьмы к свету, от греховного рабства плоти к свободе духа, считая за нечто безусловно несомненное – возможность такого радикального нравственного переворота в душе человека, обновленного благодатью Христовой, если только он этого искренно захочет.

Признавая за человеческой личностью, вообще, и облагодатствованной Христом, в особенности, право и возможность господства над материальной, телесной стороной человеческой природы – последователь Христова учения на этом не останавливается; но, согласно учению своего Господа и фактам из Его личной жизни, а также учению Его апостолов – психологически приходит к убеждению в возможности для человека свободного воздействия и на внешнюю материальную

природу. Весь мир сознанию христианина представляется подчиненным не неизменным законам натуральной необходимости, а свободной воле высочайшего личного Существа Бога, стоящей выше натуральных законов, и хотя не уничтожающей их, но могущей во всякое время изменить их ход и направить его согласно своим благим и премудрым целям, употребить их, как орудие к осуществлению этих последних. Другими словами, общее мирозерцание христианина всецело проникнуто теологической, телеологической и моральной тенденцией, присущей, как мы видели, сердечно-волевому типу, в противоположность одностороннему натурализму и эмпиризму рассудочно-интеллектуального типа. Истинный христианин не удовлетворяется признанием одной эмпирической действительности, с ее законами причинной зависимости и натуральной необходимости: в мировой жизни он ищет и усматривает проявление тех же законов, которые управляют и деятельностью его свободной воли, т. е. законов разумной целесообразности. И, действительно, признание Божественного Промысла о мире, вообще, и о человеке, в особенности, является краеугольным учением в священных книгах Нового Завета: этому учил своих учеников и сам Христос и Его апостолы. В новозаветном учении об искуплении рода человеческого Сыном Божиим и о совершенном обновлении всей природы к концу мировой жизни – идея о Божественном Промысле нашла свое высшее развитие и завершение.

В этой телеологической точке зрения на мир, лежащей в основе всего новозаветного мирозерцания, личность христианина находит новую психологическую почву для дальнейшего развития в себе сознания и самоощущения своей свободной активности – не только в отношении к самому себе, но и в отношении к внешней материальной природе. При своей телеологической точке зрения на мир, христианин в принципе признает факт подчинения законов натуральной необходимости законам свободной воли личного существа, как такового, а поскольку и в человеке христианин видит, прежде всего, свободную личность, хотя и не всемогущую, как Божество, а ограниченную – то отсюда он, естественно, проникается

убеждением в возможности и для человека, в известной ограниченной степени, свободно влиять на ход натуральных законов природы, подчинять их своим целям, насколько это согласно с целями Божественного Промысла. Эта власть свободной и разумной человеческой личности над неразумной природой, по учению Нового Завета, достигает своего высочайшего, сверхъестественного могущества, в особенности, со времени пришествия в мир Христа, Сына Божия, у Его последователей, поскольку именно через Христа произошло возрождение человеческой природы, восстановление человеческой личности в ее исконных правах господства над неразумной природой. благой Божественный Промысл делает последователей Христа, Сына Божия, в известной, конечно, ограниченной степени, как бы причастными Ее Божественного всемогущества, поскольку верующий во Христа тем самым, по Его слову, как бы духовно срастается с Ним и становится участником Его жизни. Основания для своей веры в возможность такой сверхъестественной власти человеческой личности над неразумной природой христианин находит в словах Господа о том, что невозможное для человека – возможно для Бога, и что верующий во Христа получает, по своей молитве, силу и власть творить чудеса, по примеру многочисленных чудес, сотворенных самим Христом. Об этой же возможности для последователей Христа творить чудеса говорят в своих посланиях и Его апостолы.

Чуждое одностороннего натурализма мирозерцание и настроение истинного христианина, по новозаветному учению, вследствие этого, всецело проникнуто характером религиозности, что, как мы видели, также составляет одну из основных черт сердечно-волевого морально-психологического типа, в противоположность натурализму и эмпиризму типа рассудочно-интеллектуального. Сознывая и живо ощущая себя, как личность, христианин и основу всего бытия – Бога мыслит и ощущает именно как высочайшую Личность, а так как основная тенденция всякой развитой личности, как таковой, с преобладающим значением в ее внутренней жизни практического разума над теоретическим, заключается как мы,

видели, в ее стремлении стать выше натурального, эмпирического бытия, с его механическими законами – то отсюда естественно, что христианин познает и живо ощущает Бога именно как личность премирную. А так как, с другой стороны, доминирующую роль в душевной жизни христианина играет его практический разум, точнее – его сердце, в котором, так сказать, локализируются функции его воли и ума, а основным мотивом сердечной жизни христианина является, как увидим ниже, любовь – то отсюда естественно, что и личное Божество познается и ощущается христианином, прежде всего, как величайшая любовь, а затем уже – как высочайший разум и всемогущая воля. В живом личном единении с таким Божеством, ставшим через посредство Христа близким и доступным человеку, последний по новозаветному учению, должен находить удовлетворение основным запросам и потребностям своей личности и прежде всего – стремлениям своего любящего сердца. Отсюда, вся внутренняя жизнь христианина заполняется одним основным стремлением и упованием – жить в Боге и для Бога, в чувстве блаженной любви к Нему, через духовное, верой и любовью проникнутое единение со Христом, Сыном Божиим. Все прочие стремления христианина и задачи его жизни почерпают свой смысл, значение и ценность именно в этом основном стремлении его духа, здесь же находя свой венец и завершение. А поскольку Бог в сознании христианина ощущается, как существо премирное, постольку и стремление христианина к живому личному общению с Ним получает характер стремления к премирному существованию и своего полного удовлетворения и завершения во время земной жизни человека, очевидно, получить не может. Отсюда – глубокая вера христианина в личное бессмертие человеческой души и воскресение из мертвых человеческого тела в прославленном виде, дабы весь человек мог оказаться причастным общения с Богом и вытекающего отсюда высочайшего блаженства.

Психологически вполне естественно, что истинный последователь Христов не только не боится смерти, но жаждет ее, т. к. в глазах христианина смерть есть путь к совершенному

общению со Христом, а через Него и с Богом Отцом, общению в духе любви, следовательно – путь к высочайшему блаженству, которое человек во время своей земной жизни может лишь отчасти предвкушать. На земную жизнь христианин смотрит, лишь как на временный переходный момент к жизни вечной. Здесь, на земле человек должен предуготовить себя к той, вечной жизни, исполняя волю Божию, возведенную людям через Сына Божия, Иисуса Христа, через посредство Которого возрожденной душе христианина подаются свыше также благодатные силы к исполнению Христовых заповедей. Все это, с несомненностью, говорит о том, что глубокая религиозность, действительно, является основным моментом духовной жизни истинного последователя Христова, каким его идеал рисуется в священных новозаветных книгах.

Перенося основной центр своих стремлений и упований в будущую, посмертную жизнь и смотря на земное существование человека, лишь как на подготовительный момент к загробной жизни, так как лишь в загробной жизни христианин надеется достигнуть и совершенного познания Бога и совершенного личного общения с Ним в духе любви (1Кор. 13:12–13 и др.) – христианин, поэтому самому во все время своего земного существования не может не ощущать в своей душе чувства известной неудовлетворенности наличной ограниченной и несовершенной действительностью, при которой он не может найти совершенного удовлетворения запросам своей души. Уже поэтому общее мирозерцание и настроение христианина, естественно, должно быть чуждо одностороннего оптимизма, приобретая, наоборот, несомненные черты пессимизма, христианское же учение о грехопадении человека и о радикальном извращении духовной и телесной природы человека, повлекшем за собой также извращение и всей внешней природы, это учение, составляющее самое существо христианского мирозерцания, поскольку именно на нем зиждется убеждение христианина в необходимости и высокой ценности искупительной жертвы, принесенной за грехи всего мира Сыном Божиим, Иисусом Христом – пессимистическому настроению христианина и его такому же взгляду на мир

сообщает особенную глубину и интенсивность. Весь внешний мир в глазах христианина представляется «лежащим во зле». Да и может ли христианин иначе смотреть на окружающий его мир и людей, если для спасения рода человеческого потребовалась такая неизмеримой цены жертва, как смерть Сына Божия; если этот мир с чувством ненависти вознес на крест безгрешного Единородного Сына Божия, горевшего бесконечной самоотверженной любовью к человечеству, не исключая и своих врагов; если во время своих страданий Христос был покинут даже своими учениками; если и последователей Христовых именно потому, что они являются «светом мира» и «солью земли», по слову Господа, должна ожидать участь, подобная той, какая постигла и их Учителя? К терпеливому перенесению всевозможных гонений и страданий неоднократно призывал своих последователей Сам Иисус Христос; столь же часто к этому же призывали верующих во Христа в своих посланиях и апостолы Христовы, потому что, по слову Христа, греховный мир не может не ненавидеть Его последователей, как проповедников идеалов святости и добра. Уже тот факт, что путь в Царство Божие, по учению Христа и Его апостолов, для всех людей без исключения есть путь покаяния и сердечного сокрушения во грехах – показывает, насколько широкое, всеобщее распространение в мире, по новозаветному учению, получил грех. На эту всеобщую развращенность рода человеческого, действительно, указывал и сам Христос и Его апостолы, в особенности ап. Павел. А насколько глубоко, по новозаветному учению, грех проник в человеческую природу – это видно уже из того, что даже пылавшее Божественной любовью сердце Христа нередко возмущалось и негодовало, при виде крайнего окаменения и черствости сердец многих из Его слушателей.

Обращаясь умственным взором от внешнего мира в глубину своего собственного духа, христианин еще более проникается убеждением в радикальном извращении человеческой природы и чем полнее он постигает всю высоту и чистоту того идеала, к которому призывает своих последователей Христос, тем яснее он видит, насколько человек далек от этого идеала, насколько

он, предоставленный самому себе, бессилен подняться на его высоту, поборов в себе греховные похоти и стремления. Если сам ап. Павел свое духовно-нравственное состояние, до обращения ко Христу, характеризует словом «изверг» (ἑχθρῶς – 1Кор. 15:8); если тот же апостол, подвергая самого себя строгому самоиспытанию, уже по обращении ко Христу, в конце концов, все-таки горестно восклицает: «Окаянен (ταλαίπωρος) аз человек: кто мя избавит от тела смерти сея» (Рим. 7:24); если ближайшие ученики Христа, не исключая горячего и пылкого Петра, оставили Его в момент Его страданий – то насколько нищим духом должен предстать своему умственному взору, так сказать, рядовой христианин! Помимо всеобщей греховности рода человеческого, сколько в новозаветных писаниях имеется указаний на реальный факт существования в мире физического зла и страданий, вызывавших глубокое чувство скорби, а иногда даже слезы у Христа, сотворившего столько чудес не только в целях доказательства своего мессианского достоинства, но также в целях облегчения людских страданий! Все эти данные, находимые христианином в новозаветных писаниях, естественно, должны приводить его к глубоко пессимистическому взгляду на наличное состояние мира и людей и вызывать в его душе соответствующее пессимистическое настроение.

Но такого рода пессимизм в миросозерцании и настроении христианина не является, так сказать, окончательным итогом его внутренней жизни, не является постоянным и неизменным его настроением. Это – пессимизм далеко не беспросветный. Напротив, глубокий пессимизм христианина сменяется светлым и радостным оптимизмом в миросозерцании и в настроении, как только он от наличной несовершенной и грехом извращенной действительности, от печального «настоящего» переносит свой духовный взор в светлое «будущее», когда добро окончательно восторжествует над злом – «будущее», может быть отдаленное, но имеющее наступить несомненно, поскольку основания для этого «будущего», его, так сказать, семя дано уже и в «настоящем». Психологическое зерно этих радостных упований христианина кроется в его глубокой вере в реальный факт уже

совершившегося через Христа искупления человеческого рода от греха и в реальный факт возрождения человеческой природы, ее избавления от греховного рабства. Правда, человечество до пришествия на землю Христа бесконечно глубоко пало в бездну греха, сделалось его рабом; но Христос каждому человеку дал возможность подняться из этой бездны, сообщив не только новое возвышенное учение, но возродив самую душу человека, сделав ее способной воспринять это учение и осуществить его в жизни. Новое вино Христова учения, таким образом, вливается Им в новые же мехи, а не в старые, обветшавшие... Правда и то, что этот путь избавления людей от греховной бездны должен совершиться постепенно, требуя от пожелавшего идти этим путем больших усилий, жертв и страданий, подобных тем, какие испытал и Христос и Его апостолы – страданий внешних, со стороны противящихся истине евангелия, и внутренних, как естественное следствие борьбы доброго начала в человеке со злым, нового человека с ветхим. Но насколько несомненна вся тяжесть креста, ожидающая истинных последователей Христовых, настолько же им представляется несомненной и грядущая победа над грехом и страданиями, поскольку здоровое семя новой, свободной от греха жизни Христом уже брошено в почву человеческой истории и, рано или поздно, но, несомненно, принесет свой добрый плод, а ветхое древо греха, хотя временно еще и зеленеет, но в будущем несомненно упадет и сгниет, т. к. его корни Христом уже подрублены. Закваска новой, светлой жизни уже сообщена греховному человечеству безгрешным Христом и именно в Его Лице – и благодетельные для человечества последствия этого реального факта освящения и очищения человеческого рода, рано или поздно, но несомненно должны сказаться. Скорби и страдания, постигающие христианина, несомненно велики; но ведь это – столь же несомненный и притом единственный путь к светлой и радостной будущности, столь радостной, что с ее наступлением позабудутся все пережитые горести, подобно тому, как жена, после радостного от нее рождения ребенка, забывает о тех муках, какие именно и привели ее к этой радости. Правда и то, что светлое «будущее»,

надеждой и ожиданием которой только и живет христианин, наступит не в этой земной жизни, а лишь после смерти человека, в жизни загробной. Но ведь вся земная жизнь, по сравнению с вечной, загробной жизнью, в глазах христианина, есть лишь один миг, так что здесь, на земле человек является лишь как бы странником и пришельцем, следовательно, и все его земные страдания также кратковременны и скоропреходящи, тогда как ожидающее его за гробом блаженство единения с Богом, Подателем всех благ, столь велико и неизреченно, что человеку во время его земной жизни трудно себе это вообразить. Отсюда естественно, что истинный христианин, в духовном созерцании ожидающих его вечных благ, становится менее чувствительным к постигающим его скоропреходящим земным страданиям. Это загробное блаженство, конечно, сокрыто от телесного взора человека завесой смерти; но для духовного взора христианина этой завесы не существует: она уничтожена Христом, Главой нового человечества, новым Адамом, воскресшим из мертвых и тем положившим начало и основу воскресения из мертвых и всего человечества. Насколько для истинного последователя Христова реален и несомненен факт воскресения из мертвых Христа, настолько же его духовному взору предстоит во всей своей реальности и несомненности факт будущего воскресения из мертвых и всех людей и даже более того – факт обновления всей природы, поскольку такое или иное состояние последней зависит от духовно-нравственного состояния человечества, вследствие чего окончательное обновление человечества должно повлечь за собой и обновление всей природы. Наконец, правда, и то, что ожидаемое христианином торжество добра над злом и связанное с этим его будущее блаженство подается человеку лишь под условием активных усилий со стороны самого человека, который и должны быть направлены на борьбу со всеми упомянутыми выше препятствиями к достижению этой цели, препятствиями внутренними и внешними; но возрожденный и облагодатствованный во Христе Его последователь носит в своей душе постоянную твердую уверенность, во-первых, в том, что Господь не допустит

искушений и страданий свыше сил человека (1Кор. 10:13), во-вторых, что христианину подаются необходимый для борьбы с испытаниями благодатные силы и, в-третьих, что целью всех испытаний, посылаемых человеку, всегда является его же собственное благо. Все это, вместе взятое, не только поддерживает бодрость духа христианина в терпеливом несении им тяжелого жизненного креста, но, в конечном итоге, наполняет его душу предвкушением такой светлой и неизреченной радости, ожидающей его в вечной, загробной жизни, что отраженный свет этой грядущей радости освещает и согревает многострадальную жизнь христианина и в настоящем. Центр тяжести духовной жизни христианина решительным образом переносится на жизнь загробную, а его земная жизнь получает в его глазах свой смысл и внутреннюю ценность лишь в соотношении с жизнью загробной, как ее преддверие. А поскольку эта последняя духовному взору христианина представляется, как преисполненная радости, то под тем же углом зрения, с психологической необходимостью, им оценивается и его земная жизнь. Отсюда, печаль христианина еще во время его земного существования обращается в непрестанную радость и душевный мир. Христианин, правда, видит в мире много зла, но не считает весь мир, как таковой, за зло, а потому и не отвергает от себя земную жизнь, как зло, а радостно пользуется ее благами, поскольку это не препятствует его стремлению к благам вечным, небесным. К этой-то непрестанной радости и миру призывал своих учеников учением и примером личной жизни сам Господь, в принципе никогда не отвергавший радостей земного существования человека, будучи чужд одностороннего аскетизма⁸. К тому же многократно призывали верующих во Христа и апостолы Христовы. Напротив, и Христос и Его апостолы вполне определенно высказывали свое порицание душевному унынию, ведущему к духовной смерти (2Кор. 7:10). Таким образом, пессимизм христианина является не только относительным и умеренным, но, в конце концов, с психологической необходимостью переходит в свою противоположность – в светлый оптимизм мирозерцания и душевного настроения.

Этот оптимизм христианина придает его внутреннему настроению и стремлениям, а также его внешней деятельности характер душевной энергии, мощи и силы, сообщает его чувствам характер большей глубины и интенсивности, а его воле непоколебимую устойчивость и твердость, или, так называемое, нравственное мужество. И сам Христос и Его апостолы, наряду с призывом к непрестанной радости и душевному миру, предъявляют к своим последователям решительное требование во всей своей жизни проявлять внутреннюю мощь и силу духа, относясь с безусловным осуждением к душевной дряхлости и вялости в области сердца и воли.

С оптимизмом христианина и с повышенной энергией его душевной жизни неразрывно связывается истинная любовь христианина к самому себе, а также уважение к своей личности: духовному взору христианина его собственная личность и жизнь представляются имеющими свой глубокий смысл и высокую ценность, поскольку высокое достоинство за человеческой личностью признано самим Христом, Единородным Сыном Божиим, ради спасения человека вознесшим Себя на крест.

Таким образом, и в рассматриваемом нами отношении морально-психологический тип христианина вполне определенно обнаруживает характерные черты сердечно-волевого типа, в противоположность типу рассудочно-интеллектуальному.

Столь же определенно выраженные несомненные черты сердечно-волевого типа сказываются в душевном укладе христианина и по вопросу о конечной цели его стремлений и в его представлении о сущности высочайшего блага человека, как объекта его стремлений. Выше, когда у нас шла речь о глубокой религиозности, как одной из характерных черт христианина, мы видели, что конечной целью, или объектом всех стремлений христианина и его высочайшим благом является премирный личный Бог и личное духовное общение с Ним, а внутреннее психологическое содержание того блаженства, какое для христианина вытекает из такого общения с Богом, концентрируется в одном основном чувстве – в любви, причем

цель эта во всей ее полноте и совершенстве мыслится достижимой лишь в вечной, загробной жизни. Выше нам приходилось говорить и о том, что эта основная тенденция душевной жизни христианина вытекает из основной типичной черты христианина, как сердечно-волевого морально-психологического типа, с преобладающим значением в его психике практического разума над теоретическим. В данном же случае мы несколько остановимся на той стороне новозаветного учения о конечной цели стремлений христианина и его высочайшего блага, в силу которой содержание этого последнего сводится именно к чувству самоотверженной и деятельной любви и притом не только к Богу, но и ко всем людям, не исключая и врагов.

Несомненно, что психологическим источником этого альтруистического чувства, наполняющего собой все содержание внутренней и внешней жизни христианина, является та, так сказать, центробежная тенденция в душевном укладе христианина, какая необходимо должна быть ему присуща именно как сердечно-волевому морально-психологическому типу, с его чутким, отзывчиво-активным отношением ко всему миру и с его в высшей степени развитым симпатическим воображением. В силу этих своих характерных черт, христианин не может замкнуться в тесные рамки эгоистических интересов своей индивидуальной жизни, но с психологической необходимостью, стремится к тому, чтобы расширить интересы своего сердца (этого центра внутренней жизни христианина), включив в содержание его жизни жизнь и интересы других людей. Замечательно точное, меткое и сильное выражение, а также свое психологическое обоснование эта альтруистическая тенденция морально-психологического типа истинного христианина нашла себе в словах ап. Павла, обращенных им к коринфянам (2Кор. 6:11–13): «Уста наша отверзошася к вам, коринфяне – говорить здесь апостол Павел – сердце наше распространися. Не тесно вмещается в нас (ή καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται οὐ στενοχωρεῖσθε ἐν ἡμῖν): утесняется же во утробах (ἐν τοῖς σπλάγχνοις = во внутренностях, в сердце) ваших. Тоже же возмездие, якоже чадом глоголю,

распространитеся и вы (πλατύνθητε χαί ὑμεῖς)». В том же послании ап. Павла дается ясное указание на упомянутую нами выше центробежную силу в душе христианина, как на психологическую почву для развития в нем альтруистических чувств, поскольку ап. Павел, по его словам, не живет только своею личной жизнью, но в своем сердце как бы носить жизнь и стремления коринфян и, со своей стороны, просит их о таковом же отношении к нему. Естественно после этого, что истинный христианин своим сердцем – а, следовательно, умом и волей – переносится в душу других людей, понимает их радости и печали и даже более того – ощущает и переживает их, как свои собственные радости и печали, как бы живет жизнью своих ближних. И круг этих «ближних» для христианина, по мере его духовно-нравственного роста, т. е. по мере «распространения» его собственного сердца, все больше расширяется, пока не охватит собой всего человечества. Психологической основой для такого универсализма христианина в жизни его сердца и, так сказать, основным психологическим мотивом к сему, по новозаветному учению, является глубокая вера и любовь христианина к одной, правда, Личности, но это – Личность Богочеловека Иисуса Христа, Искупителя и Спасителя мира. Любовь ко Христу составляет основной психический центр жизни христианина. Она вызывается в его душе верой во Христа, как Спасителя и Искупителя рода человеческого, т. е. сознанием и живым, ощущением реального факта бесконечной самоотверженной любви Христа к людям, ради спасения которых от греховного рабства Он претерпел страдания и взошел на крест.

Вера во Христа, как Спасителя и Искупителя рода человеческого, и вызванная этой верой ответная любовь к Нему, настолько наполняют собой душу истинного последователя Христова, что о себе он вправе сказать вместе с Апостолом: «Живу же не к тому аз, но живет во мне Христос». От этого своего духовного центра альтруистическое чувство христианина, с психической необходимостью, растет и расширяется к периферии, распространяясь на все больший и больший круг людей. Ведь воля любимого нами лица для нас – внутренний

закон нашего сердца и воли, по внутреннему, свободному влечению стремящихся к тому, к чему стремится и любимое нами лицо. Так и истинный христианин: поскольку он действительно любит Христа, поскольку имеет Его в своем сердце – постольку он живет Его жизнью, следовательно, любит тех, кого любит Христос и стремится делать то, чего желает Христос. Но Христос самоотверженной деятельной любовью возлюбил весь мир, всех людей, не исключая и своих врагов, и Его воля состоит в том, чтобы таковой Его любви подражали и Его последователи. Отсюда, вера и любовь христианина к своему Господу, с психологической необходимостью, переходит в самоотверженную и деятельную любовь к своим ближним – ко всем людям, как к своим братьям. В силу тех же оснований, любовь христианина ко Христу есть, вместе с тем, любовь и к Его небесному Отцу, поскольку Христос и Его небесный Отец – едино суть. Небесный Отец Христа, этого Главы человечества, нового Адама, есть поэтому также и Отец всех людей; следовательно, все люди – между собой братья. В этом сознании христианина дается новый психологический источник и мотив его любви к Богу и к ближнему. Таким образом, в конечном итоге все психическое содержание конечной цели стремлений христианина и психическое содержание его высочайшего блага сводится к одной заповеди Христа: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всею мыслью твоею... и искреннего твоего, яко сам себе» (Мф. 17:37–39; ср. Мрк. 12:29–31; Лк. 10:27).

Характерные черты сердечно-волевого типа обнаруживаются, далее; в добродетельной деятельности христианина, как того пути, который должен привести его к высочайшему благу, конечной цели его стремлений. В противоположность одностороннему интеллектуализму рассудочно-интеллектуального типа, христианин существо добродетельной деятельности усматривает не столько в приобретении теоретических познаний и, вообще, в развитии и усовершенствовании деятельности теоретического разума, как такового, сколько в чистоте сердца человеческого и в устойчивой, направленной к добру воле человека; развитие же

теоретического разума, в глазах христианина, имеет ценность лишь постольку, поскольку оно служит интересам и целям его практического разума, его сердца и свободной воли. Отсюда, основной формальной чертой добродетельной деятельности христианина, поскольку она имеет свой корень в его практическом разуме, в его живом, отзывчивом и, вместе с тем, свободно-активном отношении к Богу, к внешнему миру и к самому себе – является высокая душевная энергия, внутренняя сила и мощь, сказывающаяся во всех душевных движениях христианина и в его внешнем поведении.

Что же касается содержания добродетельной деятельности христианина, то последняя, по учению Нового Завета, совпадает качественно с содержанием понятия высочайшей цели и высочайшего блага, как объекта стремлений христианина, поскольку его добродетельная деятельность, в своей основе, есть не что иное, как процесс постепенного осуществления в своей жизни идеала блага, постепенного, так сказать, частичного усвоения душой христианина бесконечного, по своему объему, содержания этого идеала. Содержание понятия христианской добродетели, по новозаветному учению, таким образом, отличается от содержания понятия конечной цели стремлений христианина лишь количественно, так сказать, по объему. Отсюда следует, что основной добродетелью христианина, как и конечной целью его стремлений и его высочайшим благом, является исполнение Христовой заповеди о деятельной любви к Богу и ближнему. Все же прочие добродетели христианина, о каких упоминается в новозаветных писаниях, являются простыми разновидностями этой основной добродетели или, точнее, отдельными ступенями, отдельными моментами в раскрытии ее богатого внутреннего содержания. Отсюда, и каждая из частных христианских добродетелей, как таковая, необходимо должна заключать в себе два отмеченных нами выше основных признака, или критерия, присущих, вообще, добродетельной деятельности человека сердечно-волевого типа: во-первых, наличие душевной силы и мощи (критерий формальный) и, во-вторых, наличие элемента деятельной любви к Богу и к людям (критерий материальный).

Все частные христианские добродетели, со стороны содержания, могут быть подразделены на две основные группы. К первой группе можно отнести те виды добродетелей, которые отрицательным, так сказать, путем ведут христианина к конечной цели его стремлений, главным образом, путем его внутренней, душевной борьбы с теми телесными и душевными похотями и страстями, которые, по своей греховной извращенности, являются тормозом для религиозно-нравственного преуспевания христианина в духе Христовых заповедей. Это – так называемые аскетические добродетели в широком смысле этого слова, регулирующие, главным образом, отношения христианина к самому себе. Таковы: мудрость, смирение, сокрушение в своих грехах, духовное самоиспытание и бодрствование, воздержание, терпение, мужество, душевная радость и мир, трудолюбие и т. п.⁹.

Большинство из этих христианских добродетелей проявляются и в борьбе христианина с внешними препятствиями, стоящими ему на пути к распространению и утверждению на земле Царства Божия. С внешней стороны, преобладающее значение в этого рода добродетелях принадлежит формальному критерию христианской добродетельной деятельности – душевной энергии и мощи, столь необходимых человеку для борьбы с внутренними и внешними препятствиями на пути его нравственного преуспевания. Но поскольку борьба христианина со всеми греховными похотями и страстями не является конечной, самостоятельной целью его жизни и деятельности, поскольку эта борьба лишь prepares в его душе почву для осуществления в его жизни заповеди Христа о деятельной любви к Богу и ближнему – постольку и в аскетических добродетелях необходимо подразумевается и второй (материальный) момент и критерий добродетельной деятельности христианина, вследствие чего христианский аскетизм оказывается чуждым одностороннего формализма, внутренней бессодержательности и бесцельности, ведущих, в конце концов, к подрыву душевной энергии человека, к пессимизму и к апатии. Ко второй группе христианских

добродетелей относятся те из них, которые, так сказать, положительным и непосредственным путем ведут человека к конечной цели его стремлений, к его высочайшему благу. Это – альтруистические добродетели в широком смысле этого слова. Таковы, прежде всего, добродетели, регулирующие отношение человека к Богу: вера в Бога и во Христа, раскаяние в своих грехах, смиренная преданность Его воле и самоотверженное стремление осуществить ее в своей жизни, вера в Божественный промысл и терпеливое перенесение посылаемых Богом испытаний и т. п. виды христианского благочестия, сущность которого, в конечном итоге, состоит в деятельной любви к Богу. К этой же группе должны быть, далее, отнесены добродетели, регулирующие отношения человека к своему ближнему. Таковы: кротость, смирение, сострадание, снисходительное отношение к слабостям других, уважение к личности другого, братолюбие, благожелательность, благотворительность и т. п. добродетели, существо которых заключается, в конце концов, в деятельной любви к людям. В альтруистических христианских добродетелях с большей определенностью и ясностью выражен второй (материальный) из указанных нами выше основных моментов добродетельной деятельности христианина; но при этом здесь необходимо подразумевается и первый, формальный критерий: если наши внутренние отношения к Богу и ближнему не проникнуты духом живой душевной энергии, бодрости и жизненной мощи, то, с точки зрения новозаветного учения, они ни в каком случае не могут быть признаны нравственно-ценными, т. е. добродетельными.

Имея психологические корни в практическом разуме человека, с необходимо присущим ему сознанием и самоощущением свободы своей воли – добродетельная деятельность христианина поэтому, естественно, сопровождается убеждением в том, что нравственное преуспевание человека, прежде всего, зависит от его свободной воли, а не от таких или иных естественных задатков его природы, над которыми свободная воля человека не властна. Правда, христианин признает и живо ощущает в себе

врожденную человеку склонность к греху; но он также глубоко верит и в то, что живущий в человеке грех в своем корне уничтожен Христом, Который освободил верующих в Него от греховного рабства, призвал их к новой жизни, к духовной свободе и обещал им благодатную помощь свыше, сказав, что Отец Небесный подаст верующим в Него все, необходимое для них. Но если добродетельная деятельность человека-христианина, по новозаветному учению, зависит от свободной воли человека и всегда готовой прийти ему на помощь Божественной благодати – то отсюда с необходимостью следует, что христианская добродетель, даже на своих самых высоких ступенях, доступна всем людям, поскольку Господь хочет спасения всех людей, по существу независимо от их пола, возраста, национальности, от таких или иных прирожденных задатков ума и даже независимо от глубины нравственного падения того или иного лица. На добродетельной деятельности известного лица, конечно, должен лежать соответствующий, так сказать, специфический отпечаток прирожденных особенностей его натуры, а также отпечаток его внешнего образа жизни, его национальности, пола и т. п.; новозаветное учение этого не только не отрицает, а даже прямо утверждает это. Но от внешних условий и прирожденных задатков человека, по учению Нового Завета, зависит лишь разнообразие внешних форм и способ обнаружения добродетельной деятельности человека – христианина, но не ее чисто моральная ценность: эта последняя, по новозаветному учению, всецело обуславливается внутренним достоинством свободных душевных настроений человека, его желаний и стремлений – тем, насколько эти, от свободной воли человека зависящие настроения, желания и стремления, как таковые, соответствуют заветам Христа, независимо от того, в какой форме они обнаруживают себя, иногда даже независимо от того, обнаружится ли известное душевное движение вовне, или нет.

Из того, что христианская добродетель имеет свою основу именно в практическом разуме человека, а не в теоретическом, вытекает и другая характерная черта новозаветного учения о добродетели христианина – ее деятельный, жизненно-

практический характер, чуждый одностороннего и поверхностного интеллектуализма, теоретичности и рассудочности. Не в теоретическом знании правил добродетели, как таковых, и не в теоретическом познании, вообще, по новозаветному учению, заключается существо добродетельной деятельности человека-христианина; но в коренном изменении всего духовного существа человека, согласно заветам Христа, влекущем за собой не только соответствующее изменение мира его понятий и суждений, а также радикальное изменение всей ее жизни и поведения. Новое вино учения Христова может быть, как мы сказали и выше, влито только в новые же мехи, т. е. может быть с пользой воспринято лишь благодатно-возрожденной душой человека, центр жизни которой, по новозаветному учению, как мы видели, коренится в человеческом сердце и в воле, но не в его теоретическом разуме. Стать добродетельным, это, по учению Нового Завета, значит стать новым созданием, новым человеком, а не только обогатить свой ум высокими нравственными понятиями и идеями.

Характерные черты сердечно-волевого типа, в его отличии от типа рассудочно-интеллектуального, вполне определенно, по новозаветному учению, сказываются также в понятиях христианина о так называемом нравственном законе, и в соответствующем отношении к нему, как к той основной норме, согласно которой должна направляться и регулироваться нравственная жизнь и поведение христианина, чтобы быть именно добродетельной жизнью и добродетельным поведением. Эти характерные черты сердечно-волевого типа, прежде всего, сказываются в новозаветном учении о самой природе того нравственного закона, которым регулируется нравственная жизнь христианина. В то время как рассудочно-интеллектуальный тип, согласно своему одностороннему рационализму и интеллектуализму, существо нравственного закона и его внутреннее достоинство, силу и значимость полагает в логических понятиях и выводах нашего рассудка, или теоретического разума и ставит их в зависимость, главным образом, от степени нормальности и совершенства его функций

– новозаветное учение о природо-нравственного закона смотрит на дело гораздо глубже. Не отрицая за нашим теоретическим разумом важного значения в деле выработки общих нравственных норм и в развитии сознательного отношения к ним со стороны нашего внутреннего «я», поскольку и нравственный закон, как таковой, должен в сознании человека получить характерные свойства всякого закона именно свойства всеобщности, неизменяемости и необходимости, т. е. облечься в форму общих понятий и, следовательно, стать законом нашего логически-обобщающего ума (Рим. 7:23) – несмотря на все это, новозаветное учение о природе нравственного закона психологический центр тяжести в его довольно сложной природе полагает не в логически-формальной деятельности человеческого рассудка, оперирующего с данным, готовым материалом, почерпаемым нами из нашего внутреннего нравственного опыта, а в тех наших глубочайших душевных функциях которые доставляют человеческому рассудку этот материал, и в характерных свойствах этого последнего. Соответственно этому, специфические свойства нравственного закона, которым руководствуется человек в своей жизни, и его достоинства новозаветное учение выводит, главным образом, из характерных свойств именно того материала, тех добытых внутренним опытом элементов, путем обобщения которых наш логический рассудок выводит общие нормы или правила нравственного поведения человека. За человеческим рассудком, в деле выработки общих моральных норм, новозаветное учение признает чисто формальное и притом второстепенное значение: по учению Нового Завета, несравненно большее значение, в данном случае, имеет то обстоятельство, чтобы высокой моральной ценностью был именно тот материал, с которым приходится оперировать человеческому рассудку в деле выработки общих моральных норм, чем то, насколько совершенной в данном случае бывает логически-формальная деятельность нашего рассудка.

Наш обобщающий теоретический разум может придать нравственному закону характер большей или меньшей общности, а также ясности, точности и определенности в

формулировке его предписаний; но он, по учению Нового Завета, не может ни создать тех основных элементов, из которых складывается содержание нравственного закона, ни придать от себя новую моральную ценность выработанным им общим нормам поведения человека, если таковой ценности не было в тех моральных элементах, путем обобщения которых теоретический разум приходит к своим выводам.

Такая именно точка зрения Нового Завета на второстепенную роль теоретического разума человека, в деле выработки в нашем сознании нравственного закона, с несомненностью вытекает из всех тех новозаветных мест, где чисто моральная ценность поведения человека становится вне зависимости от степени развития его теоретического разума. Таково, напр., в особенности, то евангельское место, где младенцы и им подобные люди, несмотря на низкую степень развития их рассудочного мышления, поставляются однако в качестве нравственного образца для взрослых и разумных (в рассудочном смысле) людей. Что же касается того, в какой именно душевной способности человека дан психологический корень и источник материальной стороны нравственного закона, его внутреннего содержания; то, оставаясь верным своему взгляду на доминирующее значение сердца и воли в духовно-нравственной жизни человека – Новый Завет именно в сердце и воле человека видит источник тех основных элементов, из которых складывается содержание нравственного закона, а также источник его внутренней, моральной ценности.

Во врожденной человеку нравственной потребности, или в, так называемом, нравственном инстинкте человеческого сердца, влекущем нас, независимо от доводов нашего рассудка, к совершению известных с нравственной точки зрения ценных поступков (Ин. 4:44; Рим. 8:14–15 и др.); в свободной воле человека, идущей навстречу этому нравственному инстинкту или противоборствующей его велениям; в нравственном чувстве человека, дающем непосредственную, произвольную, от доводов рассудка независимую, оценку намерений и действий этой нашей свободной воли; в частности, в чувстве долга, т. е. во внутреннем ощущении безусловной

моральной обязательности, или необходимости для человека повиноваться велениям нравственного инстинкта и голосу нравственного чувства, вследствие чего всякое возможное, в свободе человеческой воли коренящееся отступление человека от этих указаний ощущается им как нечто уже ненормальное; наконец, в голосе человеческой совести, этом внутреннем свете нашего сознания, освещающем все только что нами отмеченные душевные движения – вот в этих-то конкретных движениях человеческого сердца и воли, непосредственно ощущаемых человеком через, так называемый, внутренний его опыт, а не познаваемых путем рассудочной рефлексии, по учению Нового Завета, и даны те основные психические элементы, из которых складывается внутреннее содержание нравственного закона, и которыми, обуславливается его внутреннее достоинство.

При этом, за нравственным инстинктом Новый Завет признает значение первоначального, наиболее глубокого и основного источника, откуда почерпается содержание нравственного закона, подвергающееся затем дальнейшей оценке и переработке со стороны других душевных функций. Теоретический разум человека лишь делает общие выводы из рассмотрения этих конкретных движений человеческого сердца и воли и тем сообщает им, в глазах человеческого сознания, характер всеобщего нравственного закона, но не создает этих движений и непосредственно влиять на них не может: нравственный инстинкт не станет сильнее или слабее, нравственное чувство не явится чище или грубее, воля человека не сделается в большей или в меньшей степени свободной, ощущение моральной обязательности нравственного инстинкта не станет более или менее интенсивным – в зависимости лишь от характера и степени обобщений нашего логического рассудка, поскольку все эти моральные движения человеческой души коренятся в человеческом сердце и воле, но не в рассудке.

Рассудок, по учению Нового Завета, как мы сказали, лишь приводит в систему и, так сказать, точнее формулирует и яснее освещает то, что уже наперед дано в нравственном сознании человека, будучи лишен в этой области творческой

продуктивности. Отсюда понятно, почему о нравственном законе в Новом Завете говорится, что он написан именно в человеческом сердце, и что нравственное преуспевание человека, поскольку оно обуславливается верностью предписаний нравственного закона, должно исходить из самой глубины духовной природы человека, проявляясь, прежде всего в обновлении его нравственного инстинкта (Ин. 6:44), затем, в очищении и просветлении его нравственного чувства, в восстановлении формальной свободы человеческой воли путем освобождения ее от рабства греховным страстям, в прояснении и укреплении чувства долга и человеческой совести, т. е. начинаясь с возрождения человеческого сердца и воли и завершаясь уже обновлением человеческого рассудка, который лишь в том случае может прийти к истинному общему понятию о нравственном законе, если его обобщающей формально-логической деятельности предшествует нравственное возрождение глубин человеческого духа – его сердца и воли дающих рассудку соответствующий материал для его деятельности.

Потому именно что благодатное возрождение душевных сил человека-христианина, лежащее в основе выработки в его сознании нравственного закона, предшествует деятельности нашего теоретического разума и даже нашему сознанию вообще – разум человека, по учению Нового Завета, и не в состоянии своим ясным пониманием осветить и постичь существо процесса благодатного возрождения человека-христианина, а самый факт этого благодатного возрождения ощущается христианином как совершающийся помимо функций его сознания и свободной воли, как предшествующий его свободной сознательной деятельности и как извне приходящий к человеку, несмотря на то, что он совершается в природе самого человека: сознанию возрожденного человека-христианина и его теоретическому разуму предоставляется лишь констатировать факт совершившегося уже, независимо от них, возрождения глубин человеческого духа (нравственного инстинкта, нравственного чувства и свободной воли человека).

Вследствие этого, и в рассматриваемом нами отношении духовно-нравственная жизнь христианина, по учению Нового Завета, должна сосредоточиваться, преимущественно, в области его сердца и воли, а не в области рассудка.

Характерные черты сердечно-волевого типа сказываются также во взгляде христианина на источник происхождения нравственного закона в человеческом духе и на его внутреннее достоинство и авторитета.

В то время как рассудочно-интеллектуальный тип виновника нравственного закона видит в самом человеке, точнее, в его теоретическом разуме (нравственный автономизм, интеллектуализм и вытекающий отсюда субъективизм) – христианин глубочайший психологический источник нравственного закона усматривает, как мы видели, в нравственном инстинкте, человека, стоящем, со стороны своего происхождения, не только вне зависимости от понятий и суждений теоретического разума, но и от свободной воли человека, во власти которой лежит возможность так или иначе реагировать на влечения нравственного инстинкта, но которая, сама по себе, не в силах ни породить его, ни уничтожить.

Отсюда, в душе христианина, с психологической необходимостью, развивается убеждение в существовании внешнего и объективного, независимого от человеческого разума и воли конечного источника нравственного закона. Основные элементы нравственного закона христианин, правда, открывает в глубине своей собственной природы, но он не может признать этот закон продуктом своей индивидуальной человеческой природы, т. к. в этом последнем случае нравственный закон не ощущался бы им, христианином, как нечто, стоящее вне и выше его сознания и воли.

С точки зрения христианина, очевидно, что последние основы нравственного закона заложены в духовном организме человека кем-то другим, вместе с созданием самого человека, еще до развития в нем ясного сознания и свободной воли. А так как первооснову всего бытия христианин, в силу императивов своего развитого практического разума, видит в личном Боге, то в Боге же он усматривает и конечного Виновника ощущаемого

им в себе нравственного инстинкта и развивающегося из него естественного нравственного закона¹⁰.

Признавая Божественное происхождение нравственного закона, христианин поэтому сам вынуждается, далее, признать за этим законом, как таковым, значение всеобщего и абсолютного авторитета, значение всеобщей и абсолютной объективной нормы нравственного поведения человека, в противоположность автономизму, субъективизму и относительности, какими характеризуется нравственный закон в глазах человека рассудочно-интеллектуального типа. Правда, вложенный Богом в душу человека нравственный инстинкт, по учению Нового Завета, был извращен свободной волею человека, а вместе с тем получили извращение и все остальные элементы, из которых складывается содержание нравственного закона, вследствие чего, вполне полагаться на указания естественного нравственного закона падший человек никак не должен.

Но ведь христианин знает и всем своим существом ощущает факт реального своего обновления благодатью Христовой, а это обновление, естественно, должно коснуться и тех душевных сил человека, продуктом которых является нравственный закон. Последний, т. о., восстанавливается в своей первоначальной чистоте, а, следовательно, и в своем первоначальном авторитете, в смысле конечной моральной нормы поведения человека-христианина. Христианин, будучи новым созданием во Христе, поэтому самому в принципе, в идее уже не нуждается во внешних указаниях, долженствующих регулировать его нравственное поведение: ему достаточно прислушиваться к голосу нравственного закона, вложенного в природу самим Богом и Богом же восстановленного в своей первоначальной чистоте.

В этом переносном смысле христианин вправе сказать о себе, что он сам в себе носит закон, и что «праведнику закон не лежит». Правда и то, что Христом положено лишь объективное основание духовного обновления и возрождения человека; последний же должен, путем собственных свободных усилий, стараться возрастить в себе это семя новой жизни и принести

соответствующий духовный плод. Поэтому лишь о вполне созревшем для духовно-нравственной жизни христианине можно с правом сказать не в смысле идеала, а в смысле констатирования реального факта, что он в себе самом носит безошибочный нравственный закон, долженствующий регулировать его поведение. На этом пути свободного нравственного преуспевания среднего, рядового христианина – последнего, конечно, ожидают возможные отклонения от требований естественного нравственного закона: возрожденный к новой жизни, но еще не окрепший в ней христианин не всегда живо и ясно ощущает в себе веления нравственного закона, во всей сложности его содержания, и не всегда безошибочно может ориентироваться в этих велениях.

Но, во-первых, христианин всегда помнит о вспомоществующей ему Божественной благодати, а во-вторых, кроме естественного нравственного закона, для руководства христианину Богом же через Христа дан еще откровенный нравственный закон, который и является конечной, высочайшей нравственной нормой поведения человека-христианина – нормой внешне-объективной и притом Божественной, не только по своему происхождению (в этом смысле объективным и Божественным является и естественный нравственный закон), но и по своему всегдашнему отношению к познающему его человеческому духу.

В силу этого, откровенный нравственный закон уже не подлежит сознательному или бессознательному искажению со стороны человеческой воли и навсегда неизменно сохраняет в глазах христианина свой Божественный авторитет – всеобщей, неизменной и необходимой нормы нравственного поведения человека. Т. о., и в данном случае христианин обнаруживает в себе наличие несомненных черт сердечно-волевого типа¹¹.

Эти же черты сердечно-волевого типа сказываются в христианине, наконец, в характере тех мотивов, какими он руководствуется в жизни и деятельности. Распространяться по данному поводу нам не приходится: конечная цель наших стремлений, т. е. то высочайшее благо, к которому мы стремимся, вместе с тем, является, как мы видели, и основным

мотивом нашей деятельности и нашего поведения. Любовь к Богу и к ближнему, являясь конечной целью стремлений христианина и его высочайшим благом, вместе с тем и поэтому самому, является также основным мотивом его нравственной деятельности.

1. Первый период: моральная философия софистов, Сократа, киринейцев, циников, Платона и Аристотеля

Таковы, в общих чертах, важнейшие характерные свойства морально-психологического типа истинного последователя Христова. Это, несомненно – черты сердечно-волевого типа на высших ступенях его последовательного и нормального развития.

К какому же морально-психологическому типу должны быть отнесены античные философы: к тому ли, что и тип истинного христианина, или же к его *антиподу* – к типу рассудочно-интеллектуальному? Если к этому последнему, то в каком направлении шло развитие морально-психологического типа античного философа-моралиста: в направлении ли сближения с типом христианина или же в направлении удаления от этого последнего? Таким или иным решением этих двух вопросов, как мы об этом говорили выше, обуславливается такой или иной ответ и на непосредственно интересующий нас вопрос о том, вправе ли мы христианское учение о нравственности, данное в Новом Завете, ставить в генетическую зависимость от греко-римской философии, или же мы такого права не имеем?

Ответ на данный вопрос мы постараемся найти в историческом обзоре важнейших морально-философских систем греко-римского мира, если, конечно, нам в той или иной степени удастся, на основании этого обзора, определить характерные черты *морально-психологического типа античного философа-моралиста*, в лице важнейших его представителей, а также *историю развития этого типа*.

Исходным пунктом, в своем историческом обзоре античной жизни и морально-психологического типа античного философа-моралиста, мы возьмем учение софистов, поскольку в их философии основные черты морально-психологического типа античного философа-моралиста, по нашему мнению, впервые нашли свое более или менее определенное и точное выражение. В дальнейшем своем исследовании мы

остановимся на разборе морально-философских воззрений и душевной настроенности Сократа, киренейцев, циников, Платона, Аристотеля, представителей древней и средней Стои, а из представителей новой Стои – на воззрениях Сенеки, Эпиктета, и Марка Аврелия, затем – на морально-философских воззрениях Эпикура и, наконец, скептиков.

Свой обзор мы намерены закончить изложением и критическим разбором морально-философских воззрений эпикурейцев, позднейших стоиков и скептиков, т. е. приблизительно вторым веком по Рождеству Христову, поскольку к этому именно времени, по нашему мнению, морально-психологический тип античного философа-моралиста завершил свою историческую эволюцию, придя – к моральной философии эпикурейцев, позднейших стоиков и у скептиков – к своему конечному итогу, вполне определившись со стороны основных моментов своего внутреннего содержания и тех исторических выводов, какие отсюда можно извлечь.

О дальнейшей эволюции морально-психологического типа античного философа-моралиста мы считаем излишним вести речь потому, что с третьего века, а в особенности с четвертого христианство уже приобрело значение столь могущественного культурно-исторического фактора в греко-римском мире, что говорить о духовной самостоятельности античной философии этого времени и об ее независимости от влияния христианских идей – нам представляется более, чем рискованным¹².

1.1 Софисты

Общие замечания

Поставив своей задачей исследование исторического взаимоотношения между христианским учением о нравственности и морально-психологическим типом христианина, с одной стороны, и взглядами на данный предмет античных языческих мыслителей и морально-психологическим типом античного философа-моралиста, с другой – мы прежде всего должны задаться вопросом о том, с какого философа или же с какой философской школы начать наше исследование? Исходным пунктом в решении этого предварительного вопроса для нас может сложить тот исторический факт, что первоначальное христианство возникло в мире и распространилось по-преимуществу на *месте* прежней, античной языческой культуры и хронологически следует за этой последней, а не параллельно ей. Вследствие этого, не предрешая вопроса о степени самобытности и оригинальности христианства и христианской морали по отношению к языческой культуре античного мира, мы однако не можем не отметить того факта, что христианство, утвердившись в мире на место греко-римской культуры, поэтому самому, в такой или иной степени оказывается, по отношению к этой последней, явлением *новым*, заменившим собой прежний культурный строй жизни. Но раз новое здание христианской культуры возникло на месте старого здания культуры античной, то для решения вопроса о степени самобытности и оригинальности первого из них является существенно важным проследить *самый процесс постепенного разрушения старого здания и те попытки к его ремонту, какие предпринимались теми или иными лицами*, тогда для нас будет ясным и то, действительно ли христианство является, по сравнению с античной языческой культурой, зданием новым, в строгом смысле этого слова, или же это – просто заново отремонтированное, благодаря усилиям лучших греческих и римских умов, то же античное язычество?

Затем, если это здание новое, то в какой мере при его построении пользовались материалом от прежнего здания, а

также в какой мере и в каком смысле усилия умов, пытавшихся переустроить старое здание античной культуры, подготовили общий план (а может быть, и детали) нового здания культуры христианской? Другими словами, говоря о новом здании христианской культуры, появившемся на месте культуры античной, имеем ли мы дело с продуктом *творческой, самобытной* мысли и воли, сказавшихся как в особенностях общего плана нового здания и его деталей, так и в подборе соответствующего строительного материала, или же тут речь может идти не о творчестве и оригинальности плана, а только о простом *синтезе* или даже агрегате тех частных, разрозненных попыток к улучшению и переустройству старого здания, какими и воспользовались новые строители, вместе с некоторым материалом от старого здания?

Роковая трещина в здании античной культуры появилась вслед за блестящим окончанием греко-персидских войн и, может быть, в связи с этим историческим фактом: традиционные религиозные верования и культ, традиционный бытовой, социальный и политический строй жизни греческого народа с этого времени постепенно теряют значение незыблемого авторитета в глазах все большего и большего круга лиц, а в конце концов, и в глазах народных масс.

С переходом греческой культуры к римлянам то же явление мы замечаем и здесь. Трещина эта была роковой для античной культуры именно потому, что заделать ее так и не удалось, несмотря на все старания сильнейших античных умов. Разрыв с установившимися традициями во всех важнейших областях жизни, и попытки так или иначе реформировать прежний строй проходят красной нитью через всю историю античного мира, начинаясь со времени окончания греко-персидских войн – и чем далее, тем этот разрыв становится более и более заметным по своей глубине и широте, находя свое яркое и верное выражение в истории античной философии.

Проследить историю этого разложения традиционных форм античной жизни, начиная со времени окончания греко-персидских войн. и, в связи с этим, историю важнейших попыток со стороны античных мыслителей рассматриваемой эпохи так

или иначе реформировать прежний строй жизни, насколько то и другое нашло свое выражение в истории античной философии, точнее, во всем душевном укладе античных философов-моралистов – и должно составлять нашу задачу, причем мы должны постоянно иметь в виду то, насколько это разложение основ античной культуры и реформаторские попытки античных мыслителей приближались к христианским нравственным идеалам жизни или же удалялись от них.

Деятельность *софистов* как раз и совпадает с началом рассматриваемого нами периода античной культуры – периода ее постепенного разложения. В школе софистов впервые с совершенной ясностью и определенностью сказался как разрыв мыслящего грека с установившимися традиционными верованиями и формами жизни, так и попытки построить эту жизнь на новых началах. С изложения учения софистов мы поэтому и начинаем наше исследование. В произведениях же античных мыслителей более раннего времени, по нашему мнению, не определились с достаточной ясностью и отчетливостью ни разрыв с прежними традициями, ни характер реформаторских попыток.

Отношения софистов к античным традициям вообще

Едва ли будет справедливым смотреть на исторических софистов глазами одного только Платона (главного источника для выяснения взглядов софистов), влагавшего свои суждения о софистах в уста Сократа и старавшегося, в полемических целях и в целях защиты Сократа, дискредитировать учение софистов в возможно большей степени, выставляя их, главным образом, только как развратителей юношества. Не должно опускать в данном случае без внимания того факта, что и противники Сократа, в тех же полемических целях, этого последнего также обвиняли в развращении юношества. Очевидно, что в обоих случаях мы имеем дело с различными и далеко не беспристрастными освещениями деятельности известных исторических лиц и с различным пониманием самого исторического положения вещей. Что учение софистов и их практическая деятельность в своих конечных результатах могли приводить и действительно приводили к развращению юношества, в смысле разрыва их с установившимися традиционными формами жизни, в этом нет ничего удивительного да, как увидим ниже, иначе и быть не могло, и с этой точки зрения, вряд ли мы имеем право строго судить софистов или резко выделять их из числа прочих античных философов-реформаторов. Равно как ничего нет удивительного и в том, что среди софистов попадались отдельные лица, не безукоризненные в нравственном отношении. Но чтобы софисты, как известная философская школа, состоящая из образованнейших людей своего времени, сознательно ставила своей целью деятельность, ведущую, по их мнению, к развращению юношества – это представляется более, чем невероятным. Да и сам Платон фактически подвергает критике не столько личность того или иного из софистов, сколько их учение – притом, обычно имея ввиду те *конечные* выводы, какие следуют из основных посылок их учения. Недостаточно также будет, по нашему мнению, сказать о софистах, этих видных

общественных деятелях, а не просто кабинетных ученых, что в своем учении они были только простыми *выразителями* отрицательных сторон современной им общественной жизни. Эта точка зрения на софистов, только как на жертву известного ненормального общественного строя, слишком уж обезличивает их общественную роль и так же, как и точка зрения Платона, ничего не говорит о положительных сторонах их учения и деятельности. Несомненно, конечно, что софисты, в своем учении и в своей общественной деятельности, прежде всего были продуктом своего времени и выразителями известных течений общественной мысли и настроения. Но, принадлежа к числу образованнейших и влиятельных членов общества, софисты в то же время и сами несомненно оказывали, в известной степени, влияние на направление общественной мысли и деятельности, причем по нашему мнению, нет достаточных оснований отрицать у софистов, как известной философской школы, наличия искренних и благородных *стремлений* к общественному благу, которое, они, однако, понимали часто не в духе установившихся традиций и даже более того – разрушение античных традиций считали первым и главным условием достижения этого общественного блага.

Другими словами, софисты, на наш взгляд, открывают собой целый ряд античных философов-реформаторов, пытавшихся на протяжении всей дальнейшей истории античной культуры так или иначе, согласно со своими общими философскими и общественными взглядами, улучшить и переустроить современный им строй общественной политической жизни, недостатки которого каждый из философов, конечно, понимал по-своему. В частности, софисты принадлежали к числу тех философов-реформаторов общественной жизни, которые в начавшемся разрыве античного общества или же известных его кругов с установившимися религиозно-нравственными и общественными традициями видели зародыш возрождения и дальнейшего прогресса общественной жизни, а вовсе не какую-нибудь опасную общественную болезнь, могущую повести к гибели современное им общество и государство.

Как образованнейшие люди своего времени, знакомые с различными прежними и современными им философскими теориями – софисты, естественно, пытались этому стремлению к разрыву с прежними традициями придать научно-философское обоснование, а как *первые* сознательные выразители и руководители нового общественного течения, софисты главное и, пожалуй, даже исключительное внимание обращали не на детальную разработку новых жизненных принципов со стороны их содержания, а на борьбу с прежними традициями и на определение своего общего формального отношения к старому и новому порядку вещей.

В чем же заключается сущность учения софистов, и к каким положительным или отрицательным результатам они пришли в своей реформаторской деятельности? Точнее, что именно представляют софисты, как одна из разновидностей *морально-психологического типа* античного философа-моралиста?

Исходя из скептического, а в некоторых случаях и принципиально-отрицательного отношения к установившимся религиозно-нравственным, общественным и политическим традициям своей эпохи¹³, подняв, так сказать, вопрос о переоценке всех общепризнанных ценностей – софисты в исходном пункте своего мирозерцания стали в положение, аналогичное тому, какое гораздо позже занял в философии Декарт. И это – вполне естественно: при отрицании всякого рода авторитетов в вопросах религии, метафизики, этики, гносеологии и т. п., для человека остается однако не подлежащим сомнению самый факт существования его собственной личности, сомневающейся во всем остальном, а, следовательно, так или иначе судящей и оценивающей все, ее окружающее, все установившиеся взгляды, понятия и т. п. В этом случае мыслящая человеческая личность, естественно, становится «мерой всех вещей» – положение, являющееся центральным и основным пунктом учения софистов, с логической и психологической необходимостью вытекающее из того отношения, какое заняли софисты ко всем установившимся традициям и авторитетам. Софисты, как впоследствии и Декарт, в человеческом сознании, судящем и оценивающем все вещи,

видели единственную твердую исходную точку среди безбрежного моря всякого рода сомнений. Но этим аналогия софистов с Декартом и исчерпывается. Декартовское: „cogito, ergo sum» послужило для него лишь исходной точкой для отыскания и обоснования общеобязательных (по его, конечно, мнению) объективных норм в области религии, философии, этики и т. п. Индивидуум у Декарта только временно позволяет считать себя «мерой всех вещей», пока он не отыскал высшей, объективной меры всех вещей в Боге, в Котором, затем, видит объективную опору всего существующего, в том числе – опору бытия и своей собственной личности, а также гарантию объективной истинности своих познаний. Софисты же далее своего: «человек есть мера всех вещей» не пошли, поскольку говоря о человеке, как мере всех вещей, софисты не решаются перешагнуть границу человеческой индивидуальности в строгом смысле этого слова, подразумевая под термином «человек» именно индивидуума, а не родовое понятие «человечества». Софисты, следовательно, до самого конца не только не признают, в качестве объективной меры всех вещей, чего-либо стоящего вне и выше области человеческой личности, точнее, вне и выше теоретической мысли – но не признают также общеобязательной для всех людей меры при оценке вещей и явлений окружающего их мира. Оставаясь до конца на почве строгого интеллектуализма и индивидуализма в вопросе о переоценке всех общепризнанных ценностей, софисты, естественно, не могли двинуться в области гносеологии дальше субъективизма и признания совершенной относительности наших понятий: один и тот же предмет одному лицу может представляться таким, а другим иным – и оба будут одинаково правы. Объективной же и общеобязательной для всех людей истины, по учению софистов, нет и быть не может; их сомнение не перешло, следовательно, в твердую уверенность¹⁴.

К каким же выводам и результатам могла привести реформаторская деятельность софистов, исходивших из своего *односторонне интеллектуалистического* положения, что человек (в смысле индивидуума) есть мера всех вещей? Ремонтировали ли в данном случае софисты старое здание

античной языческой культуры или же бессознательно только помогали его разрушению? От такого или иного решения этих вопросов будет зависеть такой или иной ответ на интересующий нас вопрос о том, может ли деятельность софистов быть рассматриваема, как подготовительная ступень к появлению и распространению в мире христианства, вообще, и христианского учения о нравственности, в частности.

Что принципы «человек есть мера всех вещей», сделавшись достоянием народных масс, является весьма пригодным оружием для разрушения установившихся форм жизни – в этом вряд ли возможно сомневаться, и софисты, поскольку вся их деятельность направлялась именно к этой цели, в этом (отрицательном) смысле издавна, так сказать, готовили почву для торжества среди античного общества новых начал и форм жизни, каковые впоследствии, по ходу истории, и возвестило христианство. Но, трудясь над разрушением старых начал и форм античной жизни, давали ли софисты в своих идеалах и во всей своей внутренней психике что-нибудь *положительно новое* и если давали, то насколько это «новое» в их воззрениях было родственно христианским началам и формам жизни, вообще, и христианскому учению о нравственности, в частности – насколько софисты, как разновидность морально-психологического типа античного философа-моралиста, сближаются с морально-психологическим типом истинного христианина?

Уже односторонний *субъективизм и релятивизм* софистов в области гносеологии, нашедший свое выражение в их учении о человеке (в смысле *познающего субъекта*), как мере всех вещей – в достаточной степени говорит о том, что в лице софистов мы имеем дело с определенно выраженным рассудочно-интеллектуальным морально-психологическим типом, по существу противоположным типу истинного христианина, как об этом нам приходилось говорить во введении. Ведь, субъективизм в области гносеологии представляет из себя ту именно форму одностороннего *интеллектуализма, или логизма*, когда человек на весь внешний мир смотрит исключительно сквозь призму

познавательных форм своего *теоретического разума*, с его логическими законами, что и является наиболее характерной чертой рассудочно-интеллектуального типа, в отличие от сердечно-волевого, постигающего внешний мир не одним только теоретическим разумом, а также сердцем и волей и потому, как мы видели, признающего за внешним миром значение объективной реальности. Дальнейшие особенности общего мирозерцания софистов еще более утверждает нас в этих выводах.

Ставя своей главной задачей борьбу с установившимися традициями и авторитетами, софисты, по-видимому, мало задавались, а может быть и вовсе не задавались тем, чтобы из своего, столь пригодного для целей разрушения оружия, каким у них являлся принцип: «человек есть мера всех вещей», извлечь какие-нибудь *положительные* результаты, в целях возрождения современного им общества – дать ему нечто положительно новое и ценное. Этим *новым* и, при известных условиях, способным иметь положительное значение в деле возрождения античного общества, в учении софистов является, по-видимому, признание громадного значения и мощи за *человеческой мыслью*, а, следовательно, в известной степени и за *человеческой личностью*, вообще. Значение и сила человеческой мысли в учении софистов, действительно, возводится на невиданную доселе высоту, а вместе с тем и личность человека, *по-видимому*, рассматривается уже, не как продукт слепой необходимости и как бы игрушка в руках богов и судьбы, а как судья и мера всех вещей, не исключая и богов. Слабое развитие сознания своей личности и ее мощи составляло характерную отрицательную сторону античного человека, являясь источником разнообразных заблуждений в сфере религии, этики, философии и т. п. и большим тормозом в деле прогресса античного общества. благодаря этому обстоятельству, мировоззрение античного человека было сплошь проникнуто натурализмом, когда человеческое «я» рассматривается преимущественно, как продукт природы, ее раб, а не как ее господин.

Известного рода пассивность человека в отношении к природе и к историческому ходу событий является неизбежным следствием этой приниженности человеческой личности. Поэтому, возвышая значение и силу человеческой мысли, софисты, по-видимому, вполне определенно указывали античному обществу на одно из необходимых положительных условий к его возрождению и дальнейшему прогрессу. А имея ввиду тот факт, что возвышение значения человеческой личности составляет одну из самых основных задач христианства, мы должны, по-видимому, за реформаторской деятельностью софистов признать некоторое положительное значение в деле приготовления античного общества к восприятию христианских идеалов. Однако, при ближайшем и более всестороннем рассмотрении учения софистов и всего их душевного уклада, дело представляется далеко не в таком радужном свете, и положительное значение реформаторской деятельности софистов оказывается подлежащим большому сомнению, чтобы не сказать большего, причем основной причины этому, по нашему мнению, следует искать в *одностороннем интеллектуализме* софиста, как морально-психологического типа.

Основные положения метафизических воззрений софистов: учение о Боге, мировом зле и посмертной участи человека

Чтобы освободить личность человека от рабского преклонения перед установившимися религиозно-нравственными традициями, софисты настолько проникаются убеждением в исключительном значении и мощи человеческого *теоретического разума*, что подвергают сомнению самый факт бытия богов, Божественного провидения, загробной жизни и мздовоздаяния после смерти и т. п. Во всяком случае, такое или иное решение этих религиозных вопросов софисты считали совершенно безразличным для человека, как нравственного существа и общественного деятеля¹⁵. Да иначе, с точки зрения софистов, и быть не может, раз не кто-нибудь другой, а именно теоретический разум человека, как индивидуума, и притом в каждый данный момент является мерой всех вещей. Ведь, признание бытия Божия и Божественного Промысла вытекает, как мы видели, из потребностей не теоретического, а практического разума, из потребностей человеческого сердца и воли, а о них-то у софистов в данном случае нет и помину. Поэтому, если даже допустить, что через возвышение значения человеческой мысли учение софистов, в известной степени, приближается к христианскому взгляду на высокое значение личности человека; то приближение к христианству в этом отношении достигается софистами ценой принципиального противоречия тому основному пункту всего христианского мирозерцания, согласно которому не человек, как познающий субъект есть мера всех вещей, а Бог, личный Дух, Творец и Промыслитель мира и человека, Он же – Судия и Мздовоздаватель всех людей в этой жизни и загробной, причем последняя мыслится, как продолжение личного существования человека. То, что для христианина является необходимым основным исходным пунктом и краеугольным камнем всего его религиозно-нравственного мирозерцания и основой его практической деятельности, то, по учению софистов должно

быть признано, по меньшей мере, безразличным и бесполезным. Различие между мирозерцанием софистов и христианским, в данном случае заключается не в степени, а именно в существе дела, т. к. вопрос идет ведь не о различии во взглядах на существо Божества, на характер представлений о загробной жизни и т. п., а о том, что *одна сторона совершенно игнорирует* те вопросы, которые являются *существенными* для другой; следовательно, дальнейшее логическое развитие отмеченного нами принципа, лежащего в основе учения софистов, должно приводить не к сближению с христианским мирозерцанием, а к все большему и большему удалению от него.

То же принципиальное различие между учением софистов, с одной стороны, и христианским, с другой, замечается и в вопросе о зле – о его происхождении и средствах борьбы с ним. Исходя из того односторонне-интеллектуалистического положения, что человек, в смысле познающего субъекта, есть «мера всех вещей», софисты рассуждают совершенно логично, заключая отсюда, что зла в смысле объективном нет вовсе, что существование зла можно допустить только в смысле случайно неправильной оценки человеком окружающих его явлений и событий (неправильной «меры»)¹⁶.

Зло, по учению софистов, т. о., отождествляется со случайной теоретической ошибкой в суждениях, или с незнанием. Намеренно, сознательно, по учению софистов, никто не делает зла; зло поэтому не есть дело свободной воли человека. Средством же борьбы со злом, понимаемым в этом смысле, может быть, очевидно, только развитие у человека способности правильно познавать (теоретически) и оценивать («измерять») вещи и явления, что вполне и достижимо для него, независимо от каких бы то ни было внешних, а тем более сверхъестественных вспомогательных средств, если не считать за таковое средство воспитание юношества, на что софисты и обращали серьезное внимание. Да где софистам и искать этих внешних вспомогательных средств для борьбы со злом, раз, по их мнению, мерой всех вещей является только человек, в смысле познающего индивидуума?

Одним словом, самый последовательный интеллектуализм, субъективизм и автономизм в вопросе о зле и средствах борьбы с ним являются у софистов психологическим и логическим выводом из того основного пункта их учения, что человек есть мера всех вещей. Естественно, поэтому, что ни о какой аналогии с христианским учением о зле, как имеющем свой корень в глубоком нравственном извращении свободной человеческой воли и его сердца (а не теоретического ума), унаследованном человеком от своих предков – в данном случае и речи быть не может. Понятие о наследственном грехе (в смысле извращения, главным образом, человеческой воли и сердца), являющееся одним из самых основных пунктов христианского мирозерцания, вовсе не имело места в учении софистов, да и не могло иметь его, как стоящее в принципиальном противоречии с их краеугольным положением, что человек (в смысле познающего субъекта) есть мера всех вещей, т. е. с их односторонним интеллектуализмом. По этой же причине принципиально не совместимым с учением софистов является и христианское учение об Искупителе, извне, сверхъестественной силой положившим начало нашему нравственному возрождению и даровавшему нам средства для дальнейшей борьбы со злом. Раз софисты не признают самого факта объективного извращения человеческой природы, раз зло является простой случайной ошибкой человека в его теоретических суждениях; то этим, сама собой, устраняется всякая необходимость в возрождении человеческой природы, вообще, а тем более при посредстве внешней силы. Нет радикального зла в мире и человеческой природе – нет, следовательно, нужды и в радикальном искоренении этого зла. И в данном случае мы, следовательно, имеем дело не с различием в степени между учением софистов и христианским, а с принципиальным противоречием, а потому реформаторская деятельность софистов в рассмотренных нами отношениях ни в каком случае не могла, в положительном смысле, готовить почву для возникновения и распространения среди античного общества христианских идеалов.

Обращаясь к более детальному рассмотрению вопроса о высоком значении человеческой личности, какое, по-видимому, с логической необходимостью вытекает из центрального пункта учения софистов о человеке, как мере всех вещей, нельзя не обратить внимания на то важное обстоятельство, что субъективизм гносеологии софистов, благодаря которому им, по-видимому, удается подняться выше строго натуралистической точки зрения своих современников, имеет под собой не идеалистическую, а *материалистическую* подкладку, переходя, в конце концов, в чистейший сенсуализм. К иному результату софисты, и не могли прийти, в силу того исключительного значения, какое они признают за *теоретическим* разумом, поскольку этот последний, предоставленный самому себе, не включает в себе тенденции к тому, чтобы подняться над условиями натуральной действительности, с ее необходимыми механическими законами, и над сферой земного, чувственного бытия. И, действительно, в основе всех наших познаний, по учению софистов, лежит процесс материального движения происходящего, с одной стороны, вне познающего субъекта, а с другой – в наших органах внешних чувств; последнее движение возникает под воздействием первого, а самый акт познания есть не что иное, как продукт взаимодействия этих двух родов материального движения. Это же материального характера движение, по учению софистов, лежит и в основе *бытия* всех вещей и явлений; в нем заключается источник всех жизненных процессов, не исключая и самых высших процессов нашей духовной жизни.

Одним словом, в основе софистической гносеологии лежит метафизическая система Гераклита и Эмпедокла¹⁷. Но если так, то говорить о том, что в своей гносеологии софистам удалось преодолеть традиционный античный натурализм, будет довольно рискованным. В области познания человек, по учению софистов, в действительности оказывается находящимся в безусловной зависимости от механических материальных движений, подчиненных законам *физической* необходимости (отражающейся в сознании человека, как необходимость

логическая) и потому находящихся вне границ свободной воли человека. Человек, по учению софистов, является в данном случае только *пассивной* мерой всех вещей, той *средой*, где происходит взаимодействие разного рода материальных движений, но никак не *активной и свободной* личностью. Но если в сфере познания свобода человеческой личности у софистов оказывается призрачной, а между тем в этой именно сфере софисты и имеют ввиду найти для человека опору в его борьбе за свободу своей личности, то, следовательно, вообще говоря, мы не вправе сказать о софистах, что значение и мощь человеческой личности ими подняты были на должную высоту. Строго говоря, в учении софистов нет даже, вообще, ясного понятия о личности человека, раз последний рассматривается по-преимуществу, только как пассивная среда для материальных движений, или как случайный конгломерат этих последних. И это вполне естественно, раз в гносеологии, в психологии и даже в этике софистов везде, где у них идет речь о процессах душевной жизни человека, доминирующую и даже исключительную роль играют процессы *интеллектуальные*: о свободной воле человека, о потребностях его *сердца*, а, следовательно, об его *истинной* активности у софистов обычно нет и речи.

Вытекающая отсюда у софистов натуралистическая точка зрения заметно дает о себе знать: раз доминирующее значение в мире и в человеке признается за физическими, материальными процессами, то, следовательно, свободная воля человека отодвигается на задний план, а вместе с тем и, вообще, стушевывается значение и роль человеческой личности, как *активной* единицы. Не удивительно поэтому, что софисты с такой легкостью отказались от веры в *личных* богов и в *личную* загробную жизнь. Принципиальное сомнение в бытии богов и в загробной жизни, благодаря материалистической метафизике софистов фактически переходит в совершенное отрицание политеистических религиозных представлений античного мира. По сравнению с политеистическим античным мирозерцанием, *натурализм* в учении софистов представлен

в более сгущенных красках и проведен с большей последовательностью.

Античные божества, по популярному о них представлению, в значительной степени (по крайней мере, некоторые из них) уже освободились от строго натуралистических черт, усвоив характерные особенности человеческой *личности*, популярному представлению о загробной жизни, при всей его неопределенности и бедности красок, также не были совершенно чужды элементы веры в *личное* бессмертие.

Софисты пытались поставить человеческую личность и ее деятельность выше зависимости от этих богов, наполовину личных существ, и выше зависимости от такой или иной участи в загробной, тоже наполовину личной жизни; но, взамен этого, поставили ту же человеческую личность в безусловную зависимость от необходимых физических законов – настолько, что самое понятие личности человека расплывается у них в какое-то неопределенное понятие случайного конгломерата различных взаимодействующих материальных движений.

При формальном разрыве с традиционными античными верованиями и формами жизни, софисты, т. о., сохраняют глубочайшую внутреннюю связь с *основами* античного мирозерцания, удерживают *основной интеллектуалистический и натуралистический* характер этого последнего, представляя его в более чистом, а в некоторых случаях и в более первоначальном виде.

А так как традиционные формы, в какие вылились религиозно-нравственные представления и понятия античного общества являются только внешним выражением основного духа античного мирозерцания и всей психики античного человека – то оказывается, что в рассматриваемом нами отношении софисты, с одной стороны, энергично трудятся над разрушением античной культуры – ее внешних форм, а с другой стороны, с не меньшей энергией заботливо очищают и поддерживают самый ее дух, породивший эти формы.

Реформа софистов в указанных выше отношениях, т. о., *существа* дела не касалась. Новых принципов жизни они не выдвигали, а взамен этого бессознательно поддерживали

принципы, успевшие уже отжить и выродиться, наглядным доказательством чего и служил тот факт, что внешние формы античной жизни, порожденные этими принципами, начали уже приходить в разрушение, чему сочувствовали и сами софисты.

Поэтому ни приостановить разрушение здания античной культуры, ни обновить его софисты не могли, а скорее только способствовали его скорейшему разрушению; равно как не могли в *положительном* смысле, подготовить античное общество к усвоению новых идеалов христианства, с которым античный натурализм является принципиально несовместимым.

**Взгляд софистов на значение и ценность
человеческой личности и вытекающее отсюда
учение софистов о нравственности, с ее
формальной стороны; отношение этого учения к
традиционным античным взглядам, с одной
стороны, и к христианскому учению о
нравственности, с другой**

Таковы результаты реформаторской деятельности софистов в области религиозной и метафизической. В предисловии к первой части нашего исследования нам уже приходилось говорить о тесной внутренней связи, какая существует между нравственно-практической сферой, с одной стороны, и религиозно-метафизической, с другой. Поэтому нам представляется рискованным ожидать от софистов в области нравственно-практических вопросов в тесном смысле этого слова важных *положительных* результатов, в деле морального возрождения современного им античного общества или же в деле *положительной* подготовки последнего к усвоению нравственных идеалов христианства.

Рассмотрим, прежде всего, учение софистов о нравственности с ее *формальной* стороны, т. е. со стороны степени той нравственной энергии, какая сказывается в учении софистов по данному вопросу и какую должны проявить и последователи их учения в своей нравственно-практической жизни и деятельности, чтобы отсюда сделать соответствующие выводы о софистах, как представителях морально-психологического типа античного философа.

В своем беспощадном сомнении и отрицании традиционных верований и форм античной жизни софисты проявили такую дерзкую отвагу и решимость, а в своем горделивом убеждении, что человек (в смысле индивидуума) есть мера всех вещей и сам по себе может достигнуть в различных областях этой земной жизни всего, что только ему нужно, они проявляют такую самоуверенность и самоудовлетворенность, что первое

впечатление, какое получается от общего знакомства с учением софистов, скорее говорит за то, что мы, по-видимому, имеем дело с юношески-свежим, еще непочатым запасом силы чувства и энергии воли, чем за то, что речь идет о представителях одряхлевшей и умирающей культуры.

В частности, в сфере познания, по учению софистов, для человека, по-видимому, нет какой-нибудь запретной области, раз мерой и критерием истинности всех познаний человека является сам человек, т. е. все, что ему кажется истинным, то и есть истина. А т. к. знание, по учению софистов, является основой и орудием человека в деле достижения им всех благ жизни, а также и добродетели; то, следовательно, для человека, по-видимому, является совершенно обеспеченным достижение как счастья, так и нравственного совершенства – притом, все это достижимо при посредстве собственных сил человека и здесь же, в земной жизни, поскольку *de jure* вопрос о загробной жизни, как мы видели, в глазах софистов являлся совершенно излишним, а *de facto* загробную жизнь они и вовсе отрицали.

Достижение всех этих радужных перспектив, с точки зрения софистов, еще более обеспечено тем, что внешних объективных препятствий к тому, в виде существования в мире объективного зла или нравственной испорченности человеческой природы и расслабления естественных сил человека – софисты, как мы видели, не признавали, а вместо этого определенно подчеркивали факт существования в природе человека естественных задатков к добродетели и счастью, каковые задатки только следует путем научения развивать.

Одним словом, самый безоблачный *оптимизм* является, по-видимому, характерной формальной чертой нравственных воззрений и соответствующей душевной настроенности софистов. Однако самая эта безоблачность заставляет нас отнестись критически к подобного рода заявлениям софистов и задаться вопросом о том, не имеем ли мы в данном случае дела с бессознательным или полусознательным самообманом, с намеренным или ненамеренным стремлением софистов, что называется, закрывать глаза перед действительным положением вещей, далеко не столь утешительным? И, прежде

всего, имеет ли под собой достаточно твердую почву оптимизм софистов в области гносеологии, основного пункта всей их философской системы?

Утверждение, что всякого рода ощущения и познания одинаково истинны, раз они кому-нибудь таковыми кажутся, в силу того, что мерой и критерием всякого рода познания является сам человек, как индивидуум – это утверждение, хотя с некоторой натяжкой, но все-таки могло бы быть принято нами за доказательство устойчивости оптимизма лиц, придерживающихся этого взгляда, в том только случае, если бы речь шла о системе последовательного, или абсолютного *идеализма*, в этом случае индивидуум, в известном смысле, пожалуй, вправе претендовать на истинность всех своих ощущений и представлений, раз он сам и есть их единственный виновник. Но ведь в основе субъективизма софистов лежит их *материалистический* взгляд на источник наших познаний. Субъективизм софистов, как мы видели, носит характер *сенсуализма*, поскольку теоретически они признают объективное существование внешнего мира, в смысле бесконечного процесса материального движения.

Поэтому утверждение софистов, что самые противоречивые ощущения и представления одинаково истинны, раз они кому-нибудь *кажутся* таковыми, равносильно совершенному отказу от познания объективной природы вещей, отказу от познания того самого объективно происходящего материального движения, таким или иным характером которого вполне обуславливаются особенности наших ощущений и представлений, а, следовательно, с точки зрения софистов, все значение и благо человеческой личности. Утверждение софистов, что все наши ощущения и представления одинаково истинны, раз оно нам *кажется* таковыми, может быть с совершенным правом заменено утверждением, что все ощущения и представления человека одинаково *ложны*, раз они *только кажутся* ему истинными, не имея за собой объективной гарантии своей истинности.

Да уже один тот факт, что софисты допускают возможность *ошибочных* суждений, свидетельствует об их частичном отказе

от утверждения, что все наши познания истинны. В других случаях софисты не прочь допускать разницу в *степени* истинности известного рода мнений и суждений¹⁸. Этот широкий *скептицизм* софистов в области гносеологии, их отказ от познания объективной природы источников нашего познания, в свою очередь, равносителен совершенному отречению от всякой *активной* роли в познавательной области. Человеку, с односторонне-интеллектуалистической и натуралистической точки зрения софистов, остается в данном случае только одно: пассивно отмечать в своем сознании результаты этого, стоящего вне нашего сознания и воли, материального движения, и в этом именно смысле быть *пассивной* мерой всех вещей. Самое понятие *личности* у софистов, в конце концов, как мы видели, оказывается недостаточно определенным и устойчивым, в силу их одностороннего интеллектуализма и крайнего субъективизма: самоощущение человеком своего «я» не может получить у него должного развития, при отсутствии *живого и активного* отношения к внешнему, объективному миру.

Но именно о таком живом и активном отношении человека к внешнему миру и людям, с точки зрения софистов, и не может быть речи т. к., душевная жизнь человека, по учению софистов, концентрируется, главным образом, в области *познавательных функций*: на весь мир софисты смотрят ведь сквозь призму субъективных форм своего *теоретического разума*. Волевые и эмоциональные элементы у софистов принципиально отодвигаются на задний план прежде всего в чисто гносеологической сфере, а затем уже и в сфере жизненно-практической. Но если так, то очевидно, что оптимизм софистов в вопросе о роли и значении человеческой личности в деле познания и, вообще в жизни, и та энергия и самоуверенность, какая, по-видимому, сказывается в софистическом изречении: и человек есть мера всех вещей – оказываются, по существу дела, беспочвенными, а самоудовлетворенность софистов – не далекой от самообмана.

Положение человека, заявившего свой решительный протест против преклонения перед авторитетом какого бы то ни было другого лица, хотя бы этим лицом было само Божество, и

убедившегося затем в том, что, после всего этого, он очутился в безусловной зависимости от слепых физических сил природы, на ход которых он не в силах оказывать какое бы то ни было влияние, т. к. и постигнуть-то их не может – положение такого человека вряд ли может быть названо располагающим к устойчивому оптимизму. Чем выше и шире требования, желания и надежды, какие себе ставит человек, тем горше разочарование, какое ему приходится испытать, в случае их неосуществления, а в отсутствии самых чрезвычайных требований, надежд и желаний, какие софистами предъявлялись к человеку, как познающему субъекту, их ведь упрекнуть никак нельзя.

Не менее беспочвенным оказывается оптимизм и самоуверенность софистов и в вопросе о зле и средствах борьбы с ним. Объективно существующего зла в мире, по мнению софистов, нет; нет также никакого извращения человеческой природы; то, что обычно считается за зло, есть просто результат случайной теоретической ошибки человека в своих суждениях и выводах; благодаря обучению, человек всегда может научиться правильно судить о вещах, следовательно, может научиться избегать того, что обычно называется злом – и это достижимо тем с большей легкостью, что в природе человека даны все необходимые к этому задатки¹⁹.

Все это – так. Но, тот *факт*, что человек сплошь и рядом ошибается в своих суждениях о вещах, а вследствие этого испытывает известного рода неприятные ощущения и чувства – *этот факт* ведь все-таки существует, и его не отрицают сами софисты. А не все ли равно, назовем ли мы этот факт злом или же ошибкой в суждениях? Вопрос ведь в том, *как человек реагирует на этот факт*, какие этот факт вызывает в душе человека состояния – приятные или же неприятные. Другое, конечно, дело было бы в том случае, если бы, определяя зло, как результат ошибочности наших суждений о вещах, софисты этим указывали нам *верное, реальное средство для устранения этого факта*. Но ведь при своей односторонне интеллектуалистической и натуралистической точке зрения,

софисты должны сознаться, что, по их же мнению, характер всех наших ощущений, а, следовательно, и суждений зависит не от свободной воли человека, а обуславливается необходимыми логическими законами нашего познающего разума и характером того материального движения, какое совершается *вне* человека, производя затем соответствующее движение и в органах наших внешних чувств.

Но если так, то утверждение софистов, что объективного зла в мире, т. е. вне субъективного сознания человека нет, т. к. то, что обычно называется злом, есть просто результат случайной ошибки человека в Своих суждениях – это утверждение должно быть, с точки зрения самих же софистов, заменено другим: то, что в субъективном сознании человека ощущается им, как зло, имеет свой единственный корень в необходимом объективном порядке вещей (в характере объективного материального движения), которым обуславливается ошибочность суждений человека, результатом чего, в свою очередь, являются факты неприятных ощущений и чувств, какие человеку приходится переживать; свободная же воля человека совершенно не в силах так или иначе воздействовать на характер наших ощущений и суждений, а, следовательно, не в силах устранять наличность тех фактов, которые в субъективном сознании человека отражаются как зло.

Возможно ли при таком обороте дела удержаться на почве строгого оптимизма, и не переходит ли этот беспочвенный оптимизм в свою противоположность – *в крайний пессимизм*? И не похож ли этот оптимизм софистов на отказ от реальной борьбы с действительно существующим злом, при убеждении, что эта борьба – непосильна, но под благовидным предлогом, что объективного зла нет вовсе? Обратим внимание еще на одну нравственно-практическую сторону рассматриваемого нами вопроса. Ратуя за свободу человеческого индивидуума от всякого рода традиций и авторитетов, признавая его мерой всех вещей – софисты, очевидно, хотят в индивидуальной человеческой личности, как таковой, видеть ее конечную и самостоятельную цель жизни и деятельности.

В удовлетворении потребностей своей собственной личности человек, по учению софистов, должен видеть конечную и основную цель всей своей жизни и деятельности; все, что стоит вне личности данного индивидуума, в том числе и все другие люди могут, с точки зрения софистов, иметь для человека значение только средства к достижению указанной выше цели. И эта цель, при материалистически-сенсуалистической основной точке зрения софистической метафизики, психологии и гносеологии, при сомнении и даже отрицании бытия сверхчувственного мира и личного бессмертия человеческой души – может быть понимаема только в материалистически-гидонистическом смысле, причем цель эта должна быть достигнута здесь же на земле, т. к. иной жизни софисты не признавали.

Не касаясь пока вопроса о ценности, с чисто моральной точки зрения, такого определения сущности конечной цели и назначения человека, мы в данном случае не можем не отметить как чрезвычайного превозношения софистами ценности индивидуальной человеческой личности, так и глубокой, по-видимому, уверенности в том, что человек оказывается в силах удовлетворить свои столь решительно и широко выдвинутые личные потребности. Оптимизм и энергия по вопросу о ценности индивидуальной человеческой личности и средствах удовлетворения ее потребностей, в рассматриваемом пункте учения софистов, по-видимому, вполне очевидны.

Имеет ли, однако, этот оптимизм и энергия софистов под собой достаточно твердую реальную *психологическую* почву? Не говоря уже о том, что признавая в рассматриваемом случае за человеческой индивидуальной личностью такое исключительно важное значение и ценность, софисты идут в совершенный разрез с основным тоном и духом своего односторонне интеллектуалистического и узко-натуралистического мирозерцания, благодаря которому им даже не удалось выработать вполне определенного и устойчивого понятия о самой личности человека – обстоятельство, дающее нам право с сомнением отнестись к

устойчивости оптимизма софистов и в вопросе о чрезвычайной самостоятельной ценности человека, как индивидуума – помимо всего этого, с точки зрения того же интеллектуалистического и натуралистического мирозерцания софистов, не может быть для человека никаких гарантий в том, что ему удастся достигнуть удовлетворения своих личных потребностей, раз весь он и все его благо находится в безусловной зависимости от механических законов неразумной материальной природы, раз источник зла, как мы видели, по учению софистов, в действительности лежит вне границ свободной воли человека, хотя открыто сознаться в этом они и не желают.

Впрочем, софисты и сами откровенно констатируют наличие того факта, что для большинства людей эта цель – удовлетворение эгоистических потребностей индивидуума – фактически оказывается недостижимой. Припомним в данном случае известное учение софистов о существовании справедливости и о так называемом ими праве сильного. Справедливость, по взгляду софистов, не есть дело природы, а есть результат человеческого измышления и, прежде всего – измышления более сильных лиц, стремящихся, при посредстве законов о справедливости, держать в зависимости и подчинении народные массы, чтобы тем лучше их эксплуатировать. Каждый из индивидуумов народной массы сам по себе не опасен для сильных, но в своей совокупности они могут противостоять эксплуатации со стороны исключительных по своей силе индивидуумов.

И вот последние-то и изобрели, так называемые, законы справедливости, ограничивающие эгоистические стремления каждого из принадлежащих к рядовой народной массе, чтобы тем с большим удобством всех их вместе и каждого порознь можно было эксплуатировать, на что сильные индивидуумы, с точки зрения требований и законов человеческой природы, имеют, яко бы, полное право, не идя нисколько в разрез с нравственностью²⁰. И так, с точки зрения софистов, эксплуатация народных масс отдельными сильными индивидуумами – дело обычное, неизбежное и вполне нравственно-законное, как согласное с требованиями

человеческой природы. Это утверждение у софистов является совершенно логичным выводом из двух основных их посылов: во-первых, из того положения, что человек (индивидуум) есть мера всех вещей и, следовательно, сам себя может и должен считать конечной целью своих стремлений, и, во-вторых, что разница в силе между отдельными индивидуумами есть явление физически необходимое, равно как естественно и то, что исключительных по своей силе индивидуумов всегда будет сравнительно немного. Последнее обстоятельство, если софистами прямо и не высказывается, но молча предполагается во всех их рассуждениях о справедливости и праве сильного.

Так или иначе, но во всех рассуждениях софистов о справедливости и праве сильного красной нитью проходит убеждение, что более или менее всестороннее и полное удовлетворение потребностей и пожеланий индивидуума фактически – удел сравнительно немногих, исключительных по своей силе, индивидуумов; масса же людей, по естественному ходу вещей и ходу истории, предназначена к тому, чтобы служить средством для удовлетворения потребностей этих немногих сильных, и в этих целях, по требованиям законов справедливости, принуждена ограничивать свои индивидуальные потребности и пожелания.

То, что в *теории* софистами признается естественным и законным для каждого человека, *фактически*, по мнению тех же софистов, достижимо только для *немногих*. Оптимизм софистов и в данном случае т. о., оказывается не имеющим под собой реальной почвы, с их же собственной точки зрения.

К тому же заключению мы придем, если обратим внимание на другой пункт рассуждений софистов по вопросу о происхождении обычной справедливости. Народные массы, по мнению софистов, подчиняются требованиям справедливости не потому только, что их к этому сумели принудить сильнейшие из их среды лица, но и по побуждениям собственной выгоды или, вернее сказать, во избежание сравнительно больших зол. Дело в том, что, по взгляду софистов, каждый человек, стремясь, по естественным и нравственно-законным побуждением, к удовлетворению своих личных, эгоистических

потребностей, сталкивается с такого же рода стремлениями других людей, стараясь так или иначе эксплуатировать их в свою пользу и, т. о., причиняя им вред²¹.

И вот, в конечном результате, получается такого рода явление, что в этой взаимной эгоистической борьбе отдельных личностей общая сумма достигаемых каждой из них положительных удовольствий и удовлетворенных (за счет других людей) эгоистических желаний не только уравнивается, но даже превышает суммой тех неприятностей и того вреда, какие индивидууму приходится претерпеть со стороны других лиц, тоже стремящихся к удовлетворению своих эгоистических желаний за счет ближнего. Сознав невыгоду такого оборота дела, люди в интересах своей личной пользы, которая в данном случае является общей пользой, решили в известной степени *ограничивать* свои эгоистические потребности и пожелания и, по возможности, не посягать на благополучие другого, чтобы этот «другой» не посягнул на наше благополучие.

Законы справедливости и регулируют такого рода взаимные отношения людей. Итак, по взгляду софистов, человеческая личность, за немногими исключениями, в силу естественного и необходимого хода вещей, *вынуждается*, *вопреки* своим естественным и законным желаниям, ограничивать свои эгоистические потребности и пожелания. Это самоограничение человеческой личности, с точки зрения софистов, может быть ею рассматриваемо не иначе, как *вынужденным* печальной необходимостью натурального хода вещей, поскольку в природе человека софисты не усматривают никаких естественных потребностей к его самоограничению в пользу других лиц. Ведь, человек именно в смысле *индивидуума*, по учению софистов, есть мера всех вещей; поэтому вынужденное отречение индивидуума от известной части своих эгоистических потребностей и пожеланий, с точки зрения софистов, не может быть возмещено никакими положительными альтруистическими чувствами, натуральность и законность которых софистами не признается.

Оптимизм софистов, в вопросе о достижении человеком конечной цели своих естественных стремлений, следовательно, и с этой точки зрения оказывается фактически беспочвенным. Основную причину этой беспочвенности и в данном случае, как и в предыдущих, должно усматривать именно в общем односторонне интеллектуалистическом и узко-натуралистическом характере мирозерцания софистов, благодаря которому, человек ими мыслится, по самой своей природе, преимущественно, как существо рассудочно-интеллектуальное, а не как моральное, общественное, вследствие чего потребность в личных, моральных отношениях к другим лицам софистами не признается в числе изначальных естественных потребностей человека. Самый последовательный *индивидуализм*, переходящий в *эгоизм* у софистов, т. о., логически вытекает из их интеллектуалистического и узко-натуралистического мирозерцания, а этот индивидуализм, в свою очередь, в корне подрывает оптимизм исходной точки зрения учения софистов о конечной цели человеческих стремлений и о человеческом счастье.

Не должно в данном случае забывать и того, что в силу той же односторонне интеллектуалистической и узко-натуралистической точки зрения софистов, отрицавших бытие сверхчувственного мира и личной загробной жизни, это вынужденное ограничение индивидуума в его эгоистических стремлениях, по взгляду софистов, не может быть возмещено ни надеждой на более полное счастье индивидуума и на более широкое развитие его личных потребностей в загробной жизни, ни духовным общением с Божеством. Что же касается, наконец, кажущегося, при первом взгляде на дело, оптимизма софистической этики в вопросе об условиях достижения добродетели путем научения, то отсутствие реальной психологической почвы для такого оптимизма само собой вытекает из всего того, что нами выше было замечено, вообще, относительно беспочвенности гносеологии софистов, являющейся основой их этики. Да и есть ли, вообще, какие-нибудь основания даже ставить вопрос об изучаемости

добродетели, раз всякого рода понятия, мнения и суждения о чем бы то ни было, а, следовательно, в том числе и о добродетели, даже самые противоречивые – с точки зрения софистов, должны быть признаны одинаково истинными, или, вернее сказать, одинаково не выражающими объективной сущности того предмета или явления, о котором идет речь?

Где, с точки зрения софистов, критерий того, что их нравственные воззрения более ценны и более истинны, чем воззрения их слушателей и учеников, раз критерием истинности всех познаний является каждый индивидуум, взятый сам по себе? Какие средства против ошибочности суждений – этого источника всякого зла, по учению софистов – последние могут предложить своим ученикам, научая их добродетели, раз эта ошибочность, с интеллектуалистической и натуралистической точки зрения софистов, имеет свои последние корни, как мы видели выше, не в свободной самодеятельности человека, а, исключительно во внешнем, не зависящем от воли человека процессе материального движения? Каким образом, вообще, можно ставить вопрос о нравственном образовании и развитии человеческой личности, раз со своей интеллектуалистической и узко-натуралистической точки зрения софистам не удалось даже выработать определенного и устойчивого понятия о самой *личности* человека, теряющейся у софистов в общем мировом процессе материального движения? Могут ли, наконец, софисты указать на какой-нибудь живой образец осуществленной добродетели?

Но если так, то где же реальная *психологическая* почва для энергии софистов, как учителей добродетели, с одной стороны, и их слушателей, как учеников, с другой? Такой почвы, очевидно, в данном случае нет и быть не может: возможно только временное увлечение известной идеей, до ближайшего и более сознательного ознакомления с теми основами, на которых она зиждется²².

Резюмируя все сказанное нами по вопросу о формальной стороне этики софистов, т. е. по вопросу о степени того оптимизма, а в связи с ним и той интенсивности и энергии, какие, при поверхностном взгляде на дело, характеризуют

реформаторскую деятельность софистов – мы, т. о., должны отменить основной факт отсутствия в общем интеллектуалистическом и узко-натуралистическом миросозерцании софистов необходимой для этого реальной *психологической* почвы.

Трагизм положения софистов, в данном случае, состоял в том, что усматривая (насколько ясно и сознательно, это – другой вопрос) коренную причину разложения античного общества в той приниженности, какой характеризуется здесь во всех областях жизни роль человеческой личности, и став решительно на сторону того вновь возникшего течения в современном им античном обществе, в котором выразился самый резкий протест против вековых форм жизни, традиций и авторитетов, давивших эту личность – софисты однако не хотели, а вернее сказать, не могли отрешиться от основного тона и духа натуралистического античного миросозерцания, коренного источника этой приниженности человеческой личности в античной жизни, не могли потому, что к этому натурализму их приводил основной интеллектуалистический характер их собственного миросозерцания и всей их психики.

Даже более того – софисты, по-видимому, не отдавали себе и ясного отчета в том самопротиворечии, в каком они очутились: только изредка и совершенно случайно софистам иногда приходится обмолвиться по поводу того, что та или иная из их реформаторских целей не может быть на практике осуществлена в желательной для них степени²³ – причем софисты в таких случаях вовсе и не задаются тем, чтобы поглубже заглянуть в причины этой практической неосуществимости их планов. Софистам, по-видимому, и на ум не приходила мысль о том, что они, столь явные и решительные враги традиционных верований и форм античной жизни, в существе дела, были, что называется, плоть от плоти и кость от кости этих же самых традиций, что ведя энергичную борьбу с традиционными формами античной жизни, они сами всецело были проникнуты основным духом всего античного миросозерцания.

А между тем, могло ли иначе и быть? Мы никак не должны забывать того, что софисты были первыми сознательными борцами с традиционными верованиями и формами античной жизни. Поэтому было бы одинаково неестественным ожидать от них как коренной отрешенности от основного духа породившей их самих культуры, так и того, чтобы в пылу напряженной борьбы с установившимися формами жизни они имели достаточно времени и побуждений углубиться в самих себя и понять существо той почвы, на какой они стояли: это – обычная и почти что неизбежная судьба, вообще, первых реформаторов общественной жизни. Не отдавая себе ясного отчета в характере той почвы, на какой они стояли, софистам нетрудно было проявлять поверхностный оптимизм и энергию в своей реформаторской деятельности.

Но трагизм их положения, неустойчивость их оптимизма и энергии от этого только увеличиваются, равно как увеличивается опасность для их поверхностного оптимизма и энергии, при дальнейшем ходе истории в том же направлении, перейти в крайний пессимизм и апатию, и это падение должно быть тем более глубоким, чем решительнее и дерзновеннее было предшествовавшее ему самопревозношение. Эта опасность в деле реформирования строя жизни античного общества могла бы быть устранена только в том случае, если бы дальнейшие представители реформаторского движения отдали себе ясный отчет не только в той *цели*, какую они преследовали (эта цель, даже в том виде, в каком ее выставляли софисты, в общих чертах, заслуживает сочувствия, как соответствующая основным запросам своего времени) – но и в той почве, на какую они имели ввиду опираться, и на те *пути и средства*, какими они думали располагать – с тем, чтобы для своей реформаторской деятельности найти *новую* почву и избрать *новые* пути и средства, соответственно новому характеру поставленной ими задачи.

В противном случае они должны были совершенно оставить самую мысль о новых жизненных задачах и постараться укрепить прежние начала жизни, т. е., строго говоря, совершенно снять с очереди вопрос о реформе, в смысле

переустройства основ античной жизни. Что касается софистов, то данный вопрос перед ними оставался открытым, так как сознательно они его и не поднимали, даже не сознавая ясно того самопротиворечия, каким сплошь проникнута была их реформаторская деятельность. Поэтому сама по себе реформаторская деятельность софистов, независимо от того направления, какое ей могли сообщить дальнейшие представители этого реформаторского движения, не могла вызвать в одряхлевшем античном обществе того нового духа оптимизма и нравственной энергии, без которых не мыслимо нравственное возрождение ни общественной жизни, ни отдельных личностей. Самопротиворечие и неустойчивость во взглядах общественных деятелей не может служить залогом нормального, здорового развития самого дела.

Сказанным само собой определяется и принципиальное отношение реформаторской деятельности софистов, с рассмотренной нами стороны, к факту появления и распространения среди античного мира новых христианских нравственных начал жизни. Радостная энергия и чуждая колебаниям и сомнениям нравственная мощь первых провозвестников христианства не могли ничего положительного почерпнуть для себя в реформаторской деятельности софистов, отмеченной, как мы видели, совершенно противоположными чертами; не могла, следовательно, в рассматриваемом нами отношении, реформаторская деятельность софистов, в положительном смысле, готовить почву для торжества в античном мире нравственных христианских начал. Должно в данном случае иметь в виду и следующее существенное различие между миросозерцанием софистов, с одной стороны, и христианством, с другой – различие, какое, вообще, как мы об этом говорили во введении, существует между рассудочно-интеллектуальным типом, с одной стороны, и сердечно-волевым, с другой.

У софистов характером самого крайнего оптимизма проникнут *исходный* пункт их реформаторской деятельности. В своем же дальнейшем естественном развитии эта реформаторская деятельность сама по себе, как мы видели

выше, не могла удержаться на этой оптимистической почве и необходимо должна была впасть в противоположную крайность – в пессимизм и апатию, и, если деятельность софистов, в конце концов, все-таки не приняла такого характера, то только потому, что для этого не настало еще время, тем паче, в силу чисто внешних причин, а не потому, что это вызывалось самым существом их реформаторской деятельности. В христианстве же, как мы видели выше, *исходной* точкой всего мирозерцания является взгляд на мир, как на *лежащий во зле*; самое глубокое извращение нравственной и физической природы человека и всего мирового порядка вещей для христианина является тем несомненным объективным фактом, которым начинается вся история человечества и который через всю эту историю проходить красной нитью.

Христианское мирозерцание, в противоположность взгляду софистов, не закрывает глаз на ненормальность объективного порядка вещей. *Исходный* пункт христианского мирозерцания, несомненно, проникнут *глубочайшим пессимизмом*, и противоположность взгляду софистов, отрицающих даже факт существования в мире объективного зла, тут – самая крайняя. Во всех тех вопросах гносеологии, психологии, метафизики и этики, где по учению софистов, как мы выше видели, человеку, по-видимому, открывается самый широкий и беспрепятственный простор на пути к совершенству и счастью – во всех этих случаях христианское мирозерцание исходит из глубокого убеждения в совершенном бессилии человека, при посредстве его собственных сил, достигнуть каких-нибудь положительных результатов: ни истинное знание, ни совершенное счастье, ни всестороннее и полное развитие нравственной личности для человека, предоставленного самому себе, своим собственным силам, с точки зрения христианского мирозерцания, совершенно недостижимы. Но в дальнейшем своем развитии, соответствующем самому ходу истории человечества, как этот ход понимает христианское мирозерцание – последнее утрачивает пессимистический характер своей исходной точки зрения и заканчивает стойким оптимизмом, глубокой верой и надеждой на окончательное

торжество добра над злом, на полную возможность для человека достигнуть своего совершенного блаженства и полного развития своей духовно-нравственной личности.

Этот конечный оптимизм христианского мирозерцания, как мы видели, имеет для себя реальную психологическую почву в религиозной вере христианина в Божественный Промысл вообще и в благодатную силу искупительного дела Иисуса Христа, Который, к тому же, в своем живом человеческом образе для христианина является осуществленным в действительности идеалом добродетели, залогом достижимости того же идеала и для последователей Христа, благодаря чему, немощный сам по себе человек верит и надеется стать сильным и непобедимым в своих стремлениях к счастью и совершенству. В этом-то конечном оптимизме христианского мирозерцания заключается психологический источник нравственной мощи первых провозвестников христианских идеалов жизни, вдохнувших соответствующую нравственную энергию и в широкие народные массы. Наоборот, софисты сами не обладали такого рода психологическим источником нравственной энергии, а потому не могли сообщить ее и другим.

Все это, с несомненностью, говорить о принадлежности софистов к рассудочно-интеллектуальному морально-психологическому типу, в противоположность типу христианина.

Учение софистов о нравственности, со стороны содержания их нравственных идеалов. Их учение о конечной цели стремлений человека

Обращаясь к рассмотрению учения софистов о нравственности со стороны *материальной*, т. е. к вопросу о самом *содержании* этого учения, нам, в качестве исходного и центрального пункта софистической этики, приходится снова обратиться к известному учению софистов о человеке (в смысле индивидуума), как «мере всех вещей». По своей общей основной тенденции и цели, это изречение софистов, как нам об этом приходилось говорить выше, выражает протест человеческой личности против той приниженности, в какой она находилась, благодаря всему строю античной жизни, развившейся на основе натуралистического мирозерцания, и с этой именно точки зрения прежде всего и должно быть оцениваемо. Эта нравственная приниженность в античном мире индивидуальной человеческой личности сказывалась, прежде всего, в области религиозной, где не только человек, но и сами боги мыслились находящимися в зависимости от судьбы, вследствие чего для свободной активности человека оставалась роль слишком ничтожная.

В сфере нравственно-общественной и политической за человеческой индивидуальной личностью в античном обществе также не признавалось значения самостоятельной нравственной ценности: подобно тому, как в целом космосе человеческая личность, при натуралистическом мирозерцании античного человека, мыслилась только, как преходящая волна в безграничном потоке мировой натуральной жизни, – так точно и в сфере нравственно-общественной и политической индивидуальная человеческая личность ценилась только с точки зрения своей принадлежности к известному общественному или политическому организму и с точки зрения того значения, какое в этом именно отношении принадлежало ей.

Другими словами, человек в античном мире ценился только, как гражданин, обладающий известными политическими,

социальными и вообще гражданскими правами и несущий соответствующие гражданские же обязанности; вне же этих гражданских прав и обязанностей человек, как нравственное существо, в античном мире оказывался в положении совершенного бесправия, в положении рабочего животного – не более. Самый общественный и политический строй античной жизни преследовал, в качестве своей основной цели, не благо человеческой индивидуальной личности, а только благо целого общественного организма и в интересах этого последнего – античный мир, как известно, не стеснялся приносить в жертву самые насущные, кровные интересы индивидуальной личности, включительно до умерщвления физически слабых детей и стариков.

В области научно-философского мышления и в сфере жизненно-практической приниженность нравственной человеческой личности, на почве натуралистического мирозерцания античного мира, сказывается в слабом развитии свободной активности человека и стремлении так или иначе пересоздать наличную несовершенную действительность, поскольку эта последняя мыслилась, преимущественно, как результат необходимых и неизменных натуральных законов; отсюда как в области научно-философской, так и в жизненно-практической античный человек задавался преимущественно вопросом о том, каков мир *есть* и как человеку устроиться в нем, применительно к тому естественному строю и порядку вещей, какой дан уже в *наличной* действительности, а не вопросом о том, каким строй мира и человеческой жизни *должен* быть.

Одним словом, основную цель человеческих стремлений античный мир полагал не в том, чтобы пересоздать общий строй жизни в самом широком смысле этого слова, а в том, чтобы каждый человек возможно лучшим образом мог приспособиться к этому натуральному общему порядку вещей; благо или зло индивидуума и заключается именно в умении или неумении его приспособиться к общей наличной действительности, а вовсе не в таком или ином характере этой последней.

Такого рода основные черты натуралистического мирозерцания античного мира, несомненно, включают в себе существенный тормоз для человечества по пути к прогрессу и всестороннему духовному развитию как отдельной человеческой личности, так и всего духовного и материального строя жизни общественной. И если античный мир не проявил, все-таки, такой крайней инертности и пассивности, какими характеризуется история восточных народов, то это естественнее всего объясняется тем фактом, что натуралистическое мирозерцание в античном мире не было проведено с такой строгой последовательностью, как у народов восточных, наглядным доказательством чего может служить наличность в античном обществе такого рода протестов против крайнего принижения индивидуальной человеческой личности, каков, например, тот, выразителями которого, между прочим, явились и софисты.

Другой, конечно, вопрос, было ли это противоположное течение в античном мире достаточно сильным, творческим и продуктивным, имело ли оно под собой достаточно твердую реальную почву для того, чтобы окончательно восторжествовать над прежним течением, и этим путем подготовить почву для распространения среди античного общества нравственных идеалов христианства, поставившего всестороннее развитие нравственной человеческой личности в основу всего своего нравственного мировоззрения – или же в дальнейшем ходе античной жизни новое течение должно было смириться перед традиционным духом античного мирозерцания? Этот-то вопрос и уместно, прежде всего, поставить, при моральной оценке самого содержания нравственных идеалов софистов.

Обращаемся, прежде всего, к учению софистов о конечной цели нравственных стремлений человека. Выше мы видели, что сознательно поставляя человека (в смысле индивидуума) в качестве меры всех вещей, а его благо – главной целью всех человеческих стремлений, – софистам однако не удалось возвысить человеческую личность, как таковую, на должную высоту, не удалось даже выработать вполне определенного и устойчивого понятия о человеческой личности, вообще,

благодаря тому, что софисты, в силу односторонне-интеллектуалистического характера своей психики, не могли отрешиться от той натуралистической почвы, на какой построено было все здание античной культуры. Не можем мы ожидать от софистов положительных результатов и в более частном вопросе – о нравственном значении и ценности человеческой личности, как главного объекта и цели нравственных стремлений человека.

В данном случае, т. е. в вопросе об основной цели стремлений человека софисты очутились в положении такого же самопротиворечия, как и в вопросах, рассмотренных нами несколько выше: формально указывая нравственной человеческой личности на ее новую, более высокую жизненную задачу и роль, софисты и в данном случае по духу остаются верными сынами породивших их традиций античной жизни. Действительно, об освобождении индивидуальной человеческой личности, как таковой, от нравственного ее порабощения и о возвышении ее нравственной ценности, вообще, – в учении софистов, утверждавших, что человек есть мера всех вещей, речь может быть только по недоразумению.

Прежде всего, в данном случае должно обратить внимание на тот факт, что односторонний интеллектуализм софистов, с психологической необходимостью, должен приводить их к столь же крайнему индивидуализму в чисто моральной области, порождая рассудочно-холодное, безучастное отношение их к другим людям: истинный альтруизм, как нам об этом приходилось говорить во введении, не может получить своего должного развития на почве одностороннего интеллектуализма и субъективизма, когда запросы человеческого сердца и воли принципиально игнорируются, а вместе с ними игнорируется и *центробежная тенденция душевной жизни человека*.

Отсюда нам становится понятным и то, почему вопроса о *нравственном совершенствовании человеческой личности*, как основной или же, по крайней мере, одной из основных целей стремлений человека, софисты, строго говоря, не ставили вовсе, – поднимая вместо этого вопрос о *счастье* человека (эвдемонизм)²⁴, причем самый термин «человек» софистами

понимается именно в смысле данного *единичного* индивидуума. Поставляя себя мерой всех вещей, а достижение личного, *индивидуального* счастья *единственной и основной* целью всех своих стремлений, – индивидуум, с точки зрения софистов, за нравственной личностью всех прочих людей, т. о., не признает значения самостоятельной нравственной ценности; самостоятельная нравственная ценность, по учению софистов, признается каждым отдельным индивидуумом только за самим собой, а не вообще за человеческой личностью, *как таковой* (индивидуалистический эвдемонизм). Поэтому, если только индивидуум чувствует себя достаточно сильным, он, с точки зрения софистов, нравственно вправе эксплуатировать всех прочих людей в своих личных эгоистических интересах, кого только в состоянии²⁵.

При внешней кажущейся противоположности тому рабски-подчиненному положению, в каком человеческая индивидуальная личность находилась в античном мире по отношению к общественным и политическим организациям, – внутренне, по существу дела, это положение человеческой личности в учении софистов о нравственности несколько не изменяется: разница заключается только в том, что там целая известная общественная или политическая организация смотрит на отдельную человеческую личность, не как на имеющую самостоятельную моральную ценность, а только как на средство в интересах целого, а у софистов *каждый отдельный индивидуум* также точно смотрит на всех остальных индивидуумов и на каждого порознь.

Т. о., строго говоря, нравственное порабощение человеческой личности в учении софистов оттенено еще в более резких красках, чем в традиционном античном миросозерцании: там индивидуум, по крайней мере, ставился в зависимость от величины, количественно более ценной, чем он сам – от целой совокупности людей, от известного общественного или политического организма, как его составная часть, а у софистов, наоборот, все прочие люди в своей совокупности и каждый порознь трактуются, как простые орудия к удовлетворению эгоистических потребностей *отдельного*

индивидуума. Уважения к нравственным правам человеческой личности, как таковой, тут совершенно не видно, – еще менее видно, чем в традиционном античном мирозерцании: вместо национальных гражданских и политических прерогатив, с точки зрения которых в античном обществе только и ценилась человеческая личность, у софистов, в данном случае, выдвигаются прерогативы *силы*, т. е. понятие, в существе дела, объединяющее в себе *все внешние* преимущества, в том числе и преимущества национальные, гражданские и политические, так что кто по своим природным задаткам, по своему национальному, гражданскому и политическому положению сильнее, тот, по взгляду софистов, соответственно степени этой силы, получает и права на уважение со стороны других лиц.

У софистов, следовательно, идет речь не о нравственной свободе и ценности человеческой личности, как таковой, а об *освобождении индивидуума от всякого рода моральных обязательств по отношению ко всем прочим людям*, т. е. нравственное содержание человеческой личности в данном случае совершенно, что называется, выбрасывается за борт, т. к. эвдемонизм, несколько не смягченный альтруистическими чувствами, естественно, переходит в чистейший эгоизм. Вместе с тем с точки зрения софистов, еще более усиливается и общее обезличение человека, в духе самого последовательного натурализма. Внутренняя причина одряхления и разложения античного строя жизни реформаторской деятельностью софистов, т. о., несколько не устраняется, а скорее, наоборот, бессознательно поддерживается.

Еще менее можно говорить о какой бы то ни было действительной внутренней аналогии рассматриваемой нами стороны в учении софистов с христианскими нравственными идеалами, с точки зрения которых, каждая отдельная человеческая личность, как таковая, всем учением и всей жизнью Христа, возводится на высочайшую ступень самостоятельной нравственной ценности (независимо от ее общественного, социального и политического положения, независимо также от национальности, пола и возраста), причем это ее высокое нравственное значение должно быть

обязательно признаваемым как каждым отдельным человеком, так и целыми общественными и политическими организациями. Точно также христианское учение о любви ко всем людям, независимо от их внешнего положения и преимуществ, имеющее свои корни в признании за человеческой личностью, как таковой, высокой моральной ценности, – этот основной пункт христианского учения о нравственности не может иметь никаких положительных корней в нравственном мирозерцании софистов, где все значение индивидуума основывается на его внешних натуральных, а не моральных преимуществах и притом так, что каждый индивидуум признает значение самостоятельной ценности только за самим собой, стремясь исключительно к своему личному счастью, в результате чего может быть не любовь человека ко всем прочим людям, а война каждого против всех и всех – против каждого.

И в данном случае мы, следовательно, имеем дело с принципиальной противоположностью – с одной стороны, самого последовательного нравственного эвдемонизма и индивидуализма, переходящего в чистейший эгоизм, поскольку софисты и не пытаются на почве эвдемонизма и индивидуализма развить альтруистическую систему нравственности (как это делают позднейшие натуралисты – античные и современные нам), с другой стороны, с самым чистым и последовательным альтруизмом христианства, возводящего любовь индивидуума к ближнему на степень самых изначальных естественных потребностей нравственной природы человека, а не выводящего ее (любь) из первоначальных эгоистических мотивов.

Другая существенная противоположность в рассматриваемом нами отношении между учением софистов и христианским заключается в том, что софисты, опираясь на узко-натуралистическую почву, личное счастье человека – основную цель всех его стремлений – понимали в смысле *телесных, чувственных* удовольствий. а на так называемые *духовные* удовольствия софисты, верные своей натуралистической точке зрения, отрицающей существование самостоятельного духовного, нематериального начала в мире и

человеке, смотрели, только как на дальнейшее развитие тех же телесных удовольствий, как на их вариацию, причем самую сферу этих возможных для человека телесных удовольствий софисты ограничивали временем земного существования человека, сомневаясь и даже прямо отрицая факт личного бессмертия человеческой души²⁶.

Христианство же, если и говорит о благе и счастье человека, то во-первых, не как об основной цели человеческих стремлений, а как о результате, следующем непосредственно за исполнением человеком своих *нравственных* задач, а, во-вторых, это благо и счастье человека, с христианской точки зрения, мыслится, главным образом, как благо и счастье его *души*, этой отличной от тела и господствующей над ним субстанции (хотя христианство не отвергает совершенно и благ телесных, материальных, а лишь не признает за ними первенствующего значения), вследствие чего личное счастье человека, по христианскому учению, не только не прекращается вместе с нашей телесной смертью, но в загробной жизни, при личном бессмертии человеческой души и бытии личного абсолютно совершенного Божественного Духа, Источника всех благ, – находит себе еще более благоприятные условия для своего дальнейшего роста. Личное благо человека в христианстве поэтому мыслится возвышающимся над сферой натурального, телесного нашего существования не только со стороны своего содержания, как благо по преимуществу духовное, возможное и по прекращению телесной жизни человека, но и со стороны своего первоисточника, каким является Бог, абсолютный, личный Дух, и личное духовное общение с Ним человека.

Одним словом, и в данном случае мы имеем дело с крайней противоположностью натуралистического и даже, точнее говоря, материалистического гедонизма (с окраской эгоизма) этики софистов, с одной стороны, а с другой стороны, – с супранатуралистическим нравственным мирозерцанием христианства, с преобладанием здесь момента спиритуализма.

Но едва ли не самой существенной противоположности между христианским учением о нравственности и учением

софистов, по вопросу о цели нравственной деятельности человека, является тот пункт христианской нравственности, согласно которому, мерой всех вещей является не человек, а Бог, и, следовательно, и конечной целью человеческих стремлений должна быть не человеческая личность, о ком бы ни шла речь, а сам Бог, личный Дух, Творец и Промыслитель всего мира и всех людей. Христианин конечной задачей своей нравственной деятельности ставит не достижение своего личного блага или осуществление стремлений своей личной воли и даже не достижение блага других людей, как самостоятельной цели, а исполнение воли своего небесного Отца – Бога.

Если христианин стремится к благу других людей, высоко вообще ценя человеческую личность, как таковую, то потому именно, что такова воля Бога, которую он, из любви к Богу, и исполняет; если христианин стремится развить в себе чувство любви к ближнему, то прежде всего потому, что он любит Бога, общего Отца, любящего всех людей, почему христианин и не может не любить прочих людей, как своих братьев. Любовь человека к самому себе и к своему ближнему, по христианскому учению, т. о., должна вытекать из любви человека к Богу, а потому первой и основной целью нравственной деятельности христианина является развитие в себе любви к Богу. В учении же софистов, где мерой всех вещей является не Бог, а человек, не может, конечно, быть и вопроса о том, чтобы в Боге полагать цель (а тем более основную) всех нравственных стремлений человека. К тому же, ведь софисты открыто заявляли сомнение в самом факте бытия Божия или, вернее сказать, и вовсе отрицали этот факт, хотя и не открыто.

Т. о., сопоставляя воззрения софистов на конечную цель стремлений человека с тем, что нами во введении было сказано о характерных чертах рассудочно-интеллектуального морально-психологического типа, – не трудно прийти к заключению о принадлежности софистов именно к этому моральнопсихологическому типу, в противоположность характерным особенностям христианина, как типа сердечно-волевого.

О нравственном законе и совести

Наряду с вопросом о конечной цели человеческих стремлений, в содержании понятия о нравственности столь же важным и необходимым моментом является *нравственный закон*, с теми требованиями, какие он предъявляет человеку, как нравственному существу. Сущность учения софистов в данном случае сводится к устанавливаемому ими различию между обычаем и природой, между положительными, писанными законами и неписаными законами природы²⁷, причем значение незыблемого и общеобязательного закона софисты признавали только за вторым. Какое же значение могла иметь реформаторская деятельность софистов в сфере нравственности в этом именно отношении?

В своей общей исходной точке зрения софисты в данном случае стали, несомненно, на верный путь: нельзя реформировать общественную жизнь в известном направлении, если авторитет прежних норм жизни и традиций предварительно не будет поколеблен; в частности, нельзя привить как отдельным лицам, так и народным массам новых нравственных идей и понятий, раз прежние нравственные идеи и понятия в обществе пользуются незыблемым авторитетом. С другой стороны, нельзя лучше оттенить временный и относительный характер прежних нравственных идеалов, как противопоставить им постоянные и неизменные нормы жизни, имеющие свои глубокие корни не в случайных и произвольных человеческих установлениях (как это должно сказать относительно положительных, писанных законов или неписанных временных обычаев), а в самой природе мира и человека и в ее неизменных законах. Путь, избранный софистами для *разрушения* традиционных моральных идеалов и форм жизни, поэтому, не оставляет желать ничего лучшего. По-видимому, софисты также стали на твердую реальную метафизическую и психологическую почву и в деле выработки новых положительных нравственных идеалов и норм жизни, имея

ввиду, в данном случае, опереться на вечные и неизменные законы самой природы.

Ближайшее рассмотрение самого существа дела, однако, приводит нас к совершенно иным заключениям, поскольку дело касается последнего предположения.

Прежде всего, спрашивается: законы *какой* именно природы софисты думают противопоставить традиционным положительным законам? Что именно софисты разумели под термином «природа», когда здесь именно искали источника для нового законодательства, – вечного и неизменного? Учение софистов о противоположности между *θέσις* (*νύμος*) и *φύσις*; нельзя рассматривать вне связи с центральным пунктом их учения о человеке, как «мере всех вещей», т. к. только при свете этого последнего изречения для нас станет ясным то, о какой именно *φύσις* у софистов идет речь. Раз человек именно как *познающий индивидуум*, есть мера всех вещей, то и под природой, как законодательницей жизни, с точки зрения софистов, мы должны понимать не что иное, как *индивидуальную природу* человека, точнее, его, теоретический разум, – иначе ведь человек, как индивидуум, уже не будет мерой всех вещей.

Затем, если в изречении софистов: «человек есть мера всех вещей» последний рассматривался ими, только как продукт натурального порядка вещей, т. е., как находящийся в безусловной зависимости от мирового процесса материального движения, то и под *φύσις*, в которой софисты надеются отыскать необходимые законы для всех сфер жизни, должно понимать природу в натуралистическом смысле этого слова, и притом – с материалистическим оттенком.

Из сказанного можно сделать несколько важных выводов по вопросу о сущности тех законов природы, на которых софисты пытались обосновать новый нравственный порядок личной и общественной жизни. Прежде всего, раз нравственные законы рассматриваются софистами, как продукт теоретического разума человека и необходимого натурального порядка вещей; то и в сфере моральной, как и в прочих областях жизни, у софистов очевидно может быть вопрос не о том, каков *должен*

быть моральный порядок вещей или как каждый человек в отдельности *должен* поступать, чтобы поведение его могло быть признано нравственно ценным, а только о том, каким *может* быть нравственный строй общественной и личной жизни, при наличии данных натуральных особенностей отдельных индивидуумов и всей их совокупности.

Другими словами, софисты вовсе даже и не ставят вопроса о *переоценке* моральных ценностей, – да по существу дела, оставаясь верными своей односторонне-интеллектуалистической и узко-натуралистической точке зрения, при которой вся жизнь и весь мир рассматриваются исключительно, как подчиненные необходимым логическим и физическим законам, этого вопроса они и не *могли* ставить. Кантовский моральный принцип категорического императива: «ты должен, а потому можешь», как имеющий свое последнее психологическое основание не в теоретическом, а именно в *практическом* разуме человека, – безусловно неприемлем для интеллектуалистического и натуралистического мирозерцания софистов, где моральный закон может быть сформулирован только в виде положения: «что ты *можешь* делать, то – *и только, то* – ты и должен делать».

Реформаторская деятельность софистов в моральной сфере, т. о., по существу дела, не могла идти дальше незначительных, чисто внешних паллиативов, – дальше требование к человеку, чтобы он *приспосабливался* к данным особенностям своей индивидуальной природы, причем *нормальность и неповрежденность* этой последней софистами предполагается, как нечто, само собой понятное и очевидное. Но стоить только каждому отдельному лицу таким образом смотреть на самого себя, чтобы вопрос о моральной реформе в самом непродолжительном времени для него до очевидности оказался праздным.

Индивидуалистический характер понятия *φύσις*, полагаемого софистами в основу тех нравственных законов, к отысканию которых, по-видимому, направлялась их реформаторская деятельность, так же как и их узкий натурализм – лишал эту деятельность самобытной и творческой

продуктивности. *Индивидуальная* природа каждого человека в отдельности не может ведь быть источником нравственного закона, *необходимого и обязательного* для другого индивидуума, а тем более для всех людей. Но закон, не имеющий характера необходимости и общеобязательности по отношению к тому кругу людей, для которых он дается, в строгом смысле этого слова, *не есть вовсе закон*; поэтому и софисты, поставившие своей первоначальной целью отыскание основных нравственных законов для всех людей, вместо этих всеобщих законов, в конце концов, провозглашают принцип *личного нравственного усмотрения и совершенного нравственного произвола*.

Пытаясь, по-видимому, разрушить традиционные нравственные воззрения античного общества, софисты, взамен прежнего, не только не давали ничего *нового и положительного*, но заранее отказываются дать это *новое, положительное* – в смысле новых моральных принципов, а просто оставляют античное общество, что называется, на распутье: каждый о своих нравственных правах и обязанностях, по мнению софистов, может думать, как ему угодно и, соответственно этому личному пониманию, поступать тоже, как ему угодно. Нравственные законы природы, которые софисты обещали открыть, в конце концов, оказываются простой фикцией, и исполнение обещания софистов во данном случае выразилось в том, что они *каждому* человеку в отдельности предоставили право, по его личному усмотрению, издавать себе *в каждый данный момент* соответствующий нравственный закон.

Было бы неточностью нравственное учение софистов в рассматриваемом нами отношении охарактеризовать термином нравственной *автономии*, так как собственно о законе в учении софистов, в строгом смысле этого слова, и речи нет: место закона занимает у софистов теоретический разум *каждого* индивидуума, как мера всех вещей – в том числе и мера добра и зла. *Субъективизм и сенсуализм* софистической гносеологии, имеющие свои психологические корни в одностороннем интеллектуализме всей их психики, будучи распространены на

понятие о нравственности, еще резче оттеняют тот факт, что в моральной сфере у софистов речь может идти не о нравственном законе, а только о совершенном моральном произволе. Но всякий произвол, прежде всего, ведь тем и характерен, что человек в этом случае бессознательно продолжает оставаться рабом своих прежних страстей, привычек и т. п., а также – среды, воспитавшей эти страсти и привычки.

О коренной нравственной реформе своего «я» такой человек и думать не станет. Поэтому и о софистах, возводивших моральный произвол индивидуума в основной принцип человеческой деятельности (если только по отношению к произволу можно употребить название принципа), должно сказать, что в данном случае они, согласно со своей общей интеллектуалистической и натуралистической точкой зрения, предоставили античного человека в моральной сфере самому себе, т. е. *фактически*, по существу дела, оставляли его во власти того же основного духа античной культуры, натуральным продуктом которого он и является. Произвол индивидуума может разрушить некоторые *внешние формы* породившей его культуры; но чтобы преодолеть самый дух этой культуры, нужно нечто большее, чем один моральный произвол, – нужна *устойчивость в новых нравственных принципах жизни*, которых моральный произвол создать не может²⁸.

Сказанным выше об отсутствии в нравственном учении софистов, в строгом смысле этого слова, даже речи о нравственном законе, сам собой решается и тесно связанный с этим другой вопрос – вопрос о взгляде софистов на существо *совести*, одного из основных моментов в понятии нравственного закона. С какой бы точки зрения мы ни смотрели на существование в душе человека известного психического явления, обозначаемого термином «совесть»; как бы мы ни объясняли происхождение этого явления: с религиозной ли точки зрения, как требование *вложенного в нашу природу Богом нравственного закона*, с Кантовской ли, как требование автономного, присущего нашей человеческой природе нравственного закона, с эволюционной ли, как результат

векового хода исторической жизни известного человеческого общества и постепенного исторического развития его нравственных воззрений, или же, наконец, с какой-нибудь иной точки зрения, – во всяком случае в понятии совести, как известного явления нашей душевной жизни можно различать два существенных и тесным образом между собой связанных момента:

– во-первых, нравственное *требование* нашей совести поступать так или иначе в том или ином случае,

– во-вторых, *порицание или одобрение* со стороны нашей совести наших поступков, чувств и желаний.

Другими словами, совесть в одних случаях проявляет себя, как наш внутренний *законодатель*, а в других, как *судия*, одобряющий или порицающий нас за исполнение или неисполнение известного нравственного закона. Но в обоих случаях совесть человека является внутреннему оку человека, как представительница нравственного закона, стоящего выше личного усмотрения и произвола данного индивидуума, хотя в одних случаях у человека совесть сильнее о себе дает знать, как законодатель, а в других как судия.

Что же касается учения о нравственности софистов, то, устраняя фактически из содержания понятия о нравственности момент «нравственного закона» и возводя на его место произвол индивидуума, – софисты этим самым фактически, что называется, совершенно вычеркивают из своей нравственной системы главу о человеческой совести. Положительных результатов от такой реформаторской деятельности софистов в области морали ожидать нельзя. Если всмотреться глубже в самое существо дела, то окажется, что ненамеренно софисты и в данном случае, как и в предыдущих, остались верными духу породившей их античной культуры. По существу, античный мир в своих нравственных воззрениях тоже, в строгом смысле этого слова, не ставил вопроса о совести человека, как его *внутреннем* законодателе и судье: античный человек такого законодателя и судью видел в государственных законах и их блюстителях.

Сознавая себя *внешне-юридически*, а не *внутренне-морально* обязанным подчиняться известным нравственным законам, которые в античном общественном сознании совпадали с законами гражданскими, – античный человек как бы замалчивал вопрос о том, совпадает ли этот внешний юридический закон с законом его сердца или же нет. Ведь, подчиняться гражданским законам античный человек должен неизбежно, независимо от этого совпадения или несовпадения, а общая интеллектуалистическая и натуралистическая точка зрения его мирозерцания, вообще, значительно ослабляла уместность для человека вопросов о его внутреннем, *активно-свободном* отношении к внешним условиям и нормам жизни. Софисты же на место внешнего деспотизма гражданских законов, угнетавших проявление у античного человека его законодательной и судящей совести – выдвинули *деспотизм личного произвола индивидуума*, при котором голос совести еще менее может быть слышен.

Что касается отношения рассмотренного нами учения софистов о нравственном законе к соответствующему пункту христианского учения, то много говорить в данном случае нам не приходится: принципиальная противоположность обоих учений – вполне очевидна. На место преподаваемого софистами совета, в духе последовательного интеллектуализма и натурализма, говорящих человеку: «что можешь, то и делай» – христианское нравственное мирозерцание, вытекающее из постулатов практического разума человека, выдвигает категорическое требование: «делай то, что ты *должен* делать», а для этого задавайся вопросом не о том, *на что способна* твоя человеческая природа, и не о том, насколько тебе *позволяют* это делать внешние условия, а о том чтобы, самую свою природу и внешние условия свободно *преобразовать*, соответственно высоте требований христианских идеалов.

Вместо индивидуалистического произвола и субъективизма, а, следовательно, и полной неопределенности в формулировке требований нравственного закона, как об этом учили софисты – христианство признает один обязательный для всего человечества необходимый нравственный закон, данный

человеку самим Богом и отсюда почерпавший всю силу своей общеобязательности. Этот закон не только теоретически совершенно ясен и точен, будучи записан в книгах Нового Завета, но и *реально осуществлен* в лице Спасителя, Основателя христианской религии. Между тем, о Боге, как нравственном Законодателе, у софистов вовсе не может быть и речи не потому только, что мерой всех вещей они признавали не Бога, а человека, но и в силу общего безрелигиозного характера их мирозерцания. Наконец, человеческой совести, которой, строго говоря, совершенно нет места в софистической этике, в христианском учении о нравственности уделяется высокая роль законодателя и судьи, вернее сказать, *выразителя* голоса того и другого, поскольку христианин знает одного Законодателя и Судию – Бога.

При том значении, какое христианским нравственным мирозерцанием придается совести, каждый поступок человека признается здесь нравственно ценным *только* в том случае, если он совершен по требованию закона нашей совести, и если голос нашей совести его одобряет. Предписание же *внешних* юридических законов и *внешнее* одобрение или порицание со стороны других людей, с точки зрения христианского учения о нравственности, сами по себе, независимо от своего совпадения с голосом нашей совести, самостоятельного значения иметь не могут. Перед этим голосом совести личный произвол человека должен совершенно смолкнуть: христианин должен всегда говорить себе, подражая Апостолу: «я уже не живу, но живет во мне (т. е. в моей совести) Христос». В общем, в рассматриваемом нами отношении противоположность между морально-психологическим типом софиста, совпадающим по своим отмеченным нами характерным чертам с типом рассудочно-интеллектуальным, и морально-психологическим типом истинного христианина – диаметрально. И если нет оснований говорить об определенных *положительных* результатах для античного общества от реформаторской деятельности софистов в моральной области, то тем менее оснований предполагать, что деятельность софистов в только что рассмотренном нами отношении могла *положительным*

путем подготовить в античном мире реальную психологическую почву для восприятия христианских нравственных идеалов.

О мотивах нравственной деятельности

По вопросу о *мотивах* к исполнению нравственного закона и тех *средствах*, какими, по учению софистов, может располагать человек в стремлении к достижению своих идеалов жизни, нам уже отчасти приходилось говорить выше по другому поводу²⁹. Здесь этого вопроса мы коснемся, главным образом, в целях определить отношение учения софистов с данной стороны к соответствующему пункту христианского учения о нравственности и к традиционным взглядам на данный предмет античного общества. При совершенной безрелигиозности общего мирозерцания софистов, у них, очевидно, не может быть и речи о каких бы то ни было *религиозных* мотивах к добродетели и, вообще, к нравственной деятельности, тогда как в христианской морали религиозные мотивы играют *преобладающую и господствующую* роль, в т. ч., с точки зрения христианского учения о нравственности, никакой поступок человека не может иметь нравственной ценности, если он не имеет своих корней в мотивах религиозного свойства. В силу этой *общей принципиальной* противоположности в рассматриваемом нами отношении между христианским учением о нравственности и учением софистов – и в *частных* пунктах в вопросе о нравственных мотивах между этими учениями тоже оказывается совершенная противоположность.

В совершенно оторванной от религиозной почвы этике софистов прежде всего, очевидно, совершенно не может быть места такому роду мотивам нравственности, как вера в личного Бога и Его Промысл, управляющий всем миром и человеком и споспешествующий человеку в его стремлениях к нравственному совершенству. Тем более в учении софистов не может быть места вере в Божественного Искупителя – между тем как у христианина на этой религиозной вере, главным образом, и основывается его личная уверенность в возможности для него достижения нравственного совершенства. Стремление к нравственному совершенству без этой веры христианину представляется абсолютно беспочвенным и неосуществимым.

Это стремление для христианина имеет значение безусловно обязательного закона именно потому, что в первооснове всего мира, в верховном Законодателе всего человечества, христианин видит личное, абсолютное и *нравственно-совершенное* Существо, дающее и людям *соответствующий* закон о нравственном совершенствовании, которые поэтому и должны ставить своей конечной целью подражание нравственным совершенствам своего верховного Законодателя и осуществление Его воли.

Нет в учении софистов также места вере в загробную жизнь, в личное бессмертие человеческой души и мздовоздаяние, как мотиву, побуждающему человека делать добро и избегать зла. По тем же основаниям в софистической этике нет места учению, аналогичному христианской *надежде*, как второму основному мотиву нравственности: ведь, надежда христианина на Божественную помощь в деле достижения им своего нравственного совершенства и блаженства в этой жизни и загробной, всецело основывается на вере в то, что Бог и загробная жизнь существуют; в учении же софистов нет места религиозной вере, а потому здесь нет места и религиозной *надежде*. О *любви* человека к Богу, главном мотиве к нравственной деятельности, по христианскому учению, в этике софистов тоже не может быть речи – не только потому, что они сомневались в самом бытии Божиим или, вернее сказать, со своей материалистической точки зрения, должны были совершенно отрицать это бытие, но и потому, что выше любви человека к самому себе софисты, как мы видели, не ставили ничего, а точнее говоря – только этого рода любовь и признавали.

Высота нравственного закона, как данного всесовершенным Богом, после чисто религиозных мотивов нравственной деятельности, также в глазах христианина является важным моральным мотивом к исполнению требований этого закона. К тому же побуждает христианина внутренний голос его совести. В этике софистов, где, строго говоря, как мы видели, нет речи ни о нравственном законе, как таковом, ни о *совести*, ни, вообще, о чем бы то ни было, стоящем *выше* произвола и желания

данного индивидуума – этих мотивов к нравственной деятельности нет вовсе.

Стремление к подражанию Христу, осуществившему в своей жизни идеал добродетели – с точки зрения христианского учения о нравственности, также является одним из основных мотивов нравственной деятельности. И в данном случае мы не находим в учении софистов никаких аналогий христианскому учению, так как, по взгляду софистов, каждый данный индивидуум сам для себя только и может быть мерой всех вещей, а, в том числе, и мерой добра и зла; суждения и поведение других лиц для человека, с точки зрения софистов, не должны и не могут служить критерием истины, вообще, и нравственных истин, в частности: что кажется истинным для «другого», то, по взгляду софистов, может оказываться ложью для «меня». Каким же образом при таких условиях можно ставить вопрос о подражании кому бы то ни было другому, *хотя бы этот другой и осуществил идеал добродетели?* Его идеал добродетели ведь, с точки зрения софистов, только и может быть *его личным* идеалом, а у других людей, у каждого человека в отдельности тоже ведь имеется *свой личный* идеал. Пример и опыт других лиц, таким образом, по взгляду софистов, никакого значения для нас иметь не могут.

Взамен всех тех мотивов к нравственной деятельности, какие предлагает христианское учение, этика софистов признает, по-видимому, только один, вытекающий из решительного преобладания у них теоретического разума над запросами человеческого сердца и воли и не имеющий ничего общего с христианскими мотивами. Это – исключительное стремление к личной пользе и личному счастью³⁰. Но, собственно говоря, это даже и не мотив к достижению той цели человека, какую ему намечают софисты: это ведь есть *конечная цель* всех человеческих стремлений, как ее понимают софисты. Эта цель, с точки зрения софистов, таким образом, мыслится, как нечто, *само по себе* достаточно очевидное в своей ценности и не нуждающееся ни в каких мотивах. Наоборот, она сама является мотивом для всей практической деятельности человека. Таким образом, фактически в нравственной системе

софистов учение о *мотивах* к нравственной деятельности совпадает с их эвдемонистическим учением о *конечной цели* стремлений человека. Да это и естественно, поскольку в миросозерцании софистов, вообще, нет места вопросам о нравственном законе и о нравственной деятельности человека, а идет речь только об эгоистических произвольных стремлениях индивидуума.

В вопросе о мотивах к нравственной деятельности учение софистов гораздо ближе стоит к традиционным античным взглядам на данный предмет, чем это может казаться на первый взгляд. Признаваемое античным человеком влияние богов на судьбу людей, вообще, и на характер и направление их нравственной деятельности, в частности³¹, при ближайшем рассмотрении дела, оказывается имеющим весьма мало тех характерных черт, какие присущи *религиозным мотивам*, как таковым. Дело в том, что в религиозных представлениях античного человека о богах тесным образом объединены, как известно, два главных момента – натурализм и антропоморфизм. Благодаря наличности первого момента, античные боги сплошь и рядом характеризуются в сознании античного общества, как существа, далеко не всемогущие и не свободные в своей деятельности, но подчиняющиеся неумолимым и неизбежным законам *слепой судьбы*.

Несомненно, что влияние на судьбу человека и на направление его нравственной деятельности кого-нибудь из богов, раз этот бог *сам в своей деятельности подчиняется натуральным законам слепой судьбы*, не могло в сознании античного человека иметь значения и силы *существенного мотива для его воли*, поскольку когда речь идет о *мотивах*, то предполагается *свободное подчинение авторитету известных требований*. В данном же случае и само божество, а через его посредство и человек не свободно, а *по необходимости* действуют так, а не иначе; деятельность античного человека, руководствующегося подобного рода натуралистически-религиозным представлением, является в человеческом сознании не столько *мотивированной*, сколько *вынужденной*. Правда, *антропоморфизм* народного античного религиозного

миросозерцания, придавая божествам характер личных существ, несколько смягчает натурализм этого миросозерцания.

Но, во-первых, этот натурализм в религиозном сознании античного человека через антропоморфизм устраняется *далеко не вполне*, а, во-вторых, что касается вопроса о значении религиозных представлений античного человека в качестве мотивов к его нравственной деятельности, то в данном случае не должно забывать и того, что *антропоморфизм*, как таковой, *низводя богов в известной степени до уровня людей, вообще, и в моральном отношении, в частности*³², этим самым лишает их того религиозного и морального *авторитета*, при отсутствии которого, такое или иное влияние богов на судьбу людей и на направление их нравственной деятельности теряет характер *религиозного* мотива, уравниваясь по своему значению с влиянием обыкновенных людей. Отмеченные нами особенности народных античных религиозных представлений объясняют нам ту легкость, с какой софисты, эти верные сыны духа своего народа, отказались в своей этике от *религиозных* мотивов нравственности: собственно говоря, и отказываться-то было мало от чего.

Что же касается представлений о загробной жизни, то последняя в сознании античного человека, вообще, всегда рисовалась в довольно *бледных и далеко не радужных красках* – настолько, что античные герои, как известно, с большей охотой соглашались быть пастухами на земле, чем царями в загробной жизни, где люди обращаются в простые *тени*. И тут, следовательно, софистам мало от чего приходилось отказываться, когда они совершенно выбрасывали за борт представления о загробной жизни, в качестве религиозного мотива нравственной деятельности.

Относительно чисто *моральных* мотивов нравственной деятельности, какими обычно являются: высота нравственного закона, требование нашей совести и пример других лиц, мы, в данном случае, не должны забывать того, что в античном обществе место нравственного закона, в строгом смысле этого слова, а, следовательно, и место совести, внутренняя, в душе человека данного его нравственного законодателя и судии –

занимали, как мы видели, законы гражданские, с требованиями которых в сознании античного человека совпадали или, по крайней мере, должны были совпадать требования его нравственного закона и его совести.

Но внешние юридические законы сами по себе могут лишь внешне *вынуждать* человека поступать так, а не иначе, но о них нельзя сказать, что они *сами по себе побуждают* волю человека к известной нравственной деятельности и имеют для нее значение *обязательного морального мотива*: *внешняя сила* не есть мотив, в строгом смысле этого слова, так как *внутреннее сознание* человека, его свободная воля в таком случае или молча противится этой силе, или же на время замирает. И в данном, следовательно, случае софисты оказываются верными духу своего народа и времени и, по существу, мало, что привнесли от себя нового. Они, правда, отвергают право за внешними принудительными законами распоряжаться человеческой личностью; но сказать, что на место этих внешних юридических мотивов они ставят мотивы *моральные* – нельзя, так как проповедуемое софистами «право сильного», в сущности, есть тот же *внешний принудительный* мотив, только выраженный в форме личного произвола.

Мнение других людей в сознании античного человека, правда, имело большое влияние на направление его деятельности³³, и в данном случае софисты, ставившие каждого данного человека единственной мерой его собственных поступков, действительно, внешним образом довольно заметно отступают от взглядов античного общества. Но именно, только *внешним* образом. Ведь, глубокой психической основой чувства стыда перед другими лицами, если брать это чувство само по себе, является, несомненно, *самолюбие и честолюбие* того человека, который это чувство испытывает; в ком нет самолюбия и честолюбия, тот перед другими людьми не станет стыдиться.

Следовательно, мотивы стыда, сами по себе, вне связи с другими *альтруистическими* чувствами, в существе дела, являются мотивами по преимуществу *эгоистического* свойства, и об этого рода побуждениях к нравственной

деятельности, в смысле *мотивов*, как мы заметили выше, можно говорить только в несобственном смысле. Этих побуждений, конечно, не отрицали и софисты: в чем другом софистов упрекнуть, пожалуй, и можно, но только не в том, что они недостаточно высоко ценили чувство самолюбия и честолюбия.... Но дело в том, что и в данном случае, у софистов, по существу дела, не было разрыва с народным античным мирозерцанием, и реформаторская деятельность софистов в сфере морали в рассматриваемом отношении *существенно нового* не давала ничего.

О путях и средствах, ведущих человека к цели его нравственных стремлений

Противоположность между учением о нравственности софистов и христианским, в вопросе о *средствах и путях* к нравственному совершенствованию человека, вытекает сама собой из сказанного нами выше об отрицании софистами какой бы то ни было необходимости, в данном случае, иных средств и путей, кроме тех, какими располагает каждый индивидуум, предоставленный самому себе, точнее, натуральным силам своего теоретического разума: даже внешнее обучение правилам добродетели, о котором так часто толкуют софисты, фактически, как мы видели выше, оказывается совершенно излишним в этике софистов. Не желая признавать поврежденности человеческой природы, а также вообще объективного существования в мире зла – софисты не могли говорить о необходимости внешней, сверх-натуральной помощи для человека, в его стремлении к нравственному совершенству. Не признавая, в частности, факта извращения человеческой воли и испорченности человеческого сердца, роль которых в психологии софистов, как мы видели выше, почти незаметна, т. е., не признавая факта греховности человека – софисты не могли полагать нравственное совершенство человека в возрождении его воли и сердца, а видели это усовершенствование только в развитии *теоретического* разума.

По христианскому же воззрению, человек, предоставленный самому себе, своим собственным поврежденным грехом силам, хотя и сохранил в себе задатки добра и стремление к нему, но достичь нравственного совершенства *сам по себе* он не может: для этого ему безусловно необходима *сверхъестественная, божественная* помощь, вообще, и *возрождение* всей его духовной природы (ума, воли и сердца) через искупительное дело Спасителя, в частности – *после чего* человек получает уже действительную способность успешно бороться с нравственным злом и восходить по ступеням нравственного совершенства. Да

и самое нравственное совершенство человека, с точки зрения христианского учения, заключается, как мы видели (см. введение), главным образом, в возрождении человеческой *воли и сердца*, в свободном направлении их добру, а не в *научении* и не в развитии одного ума, как это утверждают софисты: без исправления воли и сердца, развитие и обогащение ума, *само по себе*, по христианскому учению, может привести не к нравственному совершенству, а к еще большему нравственному падению: только чистый сердцем, учит Христос, может узреть Бога, т. е. иметь о Нем истинное понятие, а не наоборот.

Насколько в рассматриваемом нами отношении учение софистов далеко от христианского, настолько по духу оно родственно с традиционными античными воззрениями. Подобно софистам, античный человек, хотя и не отрицал совершенно возможности Божественной помощи в его стремлении к нравственному совершенству³⁴, но слишком много рассчитывать на эту помощь он не мог по самому существу дела. Действительно, какую существенную помощь, в самом деле, могли оказать в данном случае античному человеку его боги, когда, с одной стороны, они сами в сильнейшей степени находились в зависимости, по античному о них представлению, от неумолимых сил *слепого рока*, а с другой, по своему нравственному уровню, в общем, нисколько не возвышались над общим нравственным уровнем людей, а в некоторых частных случаях даже стояли в этом отношении значительно ниже лучших их представителей античного общества, чего античный человек часто и не скрывал? Положение античных богов, берущих иногда на себя, по народным о них представлениям, роль помощников и руководителей людей, вообще, и в деле их нравственного усовершенствования, в частности – иногда оказывается, что называется, весьма неудобным и щекотливым: Зевсу, например, не желающему отказаться от роли вершителя человеческих судеб, а с другой стороны, подчиненному законам слепого рока – чтобы выйти из этого двусмысленного положения, иногда приходится прибегать к такому примитивному способу, как *жребий* при посредстве весов, для решения вопроса о том, кому из людей помогать, а

кому нет, предоставляя, таким образом, *фактически* решение этого вопроса року, а *наружно* сохраняя авторитет руководителя судьбами людей.

Столь же неудачно тому же Зевсу приходится играть роль руководителя и судьи людей в их делах *морального* свойства. Будучи сам в нравственном отношении далеко не безукоризненным (относительно прочих богов и говорить в данном случае нечего...), Зевс по необходимости должен как бы раздваиваться: в своей *частной, личной* жизни он грешит не менее людей, если только не больше, а *взойдя на трон морального судьи и руководителя людей в делах их нравственного усвершенствования*, он становится, в представлении античного человека, уже *непогрешимым*. Точь-в-точь как римский папа... Но несомненно, что этого рода нравственные компромиссы не могли не понижать в глазах античного человека авторитета его богов, как руководителей судьбами людей, вообще, и их нравственным поведением, в частности. И софисты в данном случае только сделали *логический вывод из основных посылок античного религиозного мирозерцания*, совершенно устранив таких богов от вмешательства их в дела нравственного поведения человека; *нового же, по существу*, они в рассматриваемом нами отношении не сказали ничего.

Заключительные замечания об отношении этики софистов к античным моральным традициям, с одной стороны, и к христианскому учению о нравственности, с другой

Всестороннее исследование учения софистов о нравственности приводит нас к выводу, который кратко можно резюмировать таким образом: ставь *внешним* образом в решительную оппозицию по отношению к традиционным античным нравственным воззрениям и, вообще, к традиционным формам античной жизни – софисты оставались однако верными самому духу и основному тону всей античной духовной культуры, сохранив в себе во всей чистоте и неповрежденности основные черты античного морально-психологического типа – односторонний *интеллектуализм* и вытекающей отсюда не менее односторонний *натурализм*, со всеми их отрицательными последствиями для развития нравственной человеческой личности.

Вследствие этого, моральная реформа софистов дальше паллиативов не пошла: они и не пытались старый, уже надтреснувший фундамент античной культуры – традиционный интеллектуализм и натурализм – заменить новым, чтобы затем с большим успехом ремонтировать и детали в этом здании. Наоборот, увлекшись именно ремонтом деталей, а иногда, их разрушением и заменой другими, софисты в одних случаях сознательно, а в других, может быть, и бессознательно, немало потрудились над тем, чтобы несколько, так сказать, пообчистить старый фундамент и *наружно* заделать образовавшиеся в нем трещины, который серьезной опасности софистам, по-видимому, не внушали. Мысль же о том, что старый фундамент, может быть, уже вовсе никуда негоден, и что его безусловно необходимо *заменить новым* – эта мысль, по-видимому, и не руководила софистами в их реформаторской деятельности.

Софисты просто не хотели понять того, что действительная причина трещин в стенах здания античной культуры кроется в повреждениях и негодности самого его фундамента. Поэтому,

ремонтируя стены здания и наружные его украшения и оставляя в то же время прежний негодный фундамент и даже слегка наружно заделывая его трещины – софисты, может быть, на некоторое время задержали окончательное разрушение всего здания античной культуры, но тем неизбежнее сделали это разрушение в будущем, так как не только не устранили своевременно главной причины этого разрушения, но поддерживали ее. Оценка такого рода деятельности софистов может быть, конечно, различной, в зависимости, оттого, как мы будем смотреть на характер и степень тех повреждений, какие образовались в здании античной культуры ко времени софистов, а также назначение самой этой культуры.

Если мы станем *жалеть* о том, что античная культура должна была уступить место культуре христианской; то естественно, что мы не станем сочувствовать *разрушительной* в данном случае деятельности софистов – особенно, если предположить, что те недочеты, какие эта культура проявила ко времени софистов, умелой рукой могли бы быть устранены без разрушения всего ее здания и без существенного его переустройства. Если же торжеству в античном мире христианских начал мы *сочуствуем*, то мы, естественно, должны сочувственно отнестись и к характеру реформаторской деятельности софистов, *поскольку* они способствовали более верному разрушению здания античной культуры и этим косвенным путем, подготавливали издалека почву для победы в мире христианства – хотя, конечно, сами софисты не ставили своей сознательной целью ни того, ни другого.

Так или иначе, но с объективно-научной точки зрения, независимо от сочувствия или несочувствия христианским нравственным идеалам – у нас имеются существенные данные для того вывода, что вся реформаторская деятельность софистов в *положительном* смысле не могла подготавливать почвы для торжества в античном мире новых христианских нравственных идеалов, поскольку софисты от начала до конца в своей деятельности оставались верными духу *старой*, породившей их античной культуры и *нового, по существу*, ничего в мир не привнесли. *Косвенным* же образом,

способствуя (в одних случаях намеренно, а в других ненамеренно) разложению начал античной культуры, софисты тем самым, несомненно, оказали большую услугу торжеству, в античном мире христианских нравственных идеалов, ослабив своей деятельностью силу сопротивления христианству со стороны античного язычества.

На нравственном учении софистов мы остановились сравнительно столь подробно не потому, что решение вопроса о сходстве или противоположности их учения с христианским учением о нравственности, само по себе, является запутанным, трудным или же приводит к разнообразным научным выводам и заключениям. Наоборот, противоположность между тем и другим учением столь очевидна, что в научных исследованиях о взаимоотношении между христианским учением и воззрениями античных философов обычно, за немногими исключениями, почти и не поднимается вопрос о *сходстве* между учением софистов и христианским. Если же мы, тем не менее, позволили себе сравнительно подробно заняться учением софистов, то именно потому, что софисты стоят *во главе* реформаторского движения научно-философской античной мысли. А от характера начала известного дела прежде всего и очень много зависит и дальнейший его ход.

Дальнейшее исследование покажет, что характерные особенности реформаторской деятельности софистов, действительно, далеко не остались бесследными для общего хода реформаторского движения в античном мире, сообщив этому движению в некоторой степени свое характерное направление и тон. И, 'прежде всего, влияние софистов, несомненно, отразилось на учении и деятельности величайшего из античных мыслителей – на Сократе. *Интеллектуализм*, составлявший, как мы видели, основное психическое содержание и жизненный нерв миросозерцания софистов и всей их внутренней психики – в философии Сократа получил свое дальнейшее естественное развитие, являясь, так сказать, в более чистом виде: сенсуализм софистов у Сократа переходит уже в последовательно развитой *рационализм*. Психическим центром миросозерцания Сократа и всего уклада его душевной

жизни являются уже не ощущения и не конкретные представления, как у софистов, а *отвлеченные понятия* нашего рассудка.

В связи с этим, эмоциональные и волевые элементы в душевной жизни человека, с точки зрения Сократа, естественно игнорируются еще в большей степени, чем это мы видели у софистов. В ощущениях и представлениях человека, как низших формах его познавательной деятельности, живая непосредственная связь с *конкретной* действительностью еще сохраняется, вследствие чего с этими познавательными функциями почти всегда, в той или иной степени, органически связываются соответствующие движения человеческого *сердца и воли*. В отвлеченных же понятиях нашего рассудка эта непосредственная *органическая* связь нашего интеллекта с сердечными и волевыми функциями несомненно ослабляется в значительно большей степени, хотя и не всегда уничтожается окончательно. Этот именно шаг, по пути дальнейшего усиления *интеллектуалистической* тенденции, и сделан был философией Сократа; софисты же в этом отношении являются его непосредственными предшественниками.

1.2 Сократ

Общие замечания об источниках для воспроизведения учения Сократа

Как бы мы ни смотрели на характер внутреннего взаимоотношения между научной и общественной деятельностью Сократа и таковой же деятельностью его современников софистов, но самый факт тесной исторической связи между деятельностью Сократа и софистами, подтверждаемый всеми важнейшими источниками, какие имеются в нашем распоряжении по вопросу о Сократе (гл. обр., свидетельства Ксенофонта, Платона и Аристотеля), не может подлежать никакому сомнению, что и заставляет нас вслед за рассмотрением нравственно-реформаторской деятельности софистов непосредственно обратиться к таковой же деятельности Сократа.

Первый вопрос, какого приходится коснуться при изложении учения Сократа, это – вопрос о тех источниках, на основании которых мы будем воспроизводить учение этого античного мыслителя. По отношению к Сократу вопрос об источниках для воспроизведения его учения получает особенную важность, а в ученой литературе по данному предмету особенную остроту именно потому, что собственных сочинений Сократ, как известно, после себя не оставил, и с его учением приходится знакомиться по свидетельствам его непосредственных учеников и слушателей, а также позднейших античных писателей, а в этом случае мы несомненно, так или иначе, но должны считаться с вопросом о степени той исторической достоверности и объективности, какой отличается свидетельство того или иного из этих лиц.

Три источника для воспроизведения философии Сократа в ученой литературе по данному вопросу претендуют на значение важнейшего и наиболее достоверного источника: это – свидетельства Ксенофонта, Платона и Аристотеля, из которых первые два были непосредственными учениками и слушателями Сократа и, сравнительно, очень подробно касаются философских взглядов своего учителя, а третий –

Аристотель, хотя этого вопроса касался мимоходом, но его свидетельства имеют за собой авторитет трезвого, объективного *философа-критика*, какими, в отношении к Сократу, не были ни Ксенофонт, ни Платон. Одни из ученых исследователей философии Сократа придают большее или даже исключительное значение свидетельствам Ксенофонта, другие – Платоновским, третьи – Аристотелевским, а четвертые стараются пользоваться всеми тремя источниками более или менее равномерно.

Подробное исследование данного спорного вопроса, по которому написаны целые томы ученых исследований, и который, тем не менее, не только не может считаться решенным окончательно, но с каждым новым исследованием в этой области представляется все более и более трудным и запутанным – такое исследование, конечно, не может составлять нашей специальной задачи. Мы ограничимся только некоторыми принципиальными, общими соображениями по данному вопросу. На наш взгляд, прежде всего следует совершенно оставить надежду воспроизвести когда-нибудь образ *исторического* Сократа, как *мыслителя и человека*, во всей его полноте, всесторонности и объективной достоверности.

Историческая *объективность* такого образа, в особенности, представляется в данном случае делом едва ли достижимым. Ведь, образ Сократа, как мыслителя и человека, нам доступен не иначе, как только преломившись сквозь призму субъективного сознания его учеников и слушателей, изложивших нам его философское учение. А с этой точки зрения на дело, и недалекий, по своему философскому развитию, писатель-практик Ксенофонт, и гениальный, созерцательно-философский ум идеалиста Платона, и трезво-критический, а также строго логический ум Аристотеля – одинаково на свои свидетельства о Сократе не могут не налагать известной печати *субъективизма*, хотя бы искренно и желали избежать этого. Ведь, речь идет не о передаче известного рода голых исторических фактов из жизни Сократа, когда сохранить объективность, при желании – вещь, сравнительно, нетрудная, а о *духовном облике* величайшего мыслителя и человека, о

тончайших изгибах его философского ума, сердца и воли, понимать и ценить которые каждый может не иначе, как под углом зрения собственного разума, а также не без влияния на дело своего общего мирозерцания и своих общих симпатий или антипатий.

В данном случае, должны быть признаны в значительной степени справедливыми и вескими прежде всего доводы противников Ксенофонта (в смысле источника для воспроизведения учения Сократа), когда они указывают на нефилософский практический склад ума этого свидетеля, не способного во всей глубине постигнуть философские взгляды Сократа, и на не чуждую пристрастия роль защитника этого последнего перед осудившими его на смерть согражданами, к тому же полемизировавшего с другими писателями, тоже задававшимися целью (как, напр., Платон) дать своим читателям живой образ Сократа, как мыслителя, но, по мнению Ксенофонта, выполнивших эту роль неудачно.

Должны быть признаны вескими и доводы, выставляемые против свидетельств Платона, который, обладая творчески-философским умом, не мог поэтому не наложить на свое понимание учения Сократа печати собственной гениальной индивидуальности, тем более, что Платон и не ставил, своей специальной задачей дать читателям образ исторического Сократа, вводя в свои произведения личность Сократа, только как *тип* истинного философа. Свидетельства Аристотеля, при их трезвом историко-критическом характере и при способности этого мыслителя свободно ориентироваться в самых разнообразных философских направлениях, сравнительно с Ксенофонтом и Платоном, несомненно отличаются большой объективностью; но, будучи высказаны мимоходом, они не могут дать нам всестороннего и полного образа Сократа, как мыслителя и человека. К тому же, строго логический и систематический ум Аристотеля, при изложении взглядов того или иного мыслителя, естественно, более склонен был к тому, чтобы отмечать принципиальное единство и логическую стройность, и последовательность в этих взглядах, чем к тому, чтобы охватить все богатство и многосторонность их

содержания – особенно если во взглядах известного мыслителя, при их широте, многосторонности и богатстве внутреннего содержания, не замечается логической стройности и строгой выдержанности основного принципа.

В подобного рода случаях такой систематик, каким был Аристотель, при изложении и критическом разборе известной философской системы, легко может или не замечать или же считать за неподлинное в излагаемом им учении все то, что плохо укладывается в формальные рамки строгой логичности и систематичности, бессознательно, т. о., предъявляя другому мыслителю требования своего личного склада ума. Ввиду того, что взгляды Сократа, как об этом мы можем заключать на основании большего разнообразия направлений его учеников, действительно, отличались не столько строгой систематичностью, точностью и формальной логичностью, сколько своей многообъемлющей широтой и богатством содержания – ввиду этого, исторические свидетельства Аристотеля о Сократе, на наш взгляд, не могут не отличаться некоторой односторонностью). Односторонность же тех данных относительно философии Сократа, какие мы можем почерпнуть из учений таких второстепенных сократников, как Аристип, Антисфен и др., не оспаривается никем из ученых исследователей интересующего нас вопроса.

благодаря всему этому, в вопросе о философской деятельности Сократа более надежным будет задаться целью изложить не столько научно-философскую систему Сократа, как известной индивидуальной исторической личности, сколько оттенить те стороны в этой системе и во всей жизни и деятельности Сократа, *какие пережили исторического Сократа, как индивидуума, перешли в сознание его учеников и легли в основу различных философских школ и в той или иной степени сохранили свое значение и влияние до самого конца истории античной философии.* При воспроизведении такого типичного, идеального образа Сократа, мы очевидно должны будем, в общем, иметь в виду свидетельства всех важнейших его учеников (не в равной, конечно, степени), хотя бы

односторонность и субъективизм того или иного из них нам заведомо были известны.

Придавая преимущественное значение тому, как именно образ исторического Сократа отразился в сознании того или иного из его последователей, *какая* сторона в учении исторического Сократа обратила на себя преимущественное внимание того или иного из них – мы из сравнения и сопоставления этих односторонних и потому, конечно, более или менее абстрактных этюдов исторического Сократа и должны попытаться нарисовать себе типичный, идеальный образ великого античного мыслителя, каким этот образ перешел в историю античной философской мысли. Смущаться тем, что полученный этим путем *идеальный* образ Сократа, как морально-психологический тип античного философа, в деталях может и не соответствовать Сократу *историческому* – нам не приходится:

- во-первых, объективно-исторический и, так сказать, адекватный образ Сократа для нас все равно недостижим;

- во-вторых, для имеющего ввиду представить не биографию Сократа, а трактат об историко-культурной роли, какую этот мыслитель сыграл в истории античного мира, только этот *идеальный, типичный* Сократ и имеет значение, причем в этом именно а не ином виде и смысле исторический Сократ и перешел в историю, все же остальное в Сократе для истории умерло вместе с его телом.

Сказанным, конечно, нисколько не устраняется необходимость и значение историко-критической разработки источников для воссоздания учения исторического Сократа, но изменяется только точка зрения на характер, направление и цель этого рода работ и на историческое значение, в данном случае, конечных результатов и выводов.

Из различных источников, какие имеются в нашем распоряжении для воссоздания идеального образа Сократа, как мыслителя и человека, нам чаще всего придется обращаться к Ксенофону, к его «Воспоминаниям о Сократе» – не потому, чтобы мы его свидетельствам придавали, по сравнению с другими источниками, особенное значение в смысле его

большей исторической объективности, но просто потому, что Ксенофонт, поставивший целью своего труда возможно всестороннее изображение учения и деятельности Сократа (насколько это вызывалось апологетическими и полемическими рамками его произведения), сравнительно с другими источниками, дает количественно больше материала для решения вопроса о том, какие стороны в учении Сократа обращали на себя преимущественное внимание большинства его ближайших слушателей и как в их субъективном сознании эти стороны отображались.

У Платона же, влагавшего обычно в своих диалогах в уста Сократа столько же и собственные воззрения, как и принадлежащие, по его мнению, историческому Сократу, часто бывает трудно разграничить между собой то и другое, а свидетельства Аристотеля, как мы сказали выше, не могут быть признаны достаточно многосторонними. Ученые исследователи, слишком невысоко ценящие исторические свидетельства о Сократе Ксенофонта, указывают, между прочим, на внутренние логические противоречия, какие замечаются в его «Воспоминаниях ...», делая отсюда выводы или относительно неподлинности многих мест этого произведения, или относительно наличности в некоторых случаях посторонних влияний, сказавшихся на взглядах Ксенофонта о Сократе, или же, наконец, о неспособности Ксенофонта при изложении воззрений Сократа отказаться от собственного, более узкого мирозерцания, никак не мирящегося во многих пунктах с глубиной и широтой философского учения самого Сократа.

Признавая вполне естественным последнее обстоятельство, но не видя здесь существенного препятствия для воссоздания идеального образа Сократа, т. е. каким он представлялся субъективному сознанию Ксенофонта и большинству других учеников Сократа – относительно первых двух упреков по адресу Ксенофонта мы в данном случае ограничимся следующим общим замечанием. Логическая нестройность, переходящая иногда в самопротиворечия, какие иногда замечаются в «Воспоминаниях» Ксенофонта, на наш взгляд, сама по себе не только не говорит ничего против

подлинности того или иного места этого произведения Ксенофонта или же о посторонних влияниях, какие он будто бы в этих случаях испытал на себе, а скорее говорит об обратном – говорит о том, что мы имеем дело с подлинным и притом вполне добросовестным изложением учения Сократа, как, конечно, это учение понимал сам Ксенофонт: последний настолько занят был фактической стороной дела, что не считал себя даже вправе сглаживать самостоятельно те шероховатости, а иногда и противоречия, какие у него невольно получались, вследствие недостаточной глубины и широты в его понимании учения Сократа.

Что Ксенофонт слышал или знал об учении и деятельности Сократа и как он то и другое понимал – то и так он и заносил об этом в свои «Воспоминания». *Сознательно* своего критикующего и систематизирующего «я» автор «Воспоминаний о Сократе» не выдвигает на место взглядов самого Сократа. Предполагать, для объяснения такого рода шероховатостей и самопротиворечий Ксенофоновских «*Memorabil'ий*» наличие интерполяций или же посторонних влияний, нет достаточно побудительных мотивов. Зато философская глубина воззрений Сократа лучше всего могла быть понята именно Платоном, а основной принцип мирозерцания Сократа, его, так сказать, логический центр – Аристотелем. Сократики же, вроде Аристиппа, Антисфена и др., могут только рельефнее оттенять ту или иную отдельную сторону в учении и деятельности Сократа, какая нам может быть известна и из свидетельств Ксенофонта, Платона и Аристотеля. Полученный из этих разнообразных источников *идеальный* образ Сократа иногда, естественно, может оказаться нечуждым некоторых внутренних противоречий, каких может быть и не было в *историческом Сократе*. Но для дальнейшего развития античной философской мысли и морально-психологического типа античного философа сами эти противоречия в понимании личности Сократа имели не меньшее значение, как и согласие различных свидетельств о Сократе в понимании *основного духа и тона* его философии.

Отношение Сократа к античным традициям

В научно-философской деятельности Сократа нас интересует, главным образом, его роль, как реформатора нравственных воззрений современного ему античного общества. Каким образом Сократ относился к тому течению среди современного ему античного общества, выразителями которого были, как мы видели выше, софисты? Сочувствовал ли Сократ этому новому движению, или же его сознательный симпатии были на стороне прежних устоев античной жизни, а его реформаторская деятельность сводилась к стремлению возродить и укрепить пошатнувшиеся традиции античного общества? Вот те основные вопросы, какие нам, прежде всего, предстоит решить.

Из того, что Сократ постоянно полемизировал с софистами, этими яркими представителями нового течения в современном им античном обществе, еще, конечно, нельзя делать заключения в том смысле, что Сократ был принципиальным сторонником традиционных взглядов и форм античной жизни и принципиальным противником каких бы то ни было радикальных реформ в этой области: сплошь и рядом бывает так, что разногласия в *частностях* по известному вопросу до того обостряются, что из-за них противники забывают о своем *принципиальном духовном родстве*. Это же самое, по нашему мнению, должно сказать и по вопросу о взаимоотношении между собой Сократа и софистов в рассматриваемом нами отношении: на наш взгляд, реформаторская деятельность Сократа не только не является принципиально противоположной таковой же деятельности софистов, но хронологически, логически и даже психологически может быть рассматриваема, как ее *дальнейшее развитие*, а морально-психологический тип античного философа-моралиста, нашедший свое конкретное выражение в лице Сократа, представляет из себя лишь дальнейшую эволюцию той разновидности этого типа, с какой мы познакомились при изложении философии софистов.

Прежде всего, у Сократа, как и у софистов, исходной точкой *всех* его суждений по тому или иному вопросу *всегда* являлось *сомнение* в истинности всего того, что, по общепринятому мнению, считается за истину. Фраза: «я знаю только то, что я ничего не знаю»³⁵ – это не ирония в устах Сократа, направленная по адресу его собеседников и прикрывающая, якобы, убеждения Сократа в его собственном превосходстве, как человека знающего, перед невеждами-собеседниками.

Эта фраза является выражением искреннего убеждения самого Сократа. Нам известно, что к этому афоризму Сократ обычно прибегал тогда, *когда вооружался против самомнения своих собеседников – софистов*, и со стороны Сократа было бы непоследовательным, а для его собеседников неубедительным, если бы для осмеяния их самомнения он не нашел другого пути, как противопоставить им *свое собственное* самомнение: ведь, авторитет Сократа, как человека, обладающего истинным знанием, вовсе не был чем-то общепризнанным или же, в частности, неоспоримым для его собеседников, чтобы одной иронической скромности со стороны Сократа было достаточно для искоренения самомнения в душах его собеседников.

Затем, исходной точкой всякого знания для всякого человека, по учению Сократа, как известно, является *самопознание* (*γνῶθι σεαυτόν*)³⁶; какихнибудь исключений ни для кого и ни для чего Сократ в данном случае не делает. Но смысл этого требования в устах Сократа очевидно тот, что никаких *внешних авторитетов* в области знания для человека существовать не должно, что истинное знание о вещах *всякий* человек и во *всякий* данный момент может почерпнуть *только из самого себя*, а то, что усвоено нами извне, но не прошло через горнило нашего сознания и потому не сделалось знанием, родившимся из глубины нашего собственного духа – такое знание есть только *кажущееся*, а не истинное знание. Но раз это – *общий и необходимый* психологический и гносеологический закон, то, следовательно, *каждый* человек, задаваясь выяснением *какого бы то ни было* предмета или явления, должен, с точки зрения Сократа, предварительно, что называется, выбросить за борт все, так называемые, ходячие

истины, как бы извне навязанные ему; должен отбросить все традиционные общепризнанные положения и признать себя, хотя бы на один миг, человеком, совершенно лишенным всякого знания в той или иной области (т. к. знание, усвоенное человеком *только извне*, строго говоря, не есть, по Сократу, знание), должен постараться, затем, почерпнуть это знание из глубины собственного духа.

Самый характер познавательного процесса, как его понимает Сократ, делает совершенно излишним для человека пользование извне получаемым знаниям. Усвоить какое бы то ни было знание извне, путем внешнего научения, по мнению Сократа, невозможно по самому существу дела, т. к. это противоречило бы самой природе истинного знания, как такового. Истинным знанием Сократ, как известно, признавал *только знание в форме понятий*; знание не в форме понятий, по мнению Сократа, не только не может быть названо совершенным знанием, *но оно и вовсе не есть знание*. Знания в форме *истинных мнений* в смысле низшей ступени знания (как это впоследствии допускал Платон), Сократ не признавал вовсе: *всякое мнение*, потому именно что оно *мнение*, т. е. не облеклось в форму понятия, не есть вовсе знание³⁷.

Такой крайний ригоризм Сократа в сфере гносеологии имеет под собою психологическую почву в крайнем интеллектуализме всей психики Сократа и, прежде всего, в отрицании Сократом существования в нашей душе неразумной части или, по крайней мере, в том общем тоне и направлении его метафизики и психологии, при котором существование неразумной части души, если прямо и не отрицается, то фактически игнорируется, как не вмещающееся в логические рамки философской системы Сократа и не соответствующее тем практическим задачам, какие Сократ ставил себе.

благодаря этому обстоятельству, психология у Сократа носит односторонне *интеллектуалистический* или, точнее говоря, *рационалистический* характер, поскольку *вся* душевная жизнь человека у Сократа мыслится исключительно, как жизнь человеческой *мысли*, образующей понятия, т. е. все функции души человека Сократ сводит к познавательным функциям его

теоретического разума. Каким образом это обстоятельство отразилось на этических взглядах Сократа в тесном смысле этого слова – об этом у нас будет речь идти ниже.

В данном же случае мы отметим только тот факт, что сведение всего содержания душевной жизни к функциям *теоретического разума*, проявляющего свою деятельность в образовании понятий, с необходимостью привело Сократа в области гносеологии к узкому *логическому формализму* во взгляде его на существо и гносеологическую ценность наших понятий. Раз *все содержание* душевной жизни человека сводится к понятиям нашего *теоретического разума*, то, следовательно, последний, будучи *предоставлен самому себе*, может достичь истинного знания. Но функции разума, предоставленного самому себе, отличаются именно характером *формально-логическим*, проявляясь в простом распределении известного гносеологического материала по родам и видам, т. е. в образовании понятий.

Прочие душевные функции Сократом игнорируются, или, вернее, сказать, предполагаются данными уже в формальной деятельности разума, и все дело у Сократа представляется таким образом, что вместе с формально-логическим образованием понятий дается и соответствующее содержание понятий, и это последнее у Сократа мыслится, как непосредственно следующее за своею формой или, вернее сказать, дается *вместе* с формой.

При таком *узко-рационалистическом* понимании сущности познавательного процесса, у Сократа, строго говоря, может очевидно идти речь только о так называемых *аналитических* суждениях, но не о *синтетических*; теоретически разум человека у Сократа мыслится, не как обрабатывающей в форму понятий *извне* данный материал, а как почерпающий содержание для своих понятий из *самого же себя*.

Такова, по крайней мере, была *основная тенденция* Сократовской гносеологии. С этой точки зрения, *приобретение* данным субъектом известного рода знаний заключается не в *количественном* приращении содержания наших познаний, а в

качественной обработке уже имеющегося у нас гносеологического материала.

Поэтому, строго говоря, Сократ и не считает себя вправе говорить о себе, как об учителе и воспитателе юношества или кого бы то ни было: он только предлагает известные вопросы своим собеседникам, чтобы последние затем уже почерпали знание *из глубины собственного духа*, т. е. сами составляли соответствующие понятия о вещах. И поступает Сократ так потому, что *научить* чему бы то ни было и кого бы то ни было, в смысле внешнего сообщения известного рода познаний, с точки зрения Сократа, вещь – невозможная по самому существу дела³⁸.

Понятно отсюда, что, с этой точки зрения, всякого рода традиционные взгляды и суждения в глазах Сократа сами по себе *не могли* иметь ни малейшего авторитета; знакомство с ними *само по себе*, как почерпаемое извне, с точки зрения Сократа, не заслуживало даже имени знания. Это свое *принципиально-скептическое* отношение к традиционным взглядам и устоям античной жизни Сократ проявлял и в конкретных формах своей общественной деятельности, наглядным и неопровержимым доказательством чего служит *исторический факт* возведенного на него обвинения в отрицании традиционных законов, обычаев, религиозных верований и в развращении юношества.

Последнее обвинение в устах представителей античного общества, где понятие нравственности совпадало с понятием «обычая» или «законности» в юридическом значении этого слова – могло иметь не иной какой-нибудь смысл, как только тот, что Сократ внушал юношам скептически-отрицательное или пренебрежительное отношение к установившимся традиционным взглядам, обычаям и законам. Своею же смертью Сократ, по-видимому, доказал непоколебимую устойчивость на той отрицательной позиции, какую он занял по отношению к установившимся традициям.

Итак, Сократ, *подобно софистам*, поднял принципиальный вопрос о переоценке всех традиционных ценностей. Научно-гносеологическое *обоснование* законности такого скептического

отношения к традициям античной жизни у Сократа, конечно, иное, чем у софистов, т. к. гносеология Сократа носит строго рационалистический характер, в противоположность сенсуализму софистов; но сила внутреннего протеста Сократа против авторитета традиционных взглядов и форм античной жизни у него от этого, по сравнению с софистами, нисколько не уменьшается, а скорее проявляет себя еще в большей степени.

Рационалист-Сократ обнаруживает в данном случае больше логической последовательности, а также искреннего стремления выработать, на место прежних традиций, нечто *новое и положительное*, при том так, чтобы это новое *объединило в себе всех людей на почве понятий*, как носящих характер всеобщности и общеобязательности – тогда как протест софистов, как сенсуалистов и потому строгих индивидуалистов, по необходимости, должен был носить до конца характер разрозненности и неорганизованности.

Весьма сомнительно, конечно, чтобы в особенностях гносеологической теории Сократа или, вообще, в его философии самой по себе, заключался *источник* этого скептического отношения к традициям античной жизни: причин, по нашему мнению, и в данном случае, как и относительно софистов, должно искать глубже, во всем строе психики Сократа, в свою очередь развившейся на почве всестороннего разложения самых основ античной жизни, *выразителем* какового разложения и явился Сократ. Но в настойчивом стремлении Сократа обосновать и, так сказать, организовать свой протест против античных традиций нельзя не видеть проявления значительной глубины, силы и сознательности этого протеста. В дальнейшем своем развитии враждебное традиционным началам античной жизни течение могло, конечно, в гносеологической теории Сократа почерпать для себя опору и новые силы.

Самая форма, в какую вылился протест Сократа против установившихся традиций, также *по существу* родственна взглядам на данный предмет софистов: Сократ, как и софисты, авторитету античных традиций противопоставляет силу и значение *теоретической мысли индивидуальной человеческой*

*личности. Под афоризмом софистов: «человек есть мера всех вещей» мог свободно подписаться и Сократ, внося, впрочем, как мы увидим несколько ниже, и некоторую поправку. Ведь, Сократовское: „*υνῶθι σεαυτόν*” так же, как и упомянутое выше изречение софистов, предъявляет к каждому отдельному индивидууму требование в себе самом искать источника всех своих знаний (понятий), взамен традиционных взглядов. Человек, в смысле индивидуума, следовательно, и у Сократа рассматривается, как мера всех вещей, раз он сам по себе есть источник познания этих вещей.*

Правда, в дальнейшем развитии своих философских взглядов Сократ пытается устранить всякую мысль о *произволе индивидуума* в деле познания и оценки (меры) вещей, требуя от индивидуума подчинения законам разума, образующего понятия, в смысле обязательных для всех людей и, следовательно, *объективных* познавательных норм и критериев, т. е. в дальнейшем уже не индивидуум, *как таковой*, является у Сократа мерой всех вещей, а индивидуум, поскольку он, в деле познания проявляет *общечеловеческие свойства разумности*. Но через устранение произвола индивидуума в деле познания и оценки вещей, Сократ нисколько не умаляет его мощи и значения в рассматриваемом нами отношении, а только регулирует, упорядочивает, а, следовательно, и упрочивает его же познавательную деятельность. Ведь, те общеобязательные познавательные нормы и критерии, каким индивидуальный человеческий разум должен подчиняться, выработаны не кем-нибудь иным, как *самим же индивидуумом*, они почерпнуты им из *своего же собственного разума*, и, если они одинаково обязательны для всех людей, то только потому, что у всех людей душевная структура, по существу, тождественна.

В действительности индивидуальный человеческий разум, подчиняясь в своей деятельности общеобязательным познавательным нормам, подчиняется только *самому себе*, закону, данному ему *им же самим*. Правда, смотря на дело с метафизической точки зрения, Сократ, в конце концов, приходит к мысли о существовании во всем мире известного

объективного разумного порядка вещей, известного разумного закона, которому подчиняется в своей деятельности и человеческий разум. Но *психологически* положение вещей от этого в рассматриваемом нами отношении изменяется мало. И этот объективный мировой закон, с точки зрения Сократа, открыл ведь тот же *индивидуальный* человеческий разум, почерпая понятие об этом законе лишь из глубины собственного своего существа.

Решение вопроса о том, что в каждом отдельном случае соответствует и что не соответствует требованиям этого закона, т. е., *оценка* вещей и явлений, с точки зрения Сократа, также может принадлежать только *индивидуальному* человеческому разуму, предоставленному исключительно самому себе. Следовательно, и в рассматриваемом отношении индивидуум, с точки зрения Сократа, *психологически* продолжает сохранять роль и значение «меры всех вещей». К тому же, индивидуальный человеческий разум со своими законами, по учению Сократа, есть частица мирового разума, законам которого подчинен весь космос. Поэтому, подчиняясь закону целого, индивидуальный человеческий разум фактически подчиняется законам, издаваемым им самому себе, законам, почерпаемым им из глубины собственного духа.

Ведь, мировой разум, по учению Сократа, не трансцендентен по отношению к разуму индивидуальному³⁹. Поэтому сказать, что мерой всех вещей, по взгляду Сократа, является мировой разум и его законы, едва ли будет точным: с точки зрения Сократа, можно сказать, что мировой разум есть мера бытия всех вещей, но нельзя сказать, что он есть и мера *познания ценности всех вещей*, т. к. по учению Сократа в сфере *самого акта познания* – субъект, как мы видели выше, не выходит из границ собственной индивидуальности и только *в своей индивидуальности* отыскивает общеобязательные объективные нормы вещей и веления мирового разума.

Изложенное нами ниже учение Сократа о тождестве всякой добродетели со знанием, имеющим, в свою очередь, коренной источник *в самопознании* индивидуума, служит подтверждением всего сказанного нами о том *исключительном* значении, какое

Сократ признавал за индивидуальным человеческим разумом, выдвигая его деятельность *взамен* установившихся традиций и авторитетов, так и доказательством того, что в рассматриваемом пункте своего учения Сократ из сферы теоретических рассуждений сделал переход и в сферу *этических* вопросов.

Всему сказанному нами по вопросу о принципиально-скептическом отношении Сократа к традиционным взглядам и формам античной жизни и об исключительном значении, какое Сократ в теоретической и практической областях признавал за разумом индивидуальной человеческой личности, по-видимому, противоречат некоторые свидетельства Ксенофонта и Платона, говорящие о том глубоком уважении, какое Сократ фактически питал к традиционному религиозному культу своего народа (причем, и сам часто исполнял известного рода религиозные обряды), а также об его уважении и послушании перед отечественными гражданскими законами, к каковому уважению и послушанию он побуждал и своих учеников⁴⁰.

Несомненно, конечно, что в учении и деятельности *исторического* Сократа было нечто такое, что его слушателям дало повод понять это учение и деятельность в этом именно, а не в ином смысле. Нельзя же, в самом деле, допустить, чтобы Ксенофонт и Платон, в целях апологии Сократа перед его согражданами, измыслили факты из жизни и деятельности Сократа, учившего совершенно открыто, равно как с высотой нравственного облика Сократа и прямоотой и непреклонностью его убеждений не мог соединяться такой образ поведения, чтобы наедине со своими ближайшими учениками и друзьями он учил одному, а при народе сознательно учил совершенно противоположному.

Объяснений подобного рода несогласий в свидетельствах об учении и деятельности Сократа, в рассматриваемом нами отношении, можно искать или в широте и многосторонности духовного склада личности исторического Сократа, в ущерб его строгой формальной логичности и последовательности, или же это отсутствие строгой логичности и систематичности в учении и деятельности Сократа, как она нам известна из свидетельств

его учеников и слушателей, всецело должно быть отнесено на счет особенностей в понимании личности Сократа со стороны этих последних, от внимания которых в образе Сократа, каким он отразился в их сознании, могли и ускользнуть те связующие логические и психологические звенья между скептическим отношением Сократа к традициям античной жизни в одних случаях и сочувственным к ним отношением в других, какие у Сократа *исторического*, в действительности могли и быть. Могло, наконец, в той или иной степени иметь место и то и другое.

Так или иначе, но для нас имеет преимущественную важность то обстоятельство, что и в *идеальном* образе Сократа, т. е. каким он является перед нами в свидетельствах о нем его учеников и других античных писателей – отчасти даны некоторые элементы, могущие иметь значение такого рода связующих психологических звеньев.

Дело в том, что рационалистическая тенденция в философии Сократа, при всей своей очевидности и определенности, еще не получила настолько последовательного развития, чтобы привести Сократа к окончательному разрыву с наличной конкретной действительностью. Хотя центр тяжести всей философии Сократа лежит в сфере отвлеченных *понятий* нашего теоретического разума, а не в области конкретных представлений, как это мы видели у софистов, но, ведь Сократа интересовали не столько понятия, как таковые, сколько *самый процесс их образования*. А этот процесс, что бы ни думал об этом сам Сократ, в том именно и состоит, что человеческий рассудок *делает соответствующие обобщения на основании данных конкретных представлений, имеющих своим источником наличную действительность*.

Мысль Сократа, т. о., по необходимости, если не принципиально, то, по крайней мере, фактически всегда в известной степени вращается в области конкретных представлений, хотя и стремится стать выше этой сферы. А т. к. с нашими ощущениями и конкретными представлениями почти всегда в той или иной степени связываются соответствующие

сердечные и волевые функции, то с наличной конкретной действительностью Сократ, следовательно, был связан и не одним только умом, а *отчасти* также своим *сердцем и волей*. Отсюда мы считаем себя вправе заключить, что изречение Сократа: «я знаю только то, что я ничего не знаю» и его известное: «познай самого себя» в устах Сократа имеют значение не категорического отрицания всех традиционных взглядов и форм античной жизни, как таковых, а только значение *сомнения* в их объективной истинности и отрицания за ними достоинства знания только постольку, *поскольку они не получили еще санкции со стороны субъективного сознания индивидуума и его теоретического разума*.

Разум субъекта, с точки зрения Сократа, должен, конечно, самостоятельно, из глубины себя самого выработать объективные познавательные нормы всего существующего, не справляясь в своей деятельности с установившимися на этот счет традициями; но ведь *конечные результаты*, к каким по тому или иному вопросу приходит разум индивидуума, могут, по крайней мере, отчасти случайно совпасть с этими традициями. Отсюда становится понятным и то, что уважение Сократа к некоторым античным традициям *само по себе* не включает в себе необходимого логического и психологического противоречия тому *принципиальному сомнению* его в их истинности, какое для Сократа является исходным пунктом и движущим нервом его философствования.

Другой, конечно, вопрос, насколько, действительно, тут мы имеем дело со *случайным* совпадением, т. е. насколько Сократу фактически удалось сохранить свою самостоятельность и независимость по отношению к установившимся античным традициям в деле выработки, при посредстве понятий, новых взглядов на мир и жизнь и объективных теоретических и практических норм, насколько он мог сохранить эту самостоятельность, не отказываясь от основных принципов своей философии – т. е. стоял ли в данном случае Сократ на достаточно устойчивой гносеологической, метафизической и психологической почве, или же то уважение, какое Сократ питал к некоторым традициям своего народа, служит выражением

фактического, может быть, и не вполне сознательного, отказа Сократа от первоначального его намерения произвести *радикальную* реформу античной жизни? Ответ на этот вопрос мы попытаемся дать несколько ниже.

В данном же случае, имея ввиду вопрос о *принципиальном* отношении Сократа к традициям античной жизни, мы должны констатировать тот факт, что Сократ, по-видимому, имел определенное и твердое намерение произвести коренную и всестороннюю реформу этой жизни, опираясь в этом случае на свое убеждение во всемогущей силе индивидуального человеческого разума притом разума, *теоретического*, образующего известные *логические понятия*. На него-то Сократ и возложил все свои надежды.

Таким образом, Сократ, подобно софистам, стал в исходном пункте своей реформаторской деятельности, *по-видимому*, на верный путь, поскольку приниженность человеческой индивидуальной личности составляла, как мы об этом говорили и выше, главное зло античной культуры и коренную причину ее разложения. *По-видимому*, Сократ в исходном пункте своего учения и деятельности, стал на тот именно путь культурного развития, который мог подготовить положительным образом античное общество к усвоению христианских моральных идеалов, т. к. признание высокой ценности за индивидуальной человеческой личностью, полагемое Сократом в качестве исходного пункта его реформы, составляет также основное зерно и христианского учения о нравственности.

Удалось ли однако и в какой степени Сократу, в противоположность софистам, избежать в своем учении, деятельности и во всем своем душевном укладе тех именно особенностей и сторон, которые *положительное* значение реформаторской деятельности софистов свели к нулю и, напротив, сообщили этой деятельности односторонний отрицательный характер, который только способствовал более верному окончательному разложению античной культуры и только этим, *косвенным* путем подготавливал в античном мире почву для торжества христианских нравственных идеалов? Для решения этого вопроса, нам следует обратить внимание на

другие стороны духовного облика Сократа и, прежде всего, обратиться к основным положениям религиозно-метафизических взглядов Сократа.

Основные положения метафизических воззрений Сократа, лежащих в основе его этики. Учение Сократа о Боге

В учении о Боге Сократ, по-видимому, не обнаруживает того скептицизма, какой мы отметили в учении софистов, так что, с внешней стороны тут между Сократом и софистами оказывается не сходство, а противоположность. Действительно, о Сократе Ксенофонт свидетельствует, что он верил в народных богов, которым не чужды были некоторые свойства личных существ; приносил им жертвы и прибегал иногда к мантике, хотя порицал тех, которые обращаются к мантике, по такого рода вопросам, решить которые человек может собственным умом⁴¹.

Наряду со многими богами⁴², Сократ признавал, согласно религиозно-философским воззрениям своего времени, единое высочайшее Божество, Которое, по взгляду Сократа, резко различается от прочих богов, по своим высшим совершенствам⁴³. Богам Сократ приписывал разного рода духовные свойства, говорящие об их совершенстве и несравненном превосходстве перед людьми. Так, по Сократу, боги невидимы⁴⁴, всеведущи, вездесущи⁴⁵, нелицеприятны, почему обращают внимание не на количество и качество жертв, а на то душевное настроение, с каким жертва приносится⁴⁶; боги также правосудны⁴⁷.

Высочайшему Божеству Сократ приписывает соответствующую мудрость, благость и красоту, сказавшиеся в разумном и целесообразном устройстве вселенной в ее целом составе и в частности, особенно в даровании человеку, в отличие от прочих животных, разумной души, которая, как часть всемирного Разума – Божества, самым фактом своего существования доказывает бытие Бога; она же и познает богов, устроителей всего великого и прекрасного в мире. Особенно благость Божества к человеку, а вместе с тем и мудрость проявилась, по взгляду Сократа, в мудром устройстве человеческого организма, благодаря чему, человек более способен к счастливой жизни, чем животные. Боги, через

мантику, по учению Сократа, открывают людям будущее и предостерегают их от опасностей. Они в такой степени заботятся о людях, что и вся вселенная устроена ими таким образом, что все служит на пользу человеку, причем высочайшее Божество в этом отношении, как и во всех других, по Сократу, занимает первое место. Божество, правда, невидимо, но о его бытии и свойствах мы можем и должны заключать по Его делам, и сомневаться в бытии Бога и Божественного Промысла потому только, что Божество невидимо, по мнению Сократа, столь же нелепо, как если бы мы стали сомневаться в бытии нашей души, которая также невидима. За все эти свойства мы, по Сократу, должны почитать богов и благоговеть перед ними по мере своих сил, – и из чувства благодарности за получаемые от богов благодеяния и в надежде получить от них и в будущем столь же великие блага⁴⁸.

Учение Сократа о Божестве, как оно нами изложено, если исключить из него черты политеизма, который, впрочем, у Сократа ослаблен настолько, что боги у него являются как бы служебными орудиями высочайшего Божества, – оказывается, по-видимому, весьма близким христианскому учению о Боге, как всемогущем, вездесущем, всеведущем, премудром и всеблагом личном Существо, Творце и Промыслителе всего мира и, в особенности, человека, – причем, на первый взгляд это учение представляется, по-видимому, не имеющим ничего общего с религиозным скептицизмом софистов, близко граничащим, если не на словах, то по духу с чистым атеизмом. Но такое заключение о характере учения Сократа о Боге было бы преждевременным и не соответствующим истине. Сделать подобного рода заключение было бы с нашей стороны рискованным уже в силу того крайнего одностороннего *интеллектуализма*, точнее, *рационализма* Сократа, о котором мы вправе заключать на основании сказанного нами об этом выше. Более детальное исследование учения Сократа о Боге вполне оправдывает эту нашу осторожность в заключениях.

Обратим, прежде всего наше внимание на тот факт, что учение Сократа о Боге, если и предположить, что он его излагал

и защищал с глубокой верой и убеждением в истинности того, о чем он говорил, – все-таки оказывается принципиально несогласным с христианским учением об этом же предмете. Ведь, несомненно, по крайней мере, то, что Сократ, вследствие своего одностороннего интеллектуализма, Божество понимал в смысле силы, или мирового разума, который разлит по всему миру, – в смысле мировой души, которая, по собственному замечанию Сократа, стоит в таком же отношении к телесному составу космоса, в каком наша душа стоит к телу⁴⁹. В существе дела, Божество, по Сократу, есть тот же мир, взятый в его целостности: оно если и различается от космоса, то только в том смысле, в каком человеческая душа различается от тела, что, конечно, не только не препятствует, а напротив, прямо предполагает необходимость признавать за человеком значение *единого* живого существа, состоящего из тела и души.

Такой пантеистический взгляд Сократа на Божество еще более подтверждается теми местами из «Воспоминаний» Ксенофонта, где Сократ признает человеческую душу частью мировой души, или Божества, подобно тому, как человеческое тело есть часть космического тела⁵⁰. При этом, пантеизм Сократа, как выросший на почве его одностороннего рационализма (логизма), носит *односторонне-интеллектуалистический и натуралистический* характер, вследствие чего *дуализм* между мировым разумом и мировым телом (материей), в понятии Сократовского космоса, в значительной степени стусевывается: связь этих двух основных элементов в целом космосе, по взгляду Сократа, как мы видели, *органически-тесная, аналогичная* с той, какая, по Сократу, существует между душой человека и его телом. Точнее, мировое тело, с односторонне-интеллектуалистической точки зрения Сократа, представляет из себя ничто иное, как самообъективацию мирового разума. Божество Сократа (мировой разум) в проявлении своих разумных свойств, следовательно, ограничено свойствами *физической* природы (материи), т. е., законами *физической, натуральной необходимости*, как объективированной логической

необходимости, которой подчинено и взаимоотношение понятий нашего теоретического разума.

Не должно забывать, в данном случае, и того, что космос, в понимании Сократа, мыслится именно *единым целым*, в столь же тесном смысле этого слова, как и человек, состоящий из тела и души, в своем *сознании* является единым существом, – но с тем существенным отличием, что Сократовский космос характеризуется предикатами *вечности*, в силу чего и связь мирового разума с мировым телом, с точки зрения Сократа, должна быть рассматриваема, как связь *вечная, неразрывная и необходимая*. Поэтому и разграничение, какое Сократ, по-видимому, делает между свойствами мирового разума и мирового тела, с отмеченной нами точки зрения может, по существу дела, иметь смысл не столько метафизический, сколько *логический*, т. к. физическая сторона космоса *фактически* оказывается, по Сократу, только одной из двух нераздельных сторон *единого по существу* целого.

Божество Сократа фактически оказывается вечно действующим по законам теоретического разума и в то же время по законам физической необходимости. И это – вполне понятно и для Сократа неизбежно, если мы примем во внимание его односторонний *интеллектуализм*. Отождествив природу человеческой души с природой *теоретического разума*, Сократ, естественно, и в природе первоосновы бытия, т. е. в Божестве старается видеть проявление тех же законов логической необходимости, каким подчинена внутренняя жизнь самого человека, – тем более, что, по Сократу, человеческая душа, как мы видели, есть лишь часть мировой души, или Божества. Но *логические* законы теоретического разума, будучи перенесены в сферу внешнего, объективного, в особенности телесного мира, рассматриваются уже, как законы *натуральной* необходимости. Отсюда, *натурализм и детерминизм* в представлении Сократа о Божестве оказываются психологически неизбежными.

Естественно поэтому также и то, что Божество, с точки зрения Сократа, не может быть рассматриваемо не только в смысле *личного* существа, но даже и в более общем смысле,

как дух вообще, поскольку в содержании понятия духа, помимо элементов теоретического разума, необходимо даны также элементы *воли и сердца*. После этого, становится очевидным, что и те свойства, какие Сократ приписывает Божеству, и какие, по-видимому, говорят за Его личный и духовный характер, как то: вездесущие, всеведение, всемогущество, премудрость, благость и т. п., – должно понимать в *натуралистически-пантеистическом смысле*, в смысле целесообразно действующей и всем в мире управляющей натуральной силы, разлитой по всему космосу, а не в смысле свойств личного Существа. С точки зрения Сократовского натуралистического пантеизма, не может быть, следовательно, в строгом смысле этого слова, речи ни о Божественном промысле, как о *свободной* промыслительной деятельности благого Бога, – ни о богочитании, в смысле *внутреннего, духовного общения человека с Богом, как с духовным, личным Существом*.

Место промысла должны заступить *необходимые законы природы*, а богочитание должно быть ограничено одним холодным *теоретическим богопознанием*, поскольку и само Божество, с точки зрения Сократа, мыслится *преимущественно*, как мировой теоретический разум, как *идея*, реализованная в мировой жизни. Если же Сократ в применении к Божеству употребляет такого рода выражения, который, по-видимому, говорят в пользу его теистического понимания Божеской природы; то это, главным образом, может быть объяснено образностью языка Сократа и тем обстоятельством, что основные термины для выражения своих религиозных понятий Сократ заимствовал из общенародного языка (языка своих сограждан), который, поскольку дело касалось религии, выработался на почве антропоморфических представлений о Божестве и потому не вполне был приспособлен к точному выражению натуралистически-пантеистических понятий. Да, наконец, Сократ, как увидим ниже, не имел целью специально заниматься исследованием религиозно-метафизических вопросов, касался этих вопросов мимоходом, поэтому ему естественно было мало заботиться о научной точности в выражении своих религиозно-метафизических понятий.

Если же у Сократа религиозные верования, по сравнению с народной религией, не отличались таким антропоморфическим характером, как эта последняя, а носили характер пантеизма, то это объяснялось просто обще-философским развитием Сократа, в силу которого он не мог в своих религиозных воззрениях вполне остаться на уровне народной религии, несмотря на весь свой религиозный индифферентизм, что, конечно, само по себе не обязывало его быть в данном случае непременно научно-точным в формулировке своих религиозных понятий, раз к этому он не имел других положительных побуждений.

Таким образом, если даже мы признаем за изложенным нами учением Сократа о Боге характер его искренних и глубоких религиозных убеждений, то и в этом случае его теология, как теология *рационалистически-натуралистического пантеизма*, должна быть признана совершенно противоположной христианскому учению о Боге, как едином, премирном и всесовершенном *личном Духе*. Но противоположность между учением Сократа о Боге и христианским не ограничивается одним *содержанием* того и другого учения: не в меньшей мере, если не в большей, эта противоположность замечается в *степени* глубины и интенсивности религиозных убеждений, каких требует философия Сократа, с одной стороны, и христианское учение, с другой, – в сравнительной *степени* интереса к теологическим вопросам, какой обнаруживает Сократ и христианское учение. Внимательное исследование учения Сократа о Боге с этой стороны должно нас привести к сближению взглядов Сократа на данный вопрос с религиозным скептицизмом *софистов*.

О религиозных *убеждениях* Сократа, как таковых (пантеистических ли то или теистических), строго говоря, речь может идти далеко не в собственном смысле, т. к. во взглядах Сократа ясно сказывается религиозный *индифферентизм*, который с религиозным скептицизмом, какой обнаруживают софисты, находится в самом близком духовном родстве, поскольку отсутствие глубокого интереса к чему бы то ни было необходимо предполагает, в качестве своей психологической

основы, сомнение в той высокой ценности и важности этого предмета, какие за ним признаются общественным мнением.

О том, что Сократ должен обнаруживать сравнительно мало интереса к религиозно-метафизическим вопросам, мы отчасти уже можем заключать на основании натуралистически-пантеистического характера его учения о Боге. После того как Сократ отвергнул за объектом религиозного сознания, т. е. за Божеством характер личного Существа, с которым человек мог бы вступать в *живое, личное общение* и питать по отношению к Нему известного рода чувствования, подобные тем, какие человек питает к таким же, как и он, личным существам, – после всего этого у Сократа, естественно, должен был ослабеть *живой, практический интерес* к вопросам религиозного характера. Ему оставалась возможность интересоваться Божеством только по *узко-теоретическим* побуждениям или же по побуждениям *эстетического* характера, как принципом и причиной целесообразного, гармонического устройства мира, который, благодаря этому *имманентному* в отношении к нему разумному началу, из беспорядочного хаоса сделался художественно устроенным, прекрасным космосом. Сократ мог в принципе и не отвергать бытия такого Бога, не имеющего непосредственного отношения к практической жизни, мог даже говорить о свойствах Божиих и т. п.; но этот абстрактный Бог теоретического разума, в смысле *отвлеченной* идеи, – необходимо должен был представляться внутреннему сознанию Сократа, как нечто чуждое и безразличное для всей полноты духовной жизни и деятельности человека, совпадая с логическими законами нашего теоретического разума и с натуральными законами бездушной природы.

Но Сократ, и в *научно-философском* смысле слишком мало интересовался вопросами религии, которая с натуралистической точки зрения Сократа, естественно, совпадала с натур-философией. Что Сократ не занимался специально исследованием природы, понимаемой в смысле объекта натур-философии, – эта мысль у Ксенофонта, напр., проведена вполне ясно и определенно в различных местах его «*Memorabil'e*й»⁵¹. По Сократу, человек в этой области не в силах

достичь никаких положительных и определенных научных результатов, что, по его мнению, подтверждают разногласия философов, бравшихся за рассмотрение основных элементов сущего. Да этого рода исследования, по взгляду Сократа, и *бесполезны*, потому что из них нельзя сделать никаких практических применений для улучшения человеческой жизни. Поэтому, предметом своих философских исследований Сократ избирает только то, что имеет непосредственное отношение к практической деятельности человека, к его добродетели и общественно-практической деятельности⁵². Сократ даже смеется над теми, кто толкует о «едином» и «многом», как первоосновах всего сущего, в каких словах нетрудно узнать насмешливое отношение к двум основным течениям тогдашней метафизики, или натур-философии – идеалистическому и эмпирическому.

Но такое отрицательное отношение Сократа к натур-философии, в силу его натуралистически-пантеистического понятия о Божестве, естественно, распространяется, в частности, и на его теологию, потому что натур-философия, как исследование *первоосновы всего сущего*, с точки зрения Сократа, включает в себе, в качестве составной части, и важнейшие элементы теологии, тоже имеющей дело с первоосновой всего сущего – с вопросами о Боге. Что Сократ не занимался исследованием физической природы в широком смысле этого слова, в смысле натур-философии, – об этом свидетельствуют и Аристотель и некоторые другие позднейшие античные писатели.

Правда, Сократ иногда говорил о целесообразном устройстве природы, как результате творческой и упорядочивающей деятельности мирового разума (см. выше, стр. **107–108**). Но, во-первых, об этом вопросе Сократ говорит в самых общих чертах, с точки зрения, так сказать, общего здравого смысла, просто указывая на общеизвестные и всякому в глаза бросающиеся факты, нисколько не стараясь философски обосновать эти положения и перейти в данном случае от обычных представлений к составлению ясных и определенных общих понятий, как это тот же Сократ делает,

когда, напр., исследует вопрос о природе добродетели или о пользе человека. Во-вторых, говоря о целесообразном устройстве мира, Сократ касается этого вопроса, только постольку, поскольку те или иные факты из рассмотрения природы могут служить подтверждением его *этических* положений, могут побудить человека к добродетели⁵³. Самостоятельного значения за изучением природы и, вообще, первоосновы всего сущего Сократ, т. о., не признавал, почему и касался этого вопроса, как мы уже сказали, мимоходом и поверхностно⁵⁴. В-третьих, самую целесообразность природы Сократ понимает в узко-утилитарном смысле, ясно говорящем о том, что Сократ интересовался не целесообразным устройством мира в смысле объективном, как доказывающем бытие Бога и известные Его свойства и приводящем нас к правильному объективному взгляду на все сущее и, прежде всего, на Божество, – но только постольку, поскольку данное устройство мира приспособлено к потребностям человека и служит ему на пользу⁵⁵. Строго говоря, Сократ, когда ведет речь о целесообразности в устройстве мира, то имеет ввиду не объективную и безотносительную его целесообразность, а только относительную и субъективную.

Итак, Сократ мало интересовался, *в научно-философском смысле этого слова*, вопросами религионо-метафизического характера, а если этих вопросов и касался, то лишь вскользь и поверхностно. Может ли такое *ненаучное* отношение Сократа к религиозно-метафизическим вопросам говорить о том, что он, вообще, мало интересовался этой областью бытия и человеческого сознания? По нашему мнению – да и по следующим основаниям. Совершенный *научный* индифферентизм к известного рода вопросам сам по себе, конечно, нисколько не говорит о том, что такой человек вовсе, в каком бы то ни было отношении не интересуется данным вопросом. Но это бывает или тогда, когда известное лицо, вообще, не подвергает (не хочет или не может) научному исследованию интересующие его вопросы, или же когда известного рода научные попытки почему-либо убеждают данное лицо в невозможности, как ему кажется, *научным* путем

разрешить интересующий его вопрос. В последнем случае человек может известным вопросом интересоваться в высшей степени и, тем не менее, не подвергать его научному исследованию (таково, например, отношение Канта к задачам метафизики). Наконец, в-третьих, человек может интересоваться известным предметом с *общей*, так сказать, точки зрения, но не заниматься его подробным научным исследованием, если этот предмет не имеет прямого отношения к специальной области его научных исследований. Но, если нам укажут на такого человека, как Сократ, который *несомненно обнаруживает склонность и способность к научному исследованию известных вопросов*, и который, занимаясь в известной области научными исследованиями, обнаруживает, в то же время полный научный индифферентизм к вопросам, самым непосредственным образом соприкасающимся с его специальностью, не проявив даже *попытки* подвергнуть научному исследованию этот, близкий к его специальности вопрос – то мы имеем полное право утверждать, что научный индифферентизм такого человека к известного рода вопросам прямо говорит за то, что он, *вообще*, в каком бы то ни было отношении, не интересуется этим вопросом. А таким именно, а не иным и представляется нам отношение Сократа к религиозно-метафизическим вопросам.

Что Сократ в достаточной степени проявил глубокую склонность и способность к научно-философским исследованиям интересовавших его вопросов – это факт, не подлежащий ни малейшему сомнению: своим учением о значении понятий в сфере знания, т. е. в области гносеологии Сократ положил начало, вообще, строго научному методу. Несомненные научные тенденции Сократ обнаруживает и в том случае, когда касается вопросов этики. Если бы Сократ в этой области был просто популярным философом, то он не стремился бы к диалектическому обоснованию своих этических положений через приведение обычных человеческих моральных представлений и поступков, путем их внутреннего анализа, к ясному их уразумению и пониманию⁵⁶. Сократ в области этики, следовательно, имеет ввиду не просто знание, а знание

методическое, вошедшее в ясное сознание человека, т. е. знание в форме понятий⁵⁷.

К всеобщим понятиям Сократ и стремился возводить обычные моральные представления, устраняя из последних все то, что не соответствует общему понятию о той или иной добродетели. Затем, путем анализа внутренних свойств важнейших добродетелей, Сократ выводит понятие о добродетели вообще, согласно которому всякая добродетель, по своему формальному определению есть знание⁵⁸. Очевидно, что Сократ стремился к *научному* определению добродетелей, не ограничиваясь одним афористическим изложением их содержания. Затем, нравственные отношения людей между собой Сократ старается вывести из основных свойств и законов человеческой природы; следовательно, частные обязанности человека старается возводить к их *родовому понятию*. Так, напр., обязанность детей повиноваться и почитать своих родителей Сократ старается вывести из обязательности для всякого человека чувства благодарности к своим благодетелям, какими в данном случае являются наши родители, давшие нам жизнь и много о нас всегда заботившиеся⁵⁹.

Подобным же образом Сократ старается доказать относительность понятий добра и красоты, на основании исследования общих свойств объективной природы вещей и т. п.⁶⁰. Во всех этих и т. п. случаях Сократ, очевидно, стремится частные представления и понятия вывести из более общих и основных; следовательно, способ исследования моральных вопросов у Сократа, по своему основному направлению и духу – строго научный⁶¹. Если бы Сократ был просто популярным философом-моралистом, то для нас оказалось бы непонятным и основное стремление его философии – все добродетели и все счастье человека, со стороны формального их определения, возводить к знанию, вследствие чего, по Сократу, не достаточно, чтобы человек поступал правильно, а от него требуется также *ясное и точное* понятие о том, почему он должен поступать так, а не иначе⁶². То громадное значение, какое Сократ придавал знанию в практической деятельности человека, при том, требуя от него знания методического и в форме понятий, также ясно

говорит за то, что в основу своей этики Сократ полагал *чисто научный* принцип. Наконец, несомненно, что учение Платона об идеях, как гипостазированных понятиях, имеет свои *корни* именно в Сократовской философии. Эту зависимость подтверждает сам Платон уже одной формой своих диалогов, влагая в уста Сократа все свои научно-философские диалектические рассуждения. Нельзя, конечно, приписать Сократу всего содержания философии Платона, так как нет никаких исторических данных за то, чтобы можно было Сократу приписать учение об идеях, как гипостазированных понятиях (на это нет указаний ни у Ксенофонта, ни у Аристотеля, ни у других древних классических писателей); но несомненно, что, по крайней мере, форма и метод философских исследований Платона заимствованы им у Сократа, поскольку в своих основных чертах Платоновский метод аналогичен тому методу, какой Ксенофонтом приписывается Сократу. Аристотель также прямо считает Сократа основателем нового, чисто научного направления в философии, имея, опять-таки, очевидно ввиду не столько содержание Сократовской философии, сколько ее метод⁶³. Такое влияние Сократа на чисто научное развитие позднейшей философии было бы для нас совершенно непонятным, если бы Сократ был просто популярным философом-моралистом, а не философом-моралистом в научном смысле этого слова. Свидетельства Платона и Аристотеля дают нам право заключать, что философии Сократа, вообще, не был чужд чисто научный характер, а сопоставляя эти свидетельства с отмеченными уже выше свидетельствами Ксенофонта о безразличном, в научном смысле, отношении Сократа к *религиозно-метафизическим* вопросам и о характере его исследований в области этики, – мы вправе утверждать, что такого рода научным характером отличалась именно *этическая* сторона философии Сократа, но не *религиозно-метафизическая*.

Общий вывод из всего сказанного нами относительно характера Сократовской философии, в рассматриваемом нами отношении, должен быть, следовательно, тот, что в основе философских исследований Сократа лежит принцип чисто

научного отношения к интересующим его вопросам, а отсюда уже само собой следует, что индифферентного, в научном смысле, отношения Сократа к религиозно-метафизическим вопросам нельзя объяснять на основании того, что дух научного исследования, вообще, был, яко бы, чужд Сократовской философии: очевидно, Сократ, вообще, слишком мало интересовался религиозно-метафизическими вопросами. Сократ несомненно подверг бы научному исследованию и вопросы религиозно-метафизические, раз он подвергал такому исследованию вопросы этические, *если бы*, конечно, он, вообще, глубоко интересовался религией и метафизикой или признавал за религиозными и метафизическими вопросами важное значение для вопросов нравственности и этики.

Между тем, Сократ даже не обнаруживает серьезной попытки подвергнуть религиозно-метафизические вопросы точному научному исследованию. Напротив, он вполне ясно и принципиально высказывается против такого рода исследований, ни одним словом не намекая также и на то, что этот научный индифферентизм к религии и метафизике у него явился результатом неудачного, но тем не менее глубокого предварительного изучения этого рода вопросов⁶⁴. Да, наконец, на основании некоторых мест из Ксенофонта (*ibid.*) мы вправе заключить, что занимался ли или не занимался Сократ чисто научной разработкой каких бы то ни было вопросов, однако несомненно то, что в этих местах своих «Воспоминаний» Ксенофонт резко противопоставляет преданность Сократа вопросам морали полному его равнодушию к вопросам религиозно-метафизического свойства.

Следовательно, если бы даже Сократ, вообще, чуждался научного исследования каких бы то ни было вопросов, то и с этой точки зрения для нас остается непонятным то предпочтение, какое Сократ все-таки отдавал вопросам морали перед вопросами религиозно-метафизическими, если не предположить, что причиной тому был его общий индифферентизм к последнего рода вопросам. Итак, ни одно из указанных выше соображений, в силу которых научный индифферентизм Сократа к религиозно-метафизическим

вопросам мог бы быть объяснен без того, чтобы в этом научном индифферентизме мы имели бы право видеть, *вообще*, его безразличное отношение к вопросам метафизики и религии, – не имеет под собой достаточно серьезных оснований.

Но допустим даже, что Сократ интересовался вопросами религиозно-метафизического характера, и как ученый, и с общечеловеческой точки зрения. Однако этим нисколько не ослабляется сила и значение того *факта*, что Сократ, по имеющимся в нашем распоряжении свидетельствам, сознательно стремился к тому, чтобы, по возможности, *ослабить связь практической деятельности человека с религией*. Об этом ясно говорят, напр., наставления Сократа по возможности реже прибегать к мантике (в целях узнать волю богов), а молиться богам только в самом общем смысле этого слова, – о даровании нам блага вообще, а не тех или иных частных благ⁶⁵. Поэтому, как бы Сократ ни относился к вопросам религии и метафизики, взятым самим по себе, интересовался ли он ими теоретически или же нет, – но для *практической жизни человека* эти вопросы, с точки зрения Сократа, не должны иметь никакого значения.

В этом именно *жизненно-практическом* смысле религиозный индифферентизм Сократа логически и психологически неизбежен⁶⁶. И если бы даже у самого Сократа религиозный индифферентизм в указанном нами смысле и не получил своего последовательного развития, то такое развитие со стороны верных последователей Сократа, рано или поздно, но должно было наступить с психологической необходимостью: долгое время глубоко интересоваться тем, что не имеет жизненно-практического значения трудно.

То, что в Сократе часто принимают за выражение его религиозного чувства, в действительности, есть не религиозное чувство в строгом смысле этого слова, а чувство *эстетическое*, развившееся в нем на основе его натуралистически-пантеистического мирозерцания и соответствующего душевного настроения. Это именно *эстетическое* чувство у Сократа часто и получало оттенок чувства, близкого к религиозному. Натуралистическому

пантеизму Сократа весь мир представлялся одушевленным, гармонически и целесообразно устроенным прекрасным, великим и вечным космосом, в котором все направлено к совершенным целям и идет к ним совершенными путями. Сознавая себя составной частью великого космоса, Сократ в эти минуты испытывает высокое, умиротворяющее душу чувство своей зависимости от общемирового гармонического порядка вещей, находя в этом сознании внутреннюю гарантию *возможности* достижения человеком своего совершенства и счастья.

Внутреннее субъективное сознание субстанционального единства ограниченная индивидуального «я» человека и его целей с безграничным и совершенным космосом и его совершенными целями, – придает в эти минуты нравственным убеждениям Сократа, добытым им путем *самопознания*, характер некоторого внутреннего авторитета, являясь чем-то, стоящим выше отдельной человеческой личности, т. к. последняя чувствует себя сильной, только как часть целого космоса. Это-то внутреннее сознание Сократа и есть тот демон, о котором он так часто упоминал в своих беседах. В то же время, при сознании своей *объективной* зависимости от законов мирового целого, для человека, с рассматриваемой точки зрения, открывается, *по-видимому*, возможность достичь субъективной, внутренней свободы, – в сознании того, что индивидуальное «я» человека по природе тождественно с мировым разумом, так что законы последнего суть в то же время законы каждого индивидуального разума, вследствие чего они не являются для последнего чем-то извне данным.

Созерцательно-эстетическое чувство прекрасного и высокого у Сократа, т. о., составляет внутреннее жизненное зерно его *натуралистически-пантеистического* представления о Божестве. Чувство, какое в данном случае имело место в душе Сократа, может быть поставлено в аналогию с тем полурелигиозным и полуэстетическим чувством преклонения перед величием и красотой мира, какое находит свое столь художественное выражение в произведениях Гёте, Шиллера и других поэтов-мыслителей натуралистически-

пантеистического склада ума. Но о чувстве *личной* зависимости человека от абсолютного личного Духа и о возможности *личного непосредственного* взаимодействия между тем и другим, т. е. о религиозном чувстве в собственном смысле этого слова, – здесь не может быть и речи. Ни о какой непосредственной личной помощи в своей нравственно-практической деятельности, со стороны высшего Существа, человек, с рассматриваемой нами точки зрения, не может и не должен мечтать: человек сам открывает неизменные законы космоса, сам же должен уметь и приспособиться к ним.

Для внешнего проявления такого рода чувств Сократ иногда прибегал к традиционным религиозным формам, напр., к жертвоприношениям, что и дало Ксенофону повод искренно защищать религиозность Сократа⁶⁷. Но традиционный религиозный культ для Сократа являлся только *случайной формой* выражения его натуралистически-эстетических чувств, – притом формой, далеко не адекватной и далеко не вполне соответствующей существу влагаемого в нее содержания, т. к. в антропоморфизме традиционного античного религиозного мирозерцания натуралистически-пантеистический элемент значительно ослаблен, через сообщение традиционным божествам некоторых черт *личных* существ, благодаря чему в религиозные представления античного человека в известной степени влагается и элемент живого религиозного чувства, в собственном смысле этого слова, что едва ли можно сказать о религиозных представлениях Сократа. Отсутствие *религиозного* элемента в философских представлениях Сократа некоторыми из его слушателей могло быть и не замечено; вернее, его слушатели эстетическое чувство Сократа могли принять за чувство религиозное, так как Сократ, вообще, считал излишним подробно останавливаться на том, на что он смотрел, как на не имеющее непосредственного отношения к специальной цели его деятельности.

Сократ *не полемизирует* против того взгляда, который нравственно-практическую деятельность человека ставит в зависимость от богов и религиозного культа; он просто *обходит* этого рода вопросы молчанием, как бы не желая попусту ради

этого тратить время, а взамен того, так ведет логическое развитие своих нравственно-практических взглядов, что их совершенная автономность по отношению к религии следует сама собой. Что же касается политеизма, остатки которого заметны в религиозных представлениях Сократа, то при фактическом упразднении антропоморфизма, политеизм Сократа оказывается насколько не противоречащим его натуралистическому пантеизму: отдельные боги в этом случае не сохраняют какого-нибудь иного значения, как только значение разнообразных форм проявления единого мирового разума, без того, чтобы при этом примешивались какие-нибудь свойства *личных* существ. Поэтому едва ли не глубже и дальновиднее (со своей, конечно, точки зрения), по сравнению с Ксенофонтом, посмотрели на отношение Сократа к традиционным формам античных религиозных верований его противники, осудившие Сократа на смерть, за отрицание отечественных богов⁶⁸.

Сведя к нулю роль и значение всех богов (не исключая и высочайшего Божества) в сфере нравственно-практической деятельности человека, настолько, что трактуя самым подробным образом об этой последней, он нашел возможным совершенно *игнорировать* или *замалчивать* самый вопрос о значении в данном случае богов, – Сократ *фактически* этим делал нечто большее, чем если бы он в жаркой полемике отрицал самое бытие богов: бесполезность богов для практической жизни человека Сократу настолько представляется понятной сама собой, с той точки зрения на эту последнюю, какую развивает Сократ, что об этом, по мнению Сократа, *можно уже и не говорить*. С другой стороны, личные свойства традиционных античных богов, с той строго натуралистически-пантеистической точки зрения, какой держался Сократ, настолько оказывались несовместимыми с основным тоном миросозерцания Сократа, что фактически от традиционных античных богов в речах Сократа оставались одни их тени, хотя он прямо и не отрицал их существования. Сократ, в данном случае, как бы молча готов вычеркнуть из истории религиозно-культурного развития античного мира всю ту упорную работу религиозной мысли и чувства, благодаря

которой античному человеку удалось – правда, ценой антропоморфизма – на половину освободиться от возматившей его почвы натурализма и пантеизма и почувствовать себя, хотя и далеко не вполне, свободной, активной личностью, поставив себя в непосредственную зависимость от богов, уже несколько освободившихся от власти слепой судьбы. Для многих из слушателей Сократа могла казаться сомнительной ценности та, проповедуемая Сократом абсолютная субъективная свобода автономной человеческой личности, при которой упраздняется всякое значение и ценность той, далеко, правда, неполной свободы, обладателем которой считал себя античный человек, надеявшийся в данном случае опереться на объективную силу и мощь своих богов. Сократ как бы предлагал античному миру, в вопросе о направлении религиозно-нравственного развития, вычеркнуть из прошлой истории этого развития все, за исключением *исходного* натуралистически-пантеистического пункта, и начать ход этого развития заново, идя по тому пути субъективного автономизма, на какой указывал сам Сократ.

Т. о., отношение Сократа к религиозно-метафизическим вопросам оказывается *весьма близко стоящим к скептицизму софистов*. Различие в данном случае между учением софистов и Сократа заключается не в принципах и не в содержании конечных выводов относительно ценности и значения религиозно-метафизических исследований, а только *в степени* отрицательного отношения к вопросам метафизики и религии и в степени обоснованности такого отрицательного отношения. Сократ просто равнодушен к этим вопросам, в общем, не обосновывая, подобно софистам, этого своего равнодушия, хотя мимоходом и Сократ указывает некоторые основания для такого своего равнодушного отношения к ним именно указывая на бессилие человеческого разума разрешить эти вопросы⁶⁹. Софисты же, как мы видели, только пошли несколько дальше в этом направлении, потому что, с точки зрения своей сенсуалистической гносеологии, имели возможность обстоятельнее и подробнее обосновать свое отрицательное отношение к религии и к метафизике. Но если так, то почти все сказанное нами относительно того влияния, какое должен был

иметь религиозно-метафизический скептицизм софистов на их этику, приложимо и к философии Сократа. И Сократовская этика поэтому очевидно должна отличаться по существу *космическим*, безрелигиозным характером, как и этика софистов, в совершенную противоположность *христианскому* учению о нравственности. Другими словами, в своем учении о Боге Сократ, подобно софистам, вполне ясно обнаруживает те именно черты своей личности, какими характеризуется душевный уклад *рассудочно-интеллектуального морально-психологического типа*, с его *тенденцией к одностороннему натурализму* и безрелигиозности. Игнорируя запросы *практического* разума человека, потребности его *воли и сердца* и сведя почти все содержание душевной жизни человека к *теоретическому* разуму, – Сократ, естественно, не мог прийти к живой вере в бытие личного Бога и Его промысла, поскольку эта вера, как мы видели, свой психологический корень имеет именно в *практическом* разуме человека.

Правда, вполне отрицать в теологии Сократа наличие эмоциональных и волевых элементов нельзя. Несколько выше мы, напр., отметили в религиозном сознании Сократа наличие эстетических эмоций. Несомненно также и то, что своему Божеству, или мировому разуму Сократ приписывает также известные предикаты живой активности, приведшей к образованию всего мира, *который в своей наличной конкретности мыслился Сократом, как нечто реальное и составляющее нечто субстанционально единое с Божеством*. В частности, мировой разум, или Божество, по учению Сократа, как мы видели, субстанционально тождественно с человеческой душой, во всем объеме ее конкретного содержания. Т. о., по отношению к Сократу было бы не совсем справедливым утверждать, что его Божество, или мировой разум есть *только отвлеченное понятие*, или же *отвлеченная идея*, лишенная характера живой реальной силы. Религиозное сознание Сократа поэтому не совпадает без остатка с теоретически-познавательной деятельностью его души. И это станет нам совершенно понятным, если мы припомним сказанное нами

выше о некоторой непоследовательности Сократа в развитии им основной рационалистической тенденции своей философии.

Все это так. Но наличность у Сократа этой ясно и определенно выраженной тенденции, именно как *тенденции*, отрицать ведь никак нельзя, равно как нельзя отрицать и того, что и в своих представлениях о Божестве Сократ основной центр тяжести полагает в Его *интеллектуальных свойствах*. Приписываемая Сократом Божеству *деятельность*, в своей сущности ведь почти совпадает с деятельностью нашего *теоретического разума*. А если Божество, по учению Сократа, и тождественно субстанционально с человеческой душой, то ведь и эта последняя мыслится Сократом, прежде всего и главным образом, как нечто почти всецело совпадающее по своей природе с нашим *теоретическим разумом*. Такова, по крайней мере, была, как мы видели, *основная тенденция* Сократовской психологии. Естественно поэтому, что вполне определенного и законченного понятия о *личном* Божестве у Сократа быть не могло, как не могло у него быть вполне точного и определенного понятия и о личности вообще, в силу определенно выраженной интеллектуалистической тенденции всей Сократовской философии. Божество, с точки зрения Сократа, т. о., является, прежде всего и главным образом, объектом нашего *познания* и лишь в самой незначительной степени вызывает в нашей душе *чувства и стремления*, родственные с религиозными чувствами и стремлениями.

К каким же результатам могла привести реформаторская деятельность Сократа в рассматриваемом нами отношении и на сколько эта деятельность могла готовить среди античного мира почву для усвоения христианских нравственных идеалов?

Реформу Сократа, в рассматриваемом нами отношении, очевидно нельзя назвать *радикальной* в строгом смысле этого слова, т. к. Сократ стоял на той же *натуралистически-пантеистической* почве, на какой выросли и религиозные представления его сограждан, осложнившиеся затем элементами политеизма и антропоморфизма. Проповедуемое Сократом совершенное устранение Божества о непосредственного личного участия в человеческих делах не

было для античного мира чем-то, *по существу*, новым: натуралистические элементы религиозного мирозерцания античного человека, несмотря на антропоморфизм, не представляли, как мы видели выше при изложении учения софистов, благоприятной почвы для развития в античном мире сознания значения и важности непосредственного личного взаимодействия между человеком и Божеством, вообще, и в сфере нравственно практической, в частности. Боги, по античным представлениям, правда, часто принимают деятельное участие в судьбе людей; но в подобного рода случаях они сами в своей деятельности, как мы видели, ограничены слепой силой рока, и их помощь, в действительности, стоит ниже даже той помощи, какой можно ожидать от обыкновенных людей.

Вместе с тем и преобладание созерцательно-эстетического элемента над нравственно-практическим в религиозном сознании античного человека также оказывается явлением неизбежным, как необходимый вывод из интеллектуалистических и натуралистически-пантеистических основных посылок античного религиозного мирозерцания, хотя и осложненного антропоморфизмом. Все эти черты религиозных представлений античного общества Сократ только сильнее оттенил, разрушив все позднейшие надстройки в религиозном мирозерцании античного человека и не дав взамен этого в области религии ничего *по существу нового*, т. к. основная и, по-видимому, наиболее оригинальная черта в религиозном учении Сократа, именно его учение о мировом разуме, в действительности, была известна античному миру, благодаря философам, еще раньше Сократа, а с тем натуралистическим оттенком, какой дан этому учению Сократом, это учение не было совершенно чуждо и популярному сознанию античного общества.

Подобно софистам, Сократ, т. о., работал над разрушением традиционных *форм* античного религиозного мирозерцания, оставляя нетронутым *основной тон и дух* этого последнего. Самому Сократу поэтому не удалось в данном случае подняться выше той почвы, на которой стояли и его сограждане.

Результатов от такой реформаторской деятельности Сократа в рассматриваемом нами отношении мы, следовательно, можем ожидать, по существу дела, не иных, как и от софистов. Что касается, затем, внутреннего отношения к рассматриваемой нами стороны учения Сократа к христианству, то в данном случае может быть речь о том, как мы должны смотреть на различие между *последовательным натуралистическим пантеизмом*, каким проникнуто миросозерцание Сократа, с одной стороны, и *спиритуалистическим теизмом* христианства, с другой, между преобладанием в миросозерцании Сократа *интеллектуалистических и эстетических* элементов и преобладанием *религиозно-практического* элемента в христианском миросозерцании.

На наш взгляд, противоположность между тем и другим миросозерцанием должна быть признана *принципиальной*, сводясь в своей психологической основе к противоположности двух основных морально-психологических типов – рассудочно-интеллектуального, с одной стороны (Сократ), и сердечно-волевого, с другой (тип истинного христианина), и торжество одного из них возможно не иначе, как путем ослабления значения и силы другого. При этом, учение и деятельность Сократа, как мы видели выше, направлялась не к тому, чтобы в религиозном сознании античного человека *ослабить* натуралистически-пантеистический и интеллектуалистически-эстетический элемент и усилить значение элементов супранатуралистически-теистического и жизненно-практического, а в направлении *совершенно обратном*.

В этом отношении, популярные античные религиозные представления, против которых Сократ боролся всю свою жизнь (хотя на словах он прямо этого и не высказывал), стояли ближе к христианству, чем религиозные воззрения самого Сократа. В деле *положительной* подготовки почвы для торжества среди античного мира христианства, Сократ в рассматриваемом нами отношении не шел, следовательно, навстречу христианству, а шел именно в противоположном направлении, т. к. старался *укрепить* ту почву, на какой выросло религиозное сознание и формы его проявления в античном мире, хотя, может быть,

делал это и не вполне сознательно, поскольку традиционные *формы* античного религиозного сознания он старался игнорировать. Усиливала ли, фактически эта деятельность Сократа положение античного язычества или же делала его падение тем более *верным и неизбежным*, чем более отжившими свой век оказывались, в действительности, те основы религиозного античного сознания, над укреплением и обновлением которых трудился Сократ, – об этом решительное заключение можно высказать только по обзору всего хода реформаторских попыток античных мыслителей. Но уже на основании обнаружившейся ко времени Сократа полной несостоятельности внешних традиционных *форм* античного религиозного сознания, – можно отчасти заключить, что и внутренние *основы* этого сознания уже отжили свой век, почему рассмотренная нами деятельность Сократа фактически способствовала не укреплению античного язычества, а его разложению, и *в этом смысле* Сократ, подобно софистам, *косвенным* путем подготавливал почву для торжества христианства над язычеством.

О мировом зле

Учение Сократа о *мировом зле* и способах борьбы с ним – второй, после учения о Боге, религиозно-метафизический вопрос, от такого или иного решения которого во многом зависит характер нравственных воззрений человека, – оказывается столько же противоположным христианскому учению об этом же предмете, как и учение Сократа о Боге, и весьма близко напоминающим собой учение софистов. О противоположности, в данном случае, между философией Сократа и христианским учением мы можем заключать уже на основании того принципиального различия в учении о Боге, какое замечается у Сократа, с одной стороны, и в христианстве, с другой. Обращая внимание на содержание учения Сократа о Боге, на натуралистически-пантеистический и эстетический характер этого учения, психологически вытекающий из его одностороннего интеллектуализма, мы имеем основание предполагать, что Сократ будет придерживаться, по вопросу о мировом зле, более или менее *оптимистического* воззрения, потому что, раз он убежден, что во всем мире действует творческая сила мирового разума – Божества, и весь космос есть не что иное, как проявление самого Божества, продукт Его внутреннего развития, а за своим Божеством, или мировым разумом Сократ признавал всевозможные совершенства, – то логическое течение мысли должно было привести Сократа к тому заключению, что *объективно-существующего зла в мире нет*. В частности, не может, с этой точки зрения, существовать в объективном смысле зла и в человеческой природе, поскольку человеческий разум, по учению Сократа, как мы видели, есть часть мирового разума, или Божества, а функциями теоретического разума по учению Сократа, как мы видели выше, исчерпывается почти все содержание душевной жизни человека⁷⁰. Следовательно, в мире нет места и для зла нравственного, в объективном смысле этого слова, в смысле нравственного извращения духовной природы человека, в частности, в смысле извращения свободной воли человека и

испорченности его сердца, т. е. в смысле греха. Крайний оптимизм Сократа, т. о., с логической и психологической необходимостью вытекает из его одностороннего интеллектуализма.

Найти фактические подтверждения к высказанному нами предположению относительно Сократовского оптимизма, по вопросу о мировом зле, нетрудно. Читая рассуждения Сократа о целесообразном устройстве всего космоса, нельзя не обратить внимания на то, что Сократ видит целесообразность во всем мире и во всех его частях, в самых ничтожных, по-видимому, предметах и явлениях физической природы, а в особенности, в природе человека, в устройстве его тела и свойствах его души – *ни единым словом не давая при этом заметить того, что в устройстве вселенной он хотя что-нибудь признает ненормальным и поврежденным*. Напротив, существование в человеческой душе неразумной части Сократ, по свидетельству Аристотеля, категорически отрицал.

Учение Сократа о том, что никто не бывает злым и порочным по доброй воле, что порочность человека вытекает не из его злой воли, а только из его невежества, из незнания человеком своих обязанностей и своей пользы, это учение, высказываемое им неоднократно по различным поводам с совершенной ясностью и решительностью, а также учение о том, что все люди в одинаковой степени предрасположены к добродетели⁷¹, – все это еще более подтверждает ту мысль, что Сократ *принципиально* не признавал факта существования объективного зла, в смысле нравственного извращения духовной природы человека, в смысле врожденной склонности человеческой воли ко злу. Если, таким образом, в мире нет места злу, понимаемому в смысле реально существующей порчи физической и духовной природы, то где же по Сократу заключается источник тех фактов и явлений из области внешней физической природы и области нравственно-практической деятельности человека, которые обычно признаются, как зло, и с которым, так или иначе, но следует считаться и бороться?

Весьма естественно, что если этого источника по Сократу, в *самой природе* вещей искать нельзя, то он может заключаться

только в характере отношений человека к объективной природе, в неумении человека пользоваться предметами и явлениями объективной природы. Зло, таким образом, оказывается, с точки зрения Сократа, как и с точки зрения софистов, явлением *относительным* и понятием чисто *субъективным*. Эту мысль Сократ, по свидетельству Ксенофонта, проводил весьма настойчиво и неоднократно, во-первых, когда он, напр., доказывал относительность таких понятий, как понятия добра и красоты, и понятий им противоположных – зла и безобразия, утверждая, что одна и та же вещь в одном отношении может быть хорошей, а в другом дурной, т. к. это зависит, яко бы, оттого, как и для чего мы будем пользоваться данным предметом, – так что, в общем, все предметы и явления природы *сами по себе* всегда бывают хороши, если мы ими будем пользоваться соответственно их назначению⁷².

Эту же мысль Сократ проводит и тогда, когда, во-вторых, с решительностью утверждает, что и счастье человека и его добродетель (что, как увидим ниже, по Сократу, одно и то же) всецело находятся в зависимости от степени *понимания и знакомства* человека с природой вещей, а не от *объективных* свойств самих предметов, почему Сократ добродетель и счастье человека полагает не в ином чем, как именно в знании. Очевидно, по Сократу, *объективного* зла, в смысле извращения самой природы (физической и духовной) вещей, быть не может, раз одного знакомства с известным предметом достаточно для того, чтобы этот предмет, *без изменения его внутренней природы*, но просто через одно правильное употребление его, принес человеку пользу и сделал его счастливым. А что Сократ, действительно, все счастье человека и все его добродетели полагал только в *знании* природы и свойств тех предметов и явлений, с которыми человеку приходится иметь дело, – это согласно подтверждается свидетельствами всех трех важнейших источников, на основании которых мы знакомимся с философией Сократа именно свидетельствами Ксенофонта, Платона и Аристотеля⁷³.

После всего сказанного нами относительно субъективного, с точки зрения Сократа, характера существующего в мире зла, – становится само собой очевидным и то, что Сократ не мог рекомендовать *иного средства для борьбы со злом*, как только приобретение познаний, так что все те места, из которых видно, что Сократ все добродетели и все счастье человека полагал в знании природы вещей и в умении ими пользоваться, в то же время говорят и о том, что именно *в знании* и заключается, по взгляду Сократа, единственное средство для борьбы со злом. Действительно, у Сократа не может быть и речи о необходимости какой-нибудь сверхъестественной помощи для борьбы со злом, раз он не признавал в объективном смысле извращения физической и духовной природы, вообще, и человеческой, в частности, и раз одного возрастания и усовершенствования познаний человека, по мнению Сократа, вполне достаточно для уничтожения всякого зла, которая вне нас самих, по Сократу, нет вовсе. Да и в нас самих зло, по Сократу, оказывается явлением *случайным*, а не коренящимся в свойствах нашей физической и духовной природы, в ее повреждении. Правильное образование и воспитание, – вот все, что, по Сократу необходимо для того, чтобы известный человек был вполне счастлив и добродетелен⁷⁴.

Нужно в данном случае принять во внимание и то обстоятельство, что и в деле приобретения своих познаний человек, с точки зрения Сократа, не нуждается в какой бы то ни было сверхъестественной помощи, но, как мы видели выше, может почерпать эти познания только из самого себя, так что, в строгом смысле этого слова, у Сократа не может быть речи даже о научении человека со стороны других людей. В деле борьбы со злом, понимаемом в самом широком смысле этого слова (в смысле зла физического и нравственного), человек, с точки зрения Сократа, т. о., может и должен с успехом достигать положительных результатов, будучи фактически предоставлен исключительно *своим естественным*, притом *индивидуальным* силам. Даже помощь со стороны других людей человеку, по учению Сократа, может быть в данном случае оказана только в смысле самого общего руководства, в деле почерпания им

познания из глубины собственного разума. Совершенный субъективизм и автономизм у Сократа, т. о., самым тесным образом связаны между собой и непосредственно вытекают из его интеллектуалистического и, следовательно, односторонне-оптимистического взгляда на состояние физической и духовной природы мира и человека.

Если мы обратим внимание на субъективную сторону натуралистически-пантеистического мирозерцания Сократа, на его учение о характере внутренних отношений человека к Божеству, основной чертой которых, по Сократу, является совершенное равнодушие к религии и метафизике, – то нам еще более станет ясным, почему Сократ пришел к такому *крайне-оптимистическому* взгляду, по вопросу о мировом зле и средствах борьбы с ним. В самом деле, раз человек, по учению Сократа, не может и не желает иметь личного общения с Божеством, следовательно, не может рассчитывать и на получение от него какой бы то ни было помощи в деле борьбы со злом; то он поэтому самому, в силу психологической необходимости, из естественного стремления жить и наслаждаться жизнью, будет стараться найти твердые основы для таковых своих стремлений и надежд *в этом мире эмпирической действительности*, – во внешней природе и в себе самом.

Но окружающий нас мир и наша собственная физическая и духовная природа могут служить таким основанием для наших надежд и стремлений к счастью только в том случае, если они нами мыслятся, как неповрежденные в своей основе, иначе для наших надежд и стремлений не оказалось бы никакой психической точки опоры. А то высокое представление о могуществе человеческого разума, какое, как мы видели, красной нитью проходит через всю *гносеологию* Сократа, тем более должно было приводить его к тем же выводам. В изложенном нами учении Сократа о зле мы, таким образом, видим дальнейшее развитие того интеллектуалистического и, следовательно, натуралистически-пантеистического характера его учения о природе всего сущего, какой мы отметили и в его учении о Боге. По сравнению с софистами, Сократ и в данном

случае, по существу, не сказал ничего нового; только у Сократа оптимистический взгляд на природу существующего в мире зла оказывается более последовательным и более обоснованным, вследствие более последовательно проведенной у Сократа общей его интеллектуалистической точки зрения: учение о зле у Сократа *логически и психологически вытекает из его учения о мировом всеустроющем абсолютно совершенном разуме*, тогда как материалистическая метафизика софистов, как мы видели выше, не могла, без логического самопротиворечия, служить достаточно твердой основой для оптимизма в вопросе о мировом зле.

Но если так, то в рассматриваемом нами отношении Сократовская философия, по сравнению с софистами, действительно, делает только дальнейший шаг по пути *принципиальной противоположности с христианским учением об этом же предмете*, поскольку христианское учение о зле не признает существующий эмпирический мир, равно как и самого человека бытием совершенным и неповрежденным, а напротив, вполне ясно и определенно признает факт объективного существования зла в мире и человеке, в смысле извращения самой природы физической и духовной, вообще, и извращения свободной *воли и сердца* человека (в смысле наследственного греха), в частности. Совершенное бытие христианское учение полагает не в мире, а *выше* мира – в Боге, и средств для борьбы со злом христианское учение ищет не только в свободной активности человеческой личности, но также в *сверхчувственном мире, в Боге и в искупительном деле Христа*, почему для победы над злом, по христианскому учению, недостаточно одного умножения и усовершенствования *познаний* человека, а требуется *коренное обновление всей его духовной природы, в особенности и прежде всего – очищение его сердца и исправление его злой воли*, за чем уже последует (после второго пришествия) и полное обновление природы физической.

Что же касается отношения рассматриваемой нами стороны в учении Сократа к античным традиционным взглядам, то в данном случае Сократ еще более остался верным сыном

античных традиций, чем в вопросе о природе Божества: взгляд на мир как на гармонический и совершенный, сам по себе, космос, составляет основное зерно популярного античного мирозерцания так же, как и учения Сократа, хотя и не проведен с такой последовательностью, как у этого последнего. Точно также и причину зла человеческой жизни античный человек, как об этом нам приходилось уже говорить и выше, полагал не столько в нравственном извращении свободной воли человека, т. е. в грехе, сколько в случайных ошибках человеческого разума, хотя некоторые *неясные представления* о грехе и даже грехе наследственном в народных античных воззрениях все-таки имеются, чего мы не видим в учении Сократа.

Поэтому и в деле борьбы со злом жизни человек, по античным воззрениям, фактически предоставляется самому себе, тем более, что от своих богов в данном случае, как мы видели выше, античный человек существенной помощи не ожидал, хотя и не отрицал ее совершенно, как это по существу, если не по букве, сделал Сократ. Таким образом, и в своем учении о зле и средствах борьбы с ним Сократ стоял на почве народных античных воззрений и если внес в свое учение, по сравнению с этими последними, некоторые поправки, то они, по существу дела, не были чем-то новым, а тем более противоречащим народным античным взглядам. Сократ только сообщил этим последним больше логической стройности и продуманности, а по отношению к христианскому учению в данном случае Сократ, сравнительно с народным античным мирозерцанием, сделал даже некоторый шаг *назад*: Сократ устранил из античных верований все то, что здесь не вполне мирилось с основным интеллектуалистическим и натуралистически-пантеистическим духом этих верований, что явилось результатом инстинктивных стремлений естественного человеческого духа к новым идеалам, более соответствующих запросам человеческой природы, – не только его ума, но также запросам сердца и воли и что, наконец, по этому самому несколько приближалось к учению христианства.

Удалось ли Сократу до конца удержаться за собой эту свою ультра-оптимистическую точку зрения в вопросе о зле и средствах борьбы с ним? *Принципиально* Сократ из всех античных философов является, может быть, наиболее последовательным оптимистом и почти нигде не дает нам права упрекнуть его в том, что от оптимизма он сознательно и открыто перешел к пессимизму. Однако односторонне-интеллектуалистический и натуралистический характер мирозерцания Сократа делал такой переход *психологически неизбежным*, если не для самого Сократа, то, по крайней мере, для его последователей, далее развивших основные положения его философии, поскольку односторонний интеллектуализм (точнее – рационализм) Сократа, при котором запросы человеческого сердца и воли, слишком уж отодвигаются на задний план, а в принципе и совершенно игнорируются, – этот односторонний интеллектуализм Сократа никак не мог представлять из себя благоприятной психологической почвы для развития в душе Сократа и его последователей живого, отзывчиво-активного отношения к миру и к людям и для всестороннего развития их душевных способностей, потребностей и запросов, без чего, в свою очередь, не мыслима светлая, жизнерадостная душевная настроенность и соответствующее отношение к миру и людям, и откуда в дальнейшем – неизбежен наклон в сторону пессимизма.

В философии Сократа для такого перехода от крайнего оптимизма к пессимизму имеются еще более веские психологические основания, чем даже у софистов: у Сократа, как мы видели, яснее и последовательнее, чем у софистов, оттеняется то положение, что наличный мировой порядок вещей есть, во-первых, абсолютно-совершенный, поскольку весь мир есть проявление абсолютно-совершенного разума, во-вторых, что этот наличный порядок вещей подчинен неизменным натуральным законам, а потому не может и не должен быть изменен к лучшему. Но ведь найти в наличной действительности несовершенства и недостатки вовсе не трудно, стоит лишь от книжной, абстрактной теории перейти в сферу конкретной, живой действительности, – и тогда окажется,

что трудно подыскать более благоприятной почвы для развития в душе человека пессимизма, чем признание абсолютно-совершенным того, что непосредственному сознанию и живому чувству человека таковым не представляется. Ведь, в этом случае приходится совершенно отказаться от надежды и от самой мысли о возможности изменения к лучшему наличного несовершенного порядка вещей. Сам Сократ *принципиально*, как мы сказали, не сделал открытого перехода от своего оптимизма к пессимизму, но наличность в его мирозерцании и во всей его психике *психологической основы и почвы* для такого перехода – очевидна, и это с значительной определенностью отразилось на других сторонах его мирозерцания и его внутренней настроенности, о которых у нас будет речь ниже, в особенности, на его взглядах на достоинство и ценность человеческой личности и ее роль в деле нравственной реформы человечества. Впрочем, в известном учении Сократа о невозможности для человека достигнуть идеала истинного знания, вследствие чего ему вечно приходится удовлетворяться одним лишь процессом искания истины, – в этом учении Сократа можно отчасти усматривать начало уже открытого перехода от оптимизма к пессимизму (в форме скептицизма).

О бессмертии человеческой души

В своем учении о бессмертии человеческой души, как и в учении о Боге и мировом зле, Сократ не только не сближается с христианством, а стоит к нему в отношении принципиального различия, в особенности по вопросу о значении этого учения для нравственно-практической деятельности человека.

Такое или иное решение вопроса о бессмертии души (признание личного бессмертия или отрицание его) обуславливается, главным образом, особенностями учения о Боге, – теистическим или пантеистическим характером этого учения. Теизм христианского учения о Боге необходимо требует признания *личного* бессмертия человеческой души; наоборот, Сократовский пантеизм, при котором человеческая душа является только частью мировой души, следовательно, только одним из моментов *внутренней жизни Божества*, не позволяет нам за душой человека признать значения *самостоятельного* бытия, в смысле самостоятельной субстанции. Человеческая душа, по учению Сократа, поэтому самому может быть названа личностью или субъектом лишь в смысле *эмпирическом*, равно как и все характерные свойства личности – самосознание, самоидентификация и т. п., по Сократу, не могут быть приписаны нашей душе в смысле метафизических свойств ее природы, но только в смысле *случайных определений нашего эмпирического «я»*. Само собой понятно, что такой чисто эмпирический взгляд Сократа на понятие человеческой личности, или субъекта, будучи последовательно проведен, должен необходимо приводить его к отрицанию личного бессмертия человеческой души и к учению о посмертном слиянии нашей души с мировой душой, или Божеством или же, по крайней мере, к индифферентному отношению его к этому вопросу, как не имеющему жизненно-практического значения для человека.

Такое именно *индифферентное* отношение к этому вопросу, действительно, и замечается у Сократа, доказательством чего, по нашему мнению, может служить, прежде всего, тот факт, что Ксенофонт в своих

«Воспоминаниях» об этой стороне философии Сократа *совершенно умалчивает*. Правда, сам Ксенофонт, равно как и другой ученик Сократа, Платон в своих сочинениях (Ксенофонт в своей «Киропедии») приводят доказательства бессмертия человеческой души, причем эти доказательства, в известной степени, почерпнуты ими у своего учителя Сократа, на что может указывать то сродство, какое замечается между некоторыми доказательствами бессмертия души у Платона и у Ксенофонта и какое указывает, по-видимому, на общий источник этих доказательств у обоих этих писателей. Этими источниками, естественнее всего, могло быть учение Сократа, их общего учителя. Но если те доказательства бессмертия души, какими пользовались Ксенофонт и Платон, и имели своим общим первоисточником учение Сократа, – все-таки факт умолчания со стороны Ксенофонта в его «Меморабилиях» о взглядах самого Сократа на данный предмет сохраняет всю свою знаменательность.

Этот факт, на наш взгляд, является веским доказательством как того, что вопросу о бессмертии человеческой души Сократ уделял внимания еще меньше, чем вопросу о бытии богов, так и того, что взгляды Сократа на бессмертие души были для своего времени и для собеседников Сократа вполне обычными и мало оригинальными. Иначе трудно объяснить то, почему такой горячий защитник Сократа против взводимых на него обвинений, каким был Ксенофонт, не приводит, в числе доказательств благочестия Сократа фактических данных, свидетельствующих об его убеждениях и вере в бессмертие человеческой души, каковая вера, хотя и в несовершенной форме, все-таки не была чужда народным античным религиозным воззрениям. Одно из двух: или вопроса о бессмертии человеческой души Сократ не касался вовсе, вследствие чего ни обвинять ни защищать его по данному вопросу не представлялось повода, или же, если этого вопроса Сократ и касался, то в таких общих, неопределенных и малозначащих выражениях, что ничего, по существу характерного для религиозно-философских убеждений Сократа, в этих его речах не было, так что опять-таки ни обвинять, ни

защищать Сократа, путем ссылки на это его учение, не представлялось достаточных мотивов. Поэтому-то мы и считаем себя вправе, на основании полного умолчания в «Воспоминаниях» Ксенофонта об учении Сократа относительно бессмертия души, в связи с общим равнодушием Сократа к религиозно-метафизическим вопросам, – утверждать, что Сократ не имел ни глубокой веры, ни философски обоснованного убеждения в личном бессмертии человеческой души.

По-видимому, с такими взглядами на отношение Сократа к вопросу о личном бессмертии человеческой души не согласно свидетельство Платона, который в своем «Федоне», а отчасти в «Республике», «Апологии» и в некоторых других диалогах влагает, в уста Сократа учение о бессмертии души. Относительно внутреннего смысла и значения этих свидетельств мы скажем ниже, когда будем рассматривать философские воззрения Платона. Тогда видно будет, что, если бы даже мы и приписали Сократу все те рассуждения о бессмертии души, какие Платон влагает в уста Сократа, – то и тогда мы не вправе утверждать, что Сократ признавал *личное* бессмертие. Теперь же мы отметим только тот факт, что *существенную* сторону тех рассуждений относительно бессмертия человеческой души, какие Платон излагает от лица Сократа, последнему приписать нельзя ни в каком случае, так как, по Платону, Сократ выводит свое учение о бессмертии из учения об идеях, как гипостазированных понятий, а приписать это последнее учение самому Сократу мы не имеем никаких оснований. Но если почти все доказательства и рассуждения Платона о бессмертии души, в своей *основе*, принадлежат самому Платону и только приписываются им Сократу, вероятно, из чувства уважения и признательности к своему учителю; если из приписываемых Сократу рассуждений Платона о бессмертии души мы должны исключить все то, что у него выводится из учения об идеях, – то оставшееся не только не будет служить доказательством веры Сократа в личное бессмертие души, но скорее, наоборот, при самом даже поверхностном взгляде на

дело окажется ясным, что Сократ такое учение склонен был отрицать.

Именно, тогда из «Федона» окажется возможным приписать Сократу только ту часть исследования Платона о бессмертии, где просто выражается естественность и необходимость для всякого истинного философа желать себе смерти, потому что его земная жизнь полна всевозможных бедствий, а жизнь посмертная будет несравненно лучше⁷⁵. Но в чем именно будет состоять загробная жизнь, Сократ в отмеченных нами местах «Федона» не указывает более или менее определенно и решительно. Он ограничивается только тем, что высказывает *предположение и надежду*⁷⁶ на то, что после смерти человеческая душа в будущей жизни встретится с подобными себе людьми, и *уверенность* в том, что она несомненно встретится с блаженными богами и будет жить в общении с ними. Но так как *личного* Бога Сократ не признавал, то последнего рода уверенность скорее говорит *против* личного бессмертия человеческой души, чем за это бессмертие, поскольку общение с безличным Божеством, как основой всего сущего, предполагает собой и со стороны человеческой души потерю характера *личного* существования, потому что жить в общении с Божеством – значить сделаться причастным Ему, причастным Его жизни, т. е. уподобиться ему.

Что же касается общения души в загробной жизни с подобными ей существами; то это обстоятельство могло бы служить доказательством *личного* бессмертия души только в том случае, если бы у Сократа являлось несомненным, что эти-то *другие* человеческие души, с которыми наша душа после смерти может вступить в общение, сами суть *личные* существа. Но ведь это именно у Сократа и не ясно и требует доказательства: выводить личное бессмертие человеческой души из того, что она после смерти может встретиться с подобными себе душами, т. о., ни в каком случае нельзя: в этом случае получился бы логический круг. Во-вторых, если даже предположить, что в данном случае Сократ имеет ввиду продолжение за гробом *личного* бытия человеческой души, то *гипотетический* характер Сократовского рассуждения об этом

предмете совершенно ослабляет жизненно-практическое значение его учения о бессмертии, низводя это учение на степень *вероятной* только истины, но не истины несомненной. Некоторые подробности в изображении загробной жизни Сократом, по свидетельству Платона, заимствовались из мифических сказаний, и сам Сократ не придает им веры, а только говорит, что *нечто подобное*, по его мнению, должно быть. Если человек с *философски-критическим* образом мыслей решается восполнять свое учение об известном предмете мифическими сказаниями, которым он не верит сам; то очевидно, что и всему этому вопросу он не придавал важного значения, в смысле вопроса, имеющего научную ценность, такое или иное решение которого должно иметь важное научное и жизненно-практическое значение.

Во всяком случае несомненно то, что *глубокого убеждения* в личном бессмертии у Сократа, как об этом можно заключить на основании отмеченного нами места из «Федона», не было, тем более, что главной целью в рассматриваемом нами месте «Федона» Сократ ставит не доказательство бессмертия души, как того именно положительного блага, к которому мы все должны стремиться, а имеет ввиду доказать неосновательность и суетность нашей *привязанности к земной жизни*, – на том основании, что *эта жизнь* полна всяких невзгод. По Сократу, в данном случае важно не то, какова будет наша жизнь *после смерти*, а то, что со смертью мы *избавимся от невзгод земной жизни*, так что смерть *поэтому*, главным образом, и желательна. Иначе для нас было бы непонятным то, каким это образом Сократ считает смерть за высочайшее благо, не зная в то же время ничего определенного о внутреннем *содержании* загробной жизни. Очевидно, не загробная жизнь, *как таковая*, интересует Сократа, а именно возможность, благодаря смерти, покончить с *земным* существованием. А если так, то рассматриваемое место «Федона» о личном бессмертии человеческой души, собственно говоря, ничего и не говорить.

Столь же предположительно Сократ об этом предмете рассуждает в Платоновской «Апологии» (если излагаемое здесь Платоном от лица Сократа учение мы припишем именно

Сократу), где он проводит ту мысль, что он нисколько не боится ожидающей его смерти, к которой думают его присудить судьи, потому что, *если* после телесной смерти душа его будет жить, то Сократ убежден, что она будет блаженствовать, т. к. доброго человека там зло ожидать не может, а если после смерти человека его душа теряет свое самосознание, то и в этом случае смерть, как чистое небытие, не есть зло, а есть просто избавление от земных зол и в этом смысле есть даже благо⁷⁷. Ясно, что и в упомянутом нами месте из «Апологии» чего-нибудь определенного относительно бессмертия человеческой души Сократ не говорил и считает даже *излишним* заниматься этим вопросом, так как и здесь, по Сократу, интересно вовсе не то, что случится с человеком *после его смерти*, а то, что со смертью для нас прекращаются страдания *земной* жизни. Такое безразличное отношение Сократа к вопросу о загробной жизни человека, как оно представлено нам Платоном, делает для нас совершенно понятной причину, по которой Ксенофонт совершенно умалчивает об учении Сократа относительно бессмертия души: Сократ этим вопросом интересовался мало, – по крайней мере, не занимался его *научно-философским* решением, что, как мы уже сказали выше, для Сократа, с его научно-критическим умом, равносильно совершенному отсутствию у него *глубокого убеждения* о личном бессмертии человеческой души.

Если же Сократ иногда и касался случайно и мимоходом этого вопроса, то или в самых общих и недостаточно определенных выражениях или лее ограничивался, по данному вопросу, ссылками на популярные античные верования, причем, как человек философского и критического склада ума, Сократ в таких случаях считал уместным – может быть, в целях ограждения своего личного достоинства, как мыслящего и образованного человека, – делать замечание в том смысле, что этим народным верованиям об участии души после смерти сам он (Сократ) безусловной веры не придает.

Что же касается тех доказательств бессмертия души, какие приводит Ксенофонт в своей «Киропедии», то в подтверждение

вероятного, с точки зрения Ксенофонта, бессмертия души он (от лица умирающего Кира) указывает:

- 1) на невидимость души в этой земной ее жизни,
- 2) на страх, какой испытывает душа, впадая в какое-нибудь преступление,
- 3) на факт оказания почестей умершим,
- 4) на значение души, как оживотворяющей тело силы,
- 5) на то, что разум, по освобождении от тела, оказывается более свободным в своей деятельности,
- 6) на то, что самый момент освобождения души от тела в момент смерти – невидим,
- 7) наконец, на сходство акта смерти со сном⁷⁸.

Но ни одно из этих доказательств не только не указывает определенно на характер загробного существования души, на то, в чем именно будет состоять блаженство или мучение человеческих душ, но не указывает даже и на то, что самое бессмертие здесь мыслится в смысле именно *личного* бессмертия, – тем более, что и у Ксенофонта идет речь о бессмертии, лишь как о *вероятном*, а не как о чем-то безусловно истинном. Все эти доказательства отличаются таким общим и неопределенным характером, что могут служить только новым подтверждением той, высказанной нами выше мысли, что Ксенофонт в данном случае пользовался самыми общими и высказанными вскользь взглядами своего учителя Сократа, не сумев из этих *общих и случайных* его замечаний развить цельную научную теорию, как это сделал Платон.

Если, таким образом, у Сократа нет ясного и определенного убеждения в личном бессмертии человеческой души и, кроме того, совершенно нет и помину о воскресении из мертвых в прежнем теле, – то, очевидно, не может быть и речи о сходстве в данном пункте между философскими воззрениями Сократа и христианским учением об этом же предмете, где учение о личном бессмертии человеческой души и учение о воскресении из мертвых имеет значение несомненного догмата, с которым самым тесным образом связывается и христианское учение о нравственности. Сократ, стоя и в данном случае на строго натуралистической точке зрения, представляет из себя

известную разновидность *рассудочно-интеллектуального* морально-психологического типа, который в своем теоретическом разуме не находит достаточных импульсов к вере в личное бессмертие. Что же касается внутреннего отношения рассматриваемого нами пункта учения Сократа к народным античным верованиям, то индифферентное отношение Сократа к вопросу об участии человеческой души за гробом вполне аналогично с таким же отношением к этому вопросу и античного народного сознания, которое, как нам об этом приходилось говорить выше, почти весь интерес человеческого существования сосредоточивало на этой *земной* жизни, а на загробную жизнь смотрело только, как на тень земной жизни и относилось к ней соответствующим, безразличным образом.

Взгляд Сократа на значение и ценность человеческой личности, вытекающий из особенностей его метафизики

Изложенные выше характерные черты в учении Сократа о Боге, мировом зле и бессмертии человеческой души проливают совершенно иной свет на действительное значение и роль индивидуальной человеческой личности, но сравнению с тем, что, по-видимому, вытекало из исходного пункта философии Сократа. Самый строгий и последовательный *автономизм*, какой логически вытекает из односторонне-интеллектуалистической *гносеологии* Сократа, и до какого не удалось подняться даже софистам, – в действительности, не находит для себя твердой реальной психологической почвы в его религиозно-метафизических воззрениях. Но если столь исключительное, по своей важности и ценности, значение индивидуальной человеческой личности, какое Сократом провозглашалось в его *гносеологии*, в корне развенчивается в его *метафизике*, то вместе с тем и вся реформаторская деятельность Сократа, опиравшаяся исключительно на силу и мощь именно *индивидуальной* личности человека, на ее совершенную независимость от установившихся традиций, – эта реформаторская деятельность также теряет под собой твердую реальную почву.

Сократу, подобно софистам, в данном случае также не удалось преодолеть то внутреннее самопротиворечие, какое необходимо вытекает из стремления бороться против традиционных *форм* античной жизни, опираясь при этом на исконные *основы* этой же жизни и оставаясь верным самому духу античной культуры. В самом деле, каким образом, без внутреннего самопротиворечия, Сократ мог говорить о совершенной автономности индивидуальной человеческой личности в жизненно-практической сфере, если, по учению того же Сократа, человеческий разум, к функциям которого у него в принципе сводится все содержание душевной жизни человека, оказывается только *временным моментом* в жизни *безличного*

мирового разума? Где гарантия устойчивости Сократовского понятия человеческой *индивидуальной личности*, если ее *первооснове*, мировому разуму, предикаты *личного бытия*, по учению Сократа, в строгом смысле этого слова, чужды? Ведь, полагая основу индивидуальной человеческой личности в *безличном* мировом разуме, подчиненном необходимым натуральным законам, Сократ, по вопросу об устойчивости и определенности понятия личности человека, недалеко уходит от софистов, видевших эту основу в материальном мировом движении: момент *необходимых натуральных* законов неизбежно мыслится в Понятии первоосновы всего существующего как у софистов, так и у Сократа. У этого последнего, как и у софистов, понятию индивидуальной человеческой личности недостает, т. о., одного из ее наиболее существенных свойств – *свободной активности*, а недостает потому, что почти все содержание внутренней жизни человека Сократ, как мы видели, стремится свести к функциям *теоретического разума*, игнорируя запросы человеческого *сердца и воли*, т. е. игнорируя запросы разума *практического*.

Действительно, у Сократа, как и у софистов, *индивидуум*, *хотя и является мерой всех вещей* (причем, у Сократа – в более точном смысле этого слова, в смысле установки общеобязательной для всех людей меры), – но именно мерой *пассивной*, только открывающей, *познающей* известные готовые нормы знания и бытия, но, по существу дела, не могущей *от себя давать* этих норм ни для себя, ни для других: вопрос о том, что *должно быть*, для Сократа так же не мыслим, как и для софистов, т. к. в обоих случаях сфера деятельности индивидуума ограничивается рамками *натуральной возможности*, которых индивидуум, всецело подчиненный физическим законам природы, перешагнуть не может, а может только *познавать* их и *приспосабливаться* к ним. У Сократа, подобно софистам, в понятии индивидуальной человеческой личности и ее деятельности нет момента *свободной воли*, поскольку душевная жизнь человека у него исчерпывается познавательными функциями разума, подчиненного необходимым логическим законам, окрашиваясь поэтому в тон

самого последовательного *интеллектуализма* и *детерминизма*, вплоть до утверждения, что добровольно никто не бывает злым, а только по незнанию, так что действия человека *непосредственно* следуют за познавательными функциями его теоретического разума и даже *непосредственно* вытекают из них, не встречая для себя никаких препятствий в актах человеческой воли и чувства⁷⁹.

Самый последовательный *монистический логи́зм* и *детерминизм* в области *психологии* является у Сократа внутренне неразрывно связанным с натуралистическим пантеизмом его *метафизических* воззрений: убеждение в строгой натуральной закономерности явлений объективной природы – в субъективном сознании Сократа отражается в форме признания такой же строгой подчиненности всей нашей душевной жизни известным необходимым законам, а такими законами в этой области и являются, прежде всего, *необходимые логические законы разума*, и наоборот, характер безусловной необходимости логических законов Сократ, как мы видели, переносит и на весь мир, познавая его, как продукт неизменных натуральных законов. В обоих случаях для *свободной* активности человека, с точки зрения Сократа, не остается вовсе места. А если мы примем во внимание то обстоятельство, что по взгляду Сократа объективный мировой порядок вещей, являясь выражением абсолютно совершенного Божественного разума, и сам, по своей объективной природе, чужд каких бы то ни было недостатков, – то свободная активность воли индивидуальной человеческой личности, с точки зрения Сократа, окажется не только невозможной, но и *совершенно излишней*: индивидууму, с этой точки зрения, действительно, ничего другого не остается, как только *познавать* данный, яко бы абсолютно совершенный порядок вещей и приспособляться к нему в своем субъективном сознании, не думая об его изменении в каком бы то ни было отношении.

Сведя в принципе все содержание душевной жизни человека к *познавательным* функциям человеческого разума и ослабив этим путем до самой крайней степени значение

свободной активности человеческой личности, вплоть до устранения из ее понятия самого момента воли и чувства, как душевных явлений, качественно отличных от познавательных актов нашего теоретического разума, и до исключительного подчинения всей нашей душевной жизни необходимым законам логики (монистический логизм и детерминизм), – Сократ этим самым по необходимости ненамеренно умаляет значение и роль индивидуальной человеческой личности даже в той именно области, которая для Сократа является исключительно ценной – в области познания, лишая и познавательную деятельность человека характера творческой продуктивности. Припомним в данном случае отмеченный нами выше чисто аналитический характер суждений, какой у Сократа вытекает из выставленного им гносеологического принципа – монистического логизма, при котором познавательная деятельность человеческого разума ограничивается одним лишь формально-логическим упорядочиванием готового гносеологического материала, почерпаемого субъектом из самого себя, в его наличном, данном состоянии. Ведь, с точки зрения Сократа, сводящего все содержание душевной жизни к познавательным функциям, развитие понятий, со стороны их материи или содержания, идет вместе с логической обработкой их формальной стороны.

Вопрос о развитии познавательной деятельности человека со стороны приращения самого содержания данных понятий, Сократом, т. о., совершенно игнорируется, а потому от такой познавательной деятельности, заключенной в пустые рамки логического формализма, при чисто случайном, значении их содержания, нельзя ожидать творческой продуктивности. С этой стороны, познавательная деятельность человека, по учению Сократа, носит такой же натуралистический характер произвольности и подчинения необходимым стоящим выше свободной воли человека законам, каким у Сократа отличается не только вся душевная жизнь человека, но и весь мировой порядок вещей. Фактически, при такой постановке вопроса о характере наших познаний, индивидуальная человеческая личность оставляется в рабской, стихийной зависимости от

всей совокупности ее случайного душевного содержания, какое явилось продуктом окружающей эту личность среды, ее воспитания и всей прошлой истории культурного развития того общества, к которому она принадлежит.

Роль такой индивидуальной человеческой личности, в деле реформирования существующего порядка общественной жизни и традиционных взглядов, оказывается довольно бледной и никак не творчески-продуктивной, раз индивидуум в данном случае даже не ставит своей задачей подвергнуть критике данность самого содержания своих понятий, в действительности являющегося продуктом окружающей его среды и ее традиций, а ограничивается только логическим упорядочиванием уже данного познавательного материала. С отмеченной нами точки зрения, мы не вправе ожидать от Сократа радикальных реформ в сфере традиционных античных воззрений и форм жизни, хотя бы в исходном пункте своей деятельности Сократ и задавался самыми радикальными планами: для осуществления этих радикальных реформаторских планов у Сократа не доставало твердой реальной психологической почвы, не только религиозно-метафизической, но даже гносеологической, хотя последнее заключение на первый взгляд должно представляться особенно неожиданными.

Обратим внимание еще на одну сторону вопроса о роли и значении индивидуальной человеческой личности, с точки зрения Сократовской гносеологии. В противоположность субъективизму и релятивизму гносеологии софистов, низводивших познающего субъекта на степень случайного, не выходящего из рамок своей субъективности эмпирического момента в общем ходе мирового натурального процесса, – Сократ в этом отношении, по-видимому, значительно возвышает значение и роль человеческой личности, т. к. у Сократа субъект, как мы видели, познает объективные и необходимые (а не случайные) нормы бытия и жизни, восходя, в конце концов, к познанию абсолютного мирового порядка вещей и собственного блага, как конечной цели стремлений человека⁸⁰. благодаря такому абсолютному критерию, человек получает

возможность уяснить себе действительное объективное значение и ценность каждой вещи в мире, а также и свое собственное положение в космосе. С точки зрения этого абсолютного критерия, все наши познания, по-видимому, уже перестают носить характер индивидуалистического субъективизма и относительности, т. к., по Сократу, все вещи мыслятся как бы существующими в Боге. Вместе с тем и индивидуальная человеческая личность в рассматриваемом нами отношении, по-видимому, получает устойчивую реальную почву для того, чтобы ориентироваться в объективном мировом ходе вещей.

При ближайшем ознакомлении с основами Сократовской гносеологии, дело однако представляется в значительно ином свете. Абсолютный критерий познания, т. е. то высочайшее и самое общее из понятий именно понятие *блага*, с точки зрения которого для нас стали бы ясными и значение и роль низших понятий и даже каждой индивидуальной вещи, – этот абсолютный познавательный критерий Сократом мыслится ведь не как нечто такое, чем субъект уже *обладает*, приступая к уяснению положения и значения той или иной вещи в общей системе космоса. Напротив, этот абсолютный принцип знания Сократом мыслится, как нечто *искомое* человеком, как *венец* его познавательной деятельности, но не как исходный ее пункт и основа. Абсолютное благо субъекта, с точки зрения Сократа, не есть нечто существующее *вне* самого субъекта и являющееся для него наперед данной *объективной* нормой и *критерием* его познавательной деятельности: *благо субъекта, с точки зрения Сократа, заключается в самом обладании благом, точнее в акте его познания*, – поскольку понятие блага, как и всякое другое понятие, у Сократа имеет значение не объективной идеи (как позже у Платона), а только субъективной, в *сознании* человека данной нормы окружающих его вещей и явлений, хотя эта норма, как и всякое другое понятие, по Сократу, имеет общеобязательное значение. Сократ, т. о., хотя и освободился в области гносеологии от индивидуалистического субъективизма софистов, но не пошел далее признания общеобязательного значения за *субъективными* же понятиями индивидуума.

Объективный абсолютно совершенный порядок космоса, или мировой Божественный разум становится для субъекта, с точки зрения Сократа, абсолютным благом и критерием всех его познаний, а, следовательно, и действий *не прежде, как если субъект самостоятельно достигнет обладания этим благом через свое познание*. Выводы, какие отсюда следуют по вопросу о ценности и значении индивидуальной человеческой личности в гносеологической сфере (основной для Сократа), – понятны сами собой: все знания индивидуума и его представления о сравнительной ценности вещей могут освободиться от характера *мнимого* знания только тогда, когда индивидууму удастся посмотреть на вещи с точки зрения абсолютного критерия всякого знания, т. е. обладание *истинным* знанием для человека возможно не прежде, как по достижении обладания знанием *абсолютным*. До этого же момента человек может обладать только знанием *случайным и несовершенным*, не в форме понятий, а в форме мнений и представлений, т. е., с точки зрения Сократа на природу всякого знания, до этого момента человек *вовсе* не обладает знанием. В частности, до этого момента все наши знания оказываются, вместе с тем, и *относительными*, т. е. кажущееся истинным и хорошим одному может быть неистинным и дурным для другого и даже для того же лица, но в ином каком-нибудь отношении.

Но *абсолютное* знание для человека – недостижимо; следовательно, для него, с точки зрения Сократа, вообще, никогда недостижимо обладание никаким знанием, в строгом смысле этого слова, и ему приходится довольствоваться сознанием того, что в процессе образования понятий он лишь вечно *стремится* к истинному знанию, без надежды достичь его⁸¹. Отсюда нам представляется более вероятным мнение тех ученых исследователей философии Сократа, которые в его выражении: – «я знаю только то, что я ничего не знаю» – видит не только исходный пункт диалектических исследований Сократа, но и выражение его мнения о *конечных результатах* своих исследований. Понятен отсюда и упрек Сократу со стороны некоторых его слушателей в том, что Сократ только побуждал своих последователей стремиться к добродетели

(знанию), а самой добродетели не внушал им: эти слушатели Сократа, по-видимому, в данном случае повторяли собственные слова самого Сократа, с точки зрения которого, нельзя говорить об обладании каким бы то ни было знанием (добродетелью), прежде чем человек не достигнет знания *абсолютного*.

Но если так, то индивидуальная человеческая личность, с точки зрения основных принципов Сократовской гносеологии, обречена на *постоянное и неизбежное* пребывание в рамках знания *относительного*, т. е. оказывается вынужденной быть совершенно *вне* сферы действительного знания и может только стремиться к нему. А между тем, *только опираясь на истинное знание*, индивидуальная человеческая личность, по учению Сократа, и может в сфере жизненно-практической действовать сознательно и планомерно, а также быть автономной в отношении к установившимся традициям. Следовательно, фактически та исключительная, по своей важности, роль индивидуальной человеческой личности в деле реформирования традиционных античных взглядов и форм жизни, какая указывается Сократом в исходном пункте его философии, в конце концов, сводится к *бесконечному исканию той почвы* (истинного знания), опираясь на которую можно было бы *начать* самую реформу. Подвергнув сомнению все традиционные взгляды, верования и формы жизни античного общества и выразив уверенность в том, что индивидуум сам в себе, в своем теоретическом разуме сможет найти основы для создания нового мирозерцания и нового порядка жизни, – Сократ однако не мог для этой своей уверенности в могуществе человеческого разума найти достаточно твердой реальной почвы: если не по замыслу, то по крайней мере, фактически гносеология Сократа не вышла в данном случае из границ того же *релятивизма и субъективизма*, а, следовательно, и *индивидуализма*, которыми характеризуется и гносеология софистов.

Причина этому – общая: и у Сократа, вследствие его одностороннего интеллектуализма и вытекающего отсюда субъективизма, как и у софистов, индивидуальная человеческая личность именно как личность, не имеет для себя реальной

метафизической и психологической опоры в общемировом *объективном* порядке вещей. В общем объективном миропорядке индивидуальная человеческая личность у Сократа, как у софистов, является простым *преходящим моментом* необходимого натурального хода вещей, не заключающая в себе необходимых элементов самостоятельности и свободной активности и не находя их *вне себя*, в качестве своей опоры (безличный разум такой опорой для личности служить не может). Естественно, что эта сторона натуралистически-пантеистического мирозерцания Сократа в области его гносеологии отразилась в отсутствии надежды достигнуть безотносительного и объективного критерия в деле познания вещей: имея в общем строе мироздания значение и ценность не сама по себе, а лишь как простой момент в развитии жизни безличного разума, – индивидуальная человеческая личность, с точки зрения Сократа, и в области *познания* не может рассчитывать на что-либо, стоящее выше тех же границ относительности. А поскольку гносеология у Сократа является фундаментом для его этики и политики, постольку индивидуальной человеческой личности, с точки зрения Сократа, и в области нравственно-политической не приходится претендовать на творчески активную роль, т. к. для этого ей недостает устойчивой психологической почвы.

По вопросу о внутреннем отношении учения Сократа, по рассматриваемому нами вопросу, к популярным античным взглядам, с одной стороны, и к христианским идеалам, с другой, – нам, в данном случае, не придется сказать ничего нового, по сравнению с тем, что нами сказано было при изложении соответствующего пункта учения софистов: *конечные результаты*, к каким пришел в данном случае Сократ, по существу дела, были *те же*, к каким пришли и софисты, поскольку психологическая и метафизическая *почва* на которую опирался Сократ была, в существе дела, *та же*, что и у софистов (интеллектуализм и натурализм). Разница в рассматриваемом нами отношении между Сократом и софистами заключается лишь *в степени и способах обоснования* значения и роли индивидуальной человеческой

личности в различных областях жизни, какие применялись софистами и Сократом. Вернее сказать, у софистов в данном случае об *основаниях*, собственно, и речи не было; Сократ же, обладавший более глубоким философски-критическим умом, в этом направлении сделал весьма серьезные, но в своих конечных результатах, на наш взгляд, неудачные попытки. Естественно поэтому, что и философско-реформаторская деятельность Сократа, в рассматриваемом нами отношении, отличалась от деятельности софистов лишь большей степенью сознательности и планомерности и, будучи в некоторых случаях, по сравнению с софистами, не столь резкой по форме (особенно в вопросе об отношении индивидуума к традициям), – была за то более продуманной, убежденной и интенсивной, хотя самых *основ* античного мирозерцания и не касалась, как и деятельность софистов.

Этические воззрения Сократа в тесном смысле этого слова, с их формальной стороны

Самопротиворечие, в какое впадает Сократ по вопросу означении и ценности индивидуальной человеческой личности, этого центрального пункта всей моральной философии Сократа, как и всякого вообще учения о нравственности, – не может не отражаться соответствующим образом на характере этических воззрений Сократа в тесном смысле этого слова, с формальной и материальной их сторон.

Что касается первой из этих сторон, то указанное самопротиворечие в учении Сократа о значении и ценности человеческой личности находит свое общее выражение в самопротиворечии между *исходным пунктом* взглядов Сократа, которые в рассматриваемом нами отношении характеризуются самым строгим и последовательным *оптимизмом*, глубокой, по-видимому, уверенностью в возможности достижения тех нравственных идеалов, какие Сократ ставит человеку, и вытекающей, по-видимому, отсюда *жизненной энергией воли*, а также *силой и свежестью чувств*, – и *пессимизмом* и разочарованием *конечных выводов*, к каким приходит Сократ в своей философско-реформаторской деятельности, и вытекающей отсюда *надломленностью энергии воли и апатией в области чувств*. На оптимизме общего направления и духа Сократовской философии нам долго останавливаться не приходится. Почти все ученые исследователи философии Сократа отмечают тот факт, что в его лице оптимистическое мирозерцание достигло той крайней точки, до какой оно не поднималось за весь период античной философии. Мы ограничимся в данном случае ссылкой на изложенное нами выше учение Сократа об абсолютно совершенном и целесообразно устроенном космосе, как проявлении абсолютно совершенного Божественного разума, откуда само собой вытекает отрицание Сократом объективного существования зла как в целом космосе, так, в частности, и в природе человека (отрицание неразумной части в душе человека), – причем во

всех этих случаях Сократ, как мы видели и выше, сознательно не допускает никаких компромиссов и отступлений от самого последовательного развития этих основных оптимистических принципов своего мирозерцания.

Припомним также известное изречение Сократа: “*γνώθι σεαυτόν*”, как краткое резюме изложенных нами выше его взглядов на автономность, самодовлеимость и неограниченную мощь индивидуального человеческого разума, а, следовательно, по-видимому, и всей индивидуальной человеческой личности в деле осуществления человеком своих жизненных задач, здесь же на земле и без всякой посторонней, а тем более сверхъестественной помощи, – и нам станут совершенно понятными те основания, в силу которых Сократа считают не только родоначальником оптимистического мирозерцания, но и философом, наиболее последовательным и строгим в развитии принципов этого мирозерцания. В данном случае, Сократ стал на ту же точку зрения безоблачного оптимизма, что и софисты, с тем однако различием, что софисты в своем оптимизме были догматичны, тогда как Сократ, обладая не только глубоким философски-критическим, но и философски систематическим складом ума, пытался также обосновать свою оптимистическую точку зрения.

Менее очевидными и потому более спорными в учении Сократа являются черты противоположного характера. На них-то мы и обратим в данном случае главное внимание. Заметим, прежде всего, что от Сократа, сознательно ставившего своей целью обосновать *оптимистическую* точку зрения как вообще на мир, так и на ту роль, какая, в частности, принадлежит индивидуальной человеческой личности, – мы не вправе ожидать пессимистических суждений на этот счет, вполне определенно сформулированных и раскрытых до своих конечных выводов. В истории реформаторских попыток античных мыслителей, направленных к всестороннему обновлению здания античной культуры, Сократу принадлежит роль того кульминационного пункта, до какого эта реформаторская работа поднялась, если не в своей организованности и систематичности, то, по крайней мере, в своей энергии и

напряженности, а также в надежде на возможность довести до успешного конца начатое в известном направлении дело. Поэтому было бы неестественным ожидать от Сократа вполне сознательного разочарования в возможности достижения им своих идеалов и определенно выраженного ослабления волевой энергии. Не должно забывать и того, что интеллектуалистическая тенденция Сократа, вообще представляющая из себя ту благоприятную почву, на которой именно и развивается пессимизм в миросозерцании и настроении человека, – эта интеллектуалистическая тенденция в философии Сократа, как мы видели выше, еще не получила своего полного, законченного развития.

Вопрос, следовательно, можно ставить только таким образом: нет ли в общей оптимистической точке зрения Сократа на мир и человека элементов внутреннего *самопротиворечия*? Имеет ли безоблачный оптимизм и душевная энергия Сократа под собой достаточно твердую гносеологическую, метафизическую и психологическую почву, и не дано ли в общем миросозерцании его исходного пункта, серьезных посылок для развития из них *конечных заключений пессимистического характера*, ведущих к упадку жизненной энергии в области воли и чувств? Этих конечных заключений сам Сократ мог не делать, мог даже вполне ясно их и не предвидеть; но значение такого рода посылок в миросозерцании Сократа, если бы они в нем действительно оказались, от этого несколько не уменьшается, если мы будем рассматривать философию Сократа не саму по себе, а с точки зрения ее значения для *дальнейшего* хода и направления того реформаторского движения, одним из наиболее крупных выразителей которого был Сократ, – в особенности, если мы примем во внимание ту исключительную по своей важности роль, какая принадлежит Сократу в последующей истории развития античной философской мысли, которое, в общем, сводилось только к дальнейшей, более детальной разработке и раскрытию отдельных моментов, данных в философии Сократа. С этой точки зрения, самопротиворечия в миросозерцании Сократа, вообще, и наличность в нем, несмотря на общий

оптимистический его тон, *зачаточных психологических элементов пессимизма и упадка душевной энергии* приобретают особенную важность и значение.

При анализе взглядов Сократа на значение и роль индивидуальной человеческой личности, нам приходилось отмечать то самопротиворечие, какое в этом отношении является столь же характерным, как и психологически неизбежным для Сократа. Мы видели также, что значение и роль индивидуальной человеческой личности, возведенной Сократом на небывалую высоту в исходном пункте его философии, оказывается не имеющей под собой достаточно устойчивой реальной почвы в его гносеологических, метафизических и психологических воззрениях, в своей основе, точнее, в своей тенденции проникнутых духом одностороннего *интеллектуализма*, при котором невозможно живое, свободно-активное отношение человека к окружающему его миру и людям.

Но мы также знаем и то, что на значение и мощь индивидуальной человеческой личности Сократ возлагает всю свою надежду в деле всестороннего обновления античных взглядов и форм жизни. И, при столь исключительных надеждах Сократа, возлагаемых им на индивидуальную человеческую личность, оказывается, что, с точки зрения того же Сократа, *при дальнейшем последовательном ее развитии*, – в общем ходе мировой жизни и человеческой, в частности, этой личности, в сущности, может принадлежать только роль *пассивно-созерцательная*, т. к. никакого *активного* влияния на объективный ход вещей она, по существу, оказать *не может*, да при отрицании Сократом существования в мире и человеке объективного зла, это оказывается и излишним. Отмеченная нами выше беспочвенность – с точки зрения самого же Сократа – стремлений индивидуальной человеческой личности в *познавательной* сфере, в данном случае, является особенно знаменательной, т. к. на силе и значении человеческого *разума* Сократ основывает весь прогресс человечества и отдельных индивидуумов.

Но если так, то, следовательно, та мужественная энергия и жизнерадостность, какие являются столь характерными для *исходного* пункта общего мирозерцания Сократа, в действительности, оказываются, с его же собственной точки зрения, *не имеющими под собой устойчивой психологической почвы* и, при дальнейшем развитии принципов Сократовской философии, если не у него самого, то у его последователей и продолжателей должны постепенно ослабевать и перейти, в конце концов, в свою противоположность – в надломленность волевой энергии и в апатию. В сущности, и об оптимизме исходной точки мирозерцания Сократа мы вправе говорить лишь в неточном смысле этого слова. Это – оптимизм его холодного *теоретического ума*, но никак не оптимизм того душевного настроения, которое охватывает всю *душу* человека, в особенности его *сердце и волю*. Светлые оптимистические выводы теоретического разума человека, с односторонне рационалистической точки зрения Сократа, суть, прежде всего и главным образом, *логические понятия его разума*, но не живые движения его *сердца и воли*, не жизнерадостного *чувства и стремления*.

Оптимизм Сократа, т. о., никак не может служить доказательством наличности общего подъема его душевной энергии, повышенного темпа его внутренней жизни. Не удивительно поэтому, что и самому Сократу, правда, случайно и ненамеренно, но иногда по необходимости все-таки приходится делать некоторые оговорки и ограничения, при раскрытии своей общей оптимистической точки зрения на характер человеческой деятельности. Об этом, прежде всего, красноречивым образом говорить самый факт реформаторских стремлений Сократа, его требование переоценки всех общепризнанных традиционных ценностей. Следовательно, с точки зрения самого же Сократа, положение *объективного* порядка современной ему античной жизни было не так уже безукоризненно... Правда, источник зла Сократ, как мы видели, усматривал в ошибочных суждениях человека о вещах, в неправильной их оценке, а не в самой природе вещей. Но ведь деятельность Сократа направлялась не к тому, чтобы изменить *свое собственное суждение и свои*

собственные взгляды на относительную ценность вещей, а к тому, чтобы изменить ошибочные, по его мнению, взгляды *других* лиц.

В сознании самого Сократа ошибочность суждений *других* лиц должна была иметь значение *внешнего* по отношению к нему лично факта, а, следовательно, представляться ненормальностью в *объективном* смысле. Затем, по отношению к Сократу, как и по отношению к софистам, должно заметить, что если про известную вещь или явление, вызывающее в нашем сознании неприятное чувство мы скажем, что причина этого неприятного чувства заключается не в самой вещи, а в характере нашего суждения о ней, то от этого самый *факт* испытываемого нами неприятного ощущения ведь не исчезнет. Вопрос из сферы внешней природы только *переносится* в сферу душевной жизни человека и получает такого рода формулировку: тот факт, что человек сплошь и рядом имеет о вещах ошибочные суждения относительно их сравнительной ценности, есть ли явление нормальное или же ненормальное? Но ведь сам Сократ всю свою жизнь посвятил на борьбу с этим явлением; следовательно, он не считал его нормальным, а смотрел на него, как на внешнее, по отношению к нему лично, зло, т. е. *фактически* признавал *объективный* характер этого рода ненормальным явлением.

Правда, сведя вопрос о мировом зле к ошибочности суждений человека о вещах и явлениях мира, Сократ, по-видимому, хотел оттенить *случайный* характер самого понятия о зле и тех фактов, какие лежат в основе этого понятия. Но *всеобщность* этой ошибочности людей в их суждениях о вещах и признаваемая, как мы видели выше, самим Сократом фактическая невозможность для человека избежать этой ошибочности – говорит не за случайность, а за *необходимость* этого рода явления. Таким, по крайней мере, а не иным это явление должно отражаться в жизненно-практическом, а не теоретическом только сознании всякого человека. Другое, конечно, дело, если бы субъективизм Сократа в понимании природы существующего в мире зла мог облегчить решение вопроса о *средствах борьбы* с такого рода явлениями, которые

обычно называются злом, а по Сократу – ошибочностью в суждениях. Но выше мы видели, что на индивидуальный человеческий разум Сократ возлагает гораздо больше надежд, чем сколько он, с точки зрения самого же Сократа, может осуществить: ведь, в конце концов, и сам Сократ, как мы видели, в своем поиске истины фактически не пошел далее скептицизма, нашедшего свое выражение в изречении Сократа: «я знаю лишь то, что я ничего не знаю». Поэтому все здание Сократовского оптимизма в нравственно-практической области, построенное на указанных выше гносеологических и психологических основах, оказывается стоящим на далеко не крепком фундаменте.

Таким характером самопротиворечия и известной неуверенности отличается оптимизм Сократа, в частности, в определении им конечной *цели* человеческой деятельности, возможности осуществления этой цели и необходимых для этого средств. Что конечную *цель* человеческих стремлений Сократ полагал в достижении блага, или счастья (эвдемонизм), в широком смысле этого слова, – это подтверждается свидетельствами всех тех источников для знакомства с учением Сократа, какие имеются в нашем распоряжении⁸² и в таком понимании Сократовского учения о конечной цели человека сходится большинство исследователей философии Сократа. Решению практического вопроса о том, в чем именно должно полагать это счастье каждого человека и целого общества и каким путем его можно достигнуть, – Сократ и посвятил свою реформаторскую деятельность. Не касаясь пока вопроса о том, в чем именно Сократ полагал счастье и благо человека, – обратим внимание на следующую *формальную* сторону интересующего нас вопроса: благо, или счастье человека, вообще, в чем бы, по Сократу, оно ни состояло, – мыслилось ли оно им, как нечто, вполне возможное для человека и в какой степени оно достижимо? Не обнаруживает ли, по данному вопросу, Сократ некоторой, может быть, и не вполне сознательной, *неуверенности* и даже *разочарованности* в плодотворности своей реформаторской деятельности?

Выше нам приходилось уже говорить о том не только доминирующем, но даже *исключительном* значении для практической жизни человека, какое Сократ приписывает *теоретическому разуму человека и знанию*. С точки зрения этого крайнего рационализма и субъективизма, вопрос о достижении человеком своего блага или счастья, как конечной цели своих стремлений, вполне зависит от того, *насколько человек преуспевает в своих познавательных стремлениях*, насколько он сам может производить правильную сравнительную оценку вещей и явлений, – с тем, чтобы поняв значение и ценность известной вещи или явления в общем строе космоса, и самому относиться к ним соответствующим образом. Абсолютного же блага, в смысле *трансцендентного* в отношении к человеку бытия, как *извне* данного, готовая критерия для оценки частных видов благ, – Сократ, как известно, не признавал. Имея определенное понятие о действительном значении известной вещи в целом космосе, как едином цельном организме, – человек, по мнению Сократа, обладает знанием абсолютного блага, как абсолютного *субъективного критерия*, с точки зрения которого он может производить действительную, а не кажущуюся и относительную оценку вещей и явлений. Итак, по учению Сократа, благо или счастье человека заключается в *знании* того, в чем именно состоит его благо в том или ином частном случае, а это последнее возможно не иначе, как *если человек предварительно обладает благом абсолютным, т. е. абсолютным знанием того, в чем состоит это благо*.

Но выше мы видели, что достижение абсолютного субъективного критерия знания, с точки зрения Сократа, есть только *идеал* стремлений человека, а не исходной пункт и опора для приобретения познаний, поскольку индивидуальная человеческая личность, с точки зрения Сократа, не имеет *самостоятельной* ценности в общем строе космоса, а есть только *преходящий момент* в общем ходе развития безличного разума. Человеческое «я», по Сократу может иметь только *относительную* ценность и значение, не опираясь, при этом, в своей познавательной деятельности, ни на какой *внешний* абсолютный критерий познания, т. к. такового Сократа, вообще,

не признавал. Следовательно, достижение абсолютного блага, в смысле *абсолютного субъективного критерия* для оценки частных благ, – с точки зрения Сократа, оказывается *фактически* для нас недостижимым: в деле оценки значения частных благ, человек, с точки зрения Сократа, оказывается бессильным подняться до понимания их действительного, объективного, а не относительного только знания. Фактически, следовательно, человеку, с точки зрения Сократа, приходится ограничиваться стремлением не к благу, в смысле знания действительной, *объективной* ценности вещей, а к *полезному*, в смысле блага *субъективного и относительного*, зачем Сократ *в принципе* не решается даже признать имени блага, в собственном смысле этого слова.

Отсюда становится понятным и то, почему Сократ, выдвинув принципиальный вопрос о *противоположности* между благом и пользой, т. е. между благом действительным и случайным, или относительным⁸³, фактически, (насколько об этом мы можем судить на основании свидетельств Ксенофонта и Платона), как только вопрос с его принципиальной постановки переносит *на реальную, жизненно-практическую почву*, все время ведет речь о *полезности*, или о благах относительных, применительно к частным потребностям и положению человека, – ни одним словом не указывая на то, что в подобного рода случаях он руководствуется уже известным ему абсолютным (субъективным) критерием, или знанием абсолютного блага. В этих случаях Сократ только остался верен самому себе, перенес в этическую область свой *гносеологический* принцип: «я знаю только то, что я ничего не знаю.» Сократ фактически как бы сознается в своей бессилии осуществить на практике выставленный им в теории основной этический принцип подобно тому, как к подобным же результатам ему, как мы видели выше, пришлось прийти и в своей гносеологии⁸⁴.

В этических взглядах Сократа, по вопросу о конечной *цели* человеческих стремлений, насколько об этом мы можем судить, в особенности, на основании свидетельств Ксенофонта и Платона, можно отметить два существенных момента: указание, в качестве конечной цели стремлений человека, на его *личное*,

индивидуальное благо и на благо *других* людей, т. е. благо *общественное*. Какой из этих двух основных моментов в общем понятии Сократовской «эвдемонии» является господствующим об этом нам придется говорить несколько ниже, при изложении нравственных воззрений Сократа со стороны их *содержания*. В данном же случае мы только отмечаем наличие этих двух моментов в Сократовском понятии конечной цели человеческих стремлений с тем, чтобы исследовать вопрос о том, в какой степени внутреннему сознанию Сократа представлялись практически достижимыми оба эти момента «эвдемонии» человека, каждый в отдельности, и чтобы затем решить вопрос о том, насколько далеко в данном случае зашел Сократ в своем бессознательном отречении от абсолютного оптимизма исходного пункта своего мирозозерцания.

Что касается стремления к *индивидуальному* счастью, то необходимость для человека в данном случае, с точки зрения Сократа, постоянных *самоограничений и отречений* от различного рода частных *меньших* благ для того, чтобы не утратить благ *больших*, проходит у Сократа красной нитью через все его учение по данному вопросу и находит свое наиболее конкретное выражение в его учении о *воздержании* (ἐυκράτεια), которое Сократ считал основой всех прочих добродетелей и необходимым предварительным условием даже для нормальной деятельности нашего разума⁸⁵. Что учение о необходимости для человека воздержания было одним из наиболее основных пунктов Сократовской философии, об этом можно заключать не только на основании свидетельств Ксенофонта и Платона, но и из того факта, что учение о воздержании легло в основу философии таких сократиков, как Аристипп и Антисфен. Трудно допустить, чтобы в философско-реформаторской деятельности Сократа не было достаточных фактических данных для такого именно, а не иного понимания учениками Сократа этой стороны его учения.

Как бы то ни было, но в *сознании* учеников Сократа философия последнего заключала в себе учение о воздержании, в качестве одного из своих существенных моментов. Исключение в данном случае, по-видимому,

составляет Аристотель, не бывший, впрочем, непосредственным слушателем Сократа. Аристотель считает учение о воздержании, в смысле подчинения неразумной части человеческой души разумной, противоречащим психологическим взглядам Сократа, отрицавшего существование в душе человека неразумной части. На этом основании Аристотель полагает, что учение о воздержании Сократу приписать нельзя⁸⁶. Нам думается, что свидетельству Аристотеля в данном случае нельзя придавать столь доминирующего значения, чтобы ради него пренебречь единогласными свидетельствами непосредственных учеников Сократа. Для строгого логического и систематического ума Аристотеля и для его точной терминологии, естественно конечно, было игнорировать этот пункт учения Сократа, как не вмещающийся в формально-логические рамки рационалистической его психологии.

Но чтобы и сам Сократ был таким же ригористом в вопросах формальной логики и научной философской терминологии, как Аристотель, – для этого у нас нет никаких фактических данных, как об этом нам приходилось говорить выше, а о точности научно-философской терминологии Сократа рискованно говорить уже потому, что из античных философов главная заслуга по установке точной научно-философской терминологии принадлежит не кому-нибудь иному, как тому же Аристотелю, откуда само собой следует, что такой точности в терминологии от Сократа нам ожидать не приходится. Поэтому ничего невероятного нет в том, что говоря о необходимости для человека воздержания, Сократ, отрицавший существование в человеческой душе неразумной части, под воздержанием разумел не подчинение одной части души другой, а простое отречение *односоставной* души человека от некоторых из своих желаний и стремлений. Впоследствии же, когда учение о существовании в душе человека, наряду с разумной, также и неразумной части более или менее оформилось, – самое понятие о воздержании получило тот именно смысл, какой имеет ввиду Аристотель. Возможно, наконец, что во взглядах самого Сократа на природу человеческой души были некоторые незамеченные Аристотелем неясные черты, развившиеся позже

у учеников Сократа в учение о многосоставности души. Такое самопротиворечие Сократа нисколько не должно нас удивлять, если мы примем во внимание неустойчивость его оптимистической точки зрения.

Так или иначе, но мы должны констатировать тот факт, что по учению Сократа, как это учение было понято его непосредственными учениками, для человека должно быть признано нравственно обязательным и безусловно необходимым, в целях достижения счастья, отречься от известного рода вещей, почитаемых им за благо, а вместе с этим, часто ограничивать и сдерживать свои стремления и пожелания. Это отречение человека от пользования известным рода вещами, почитаемыми им почему-либо за благо, само по себе может и не свидетельствовать о разочаровании такого человека в возможности всестороннего и полного удовлетворения его стремлений к благу и счастью. Но для этого он не только предварительно должен убедиться в том, что та вещь, от которой ему приходится отказываться, действительно, не служить к его благу, но должен перестать испытывать в своей душе *стремление* к обладанию этой вещью. Но достижение первого из этих двух условий, с точки зрения Сократа, является столь же неосуществимым идеалом, как и обладание знанием абсолютного блага, поскольку это последнее является необходимым критерием, а потому и условием возможности достижения первого.

На практике, следовательно, человеку, с точки зрения Сократа, по необходимости приходится в вопросе о воздержании руководствоваться мотивами далеко не строго рационального характера, – именно, прилагать в данном случае тот же *утилитаристический и релятивистический* принцип, о котором речь у нас шла выше. От пользования известным рода предметами человеку, следовательно, с точки зрения Сократа, фактически приходится отказываться не потому, что эти вещи, по его убеждению, *сами по себе* не суть благо (ведь, в абсолютно-совершенном мире, по взгляду Сократа, и все частные вещи должны быть признаны тоже совершенными), а потому, что этот отказ от них *относительно* более полезен для

человека, чем пользование ими. Напр., отречение от известной вещи избавляет человека от неприятностей, гораздо больших, чем то удовольствие, какое приносит пользование этой вещью, или же этот отказ в будущем обещает принести сравнительно гораздо большее удовольствие. Следовательно, в своем практическом проведении в жизнь учение Сократа о воздержании безусловно требует от человека отречения от многого такого, *что он в самый момент отречения, продолжает считать за благо и от чего он отказывается против воли: или во избежание сравнительно больших неприятностей, или же потому, что это благо он не в состоянии совместить с другим большим благом.*

Действительно, когда Сократу из сферы *принципиальных* соображений приходится переходить на почву *живой конкретной действительности*, он как бы совершенно забывает о строго рационалистических мотивах к воздержанию и прибегает исключительно к мотивам *утилитаристического характера*⁸⁷. Но в этом случае Сократ уже очевидно отступает от своей *оптимистической* точки зрения, по вопросу о достижении совершенного счастья, как конечной цели человеческих стремлений. Фактически воздержание должно, следовательно, ощущаться им, как известного рода *лишение, неприятность*, т. е., как зло, в смысле известного неприятного душевного состояния. И чем большее значение Сократ признавал за воздержанием в практической жизни человека, чем чаще оно должно быть человеком осуществляемо, – тем это отступление Сократа от своей первоначальной оптимистической точки зрения становится заметнее и сильнее. Это *вынужденное* отречение от тех или иных частных благ, или *разочарование* в возможности достижения полного счастья у Сократа еще не переходит окончательно в *апатию*, в смысле ясно выраженного проявления упадка жизненной энергии, но таких конечных выводов, как мы об этом упомянули выше, от Сократа и нельзя ожидать. В данном случае для нас важен тот факт, что оптимистическая точка зрения Сократа, *по существу дела*, оказывается совершенно неприложимой к практической жизни, и что сам Сократ, если не в принципе, то, по крайней

мере, *фактически*, на своем собственном опыте наглядно подтвердил это.

Практическая неприложимость рационалистически-оптимистического Сократовского принципа, в рассматриваемом нами отношении, становится еще более очевидной, если мы обратим внимание на несоответствие с живой действительностью утверждения Сократа, что благо человека заключается в самом *знании* того, что есть благо и что не благо, и что будто бы достаточно признать умом известную вещь за не относящуюся к нашему благу, чтобы у нас исчезло и самое стремление к обладанию ею. Это утверждение Сократа носит чисто *догматический* характер, противореча, при том, фактам живой действительности.

Есть еще одна сторона в учении Сократа, где разочарование в возможности достижения совершенного *индивидуального* счастья сказывается еще заметнее, чем в его учении о воздержании. Мы имеем ввиду изложенное выше учение Сократа о *бессмертии* человеческой души. Не говоря уже о том, что при равнодушии, какое обнаруживает Сократ к вопросу о загробной участи человеческой души, то ограничение стремлений человека к личному счастью, какое требуется добродетелью воздержания, с точки зрения Сократа, *не может быть восполнено благами в загробной жизни* (по крайней мере, по взгляду Сократа, человеку особенно надеяться на это восполнение в загробной жизни не приходится), – помимо этого, следует обратить внимание и на тот отмеченный нами выше факт, что в тех случаях, когда Сократу приходится говорить о бессмертии человеческой души, *главной целью* его бесед является желание убедить своих собеседников в том, что *какая бы ни была участь души после телесной смерти человека*, пусть даже душа умирает вместе с телом; но, при всем том, *смерть не есть зло*, а есть скорее благо, так как избавляет человека от общения со своим телом, источником многих неприятностей.

И в тех случаях, когда Сократ мечтает (не выражая, однако, при этом твердой надежды) о более счастливой загробной жизни человеческой души, вслед за ее отрешением от телесной

темницы, и когда он предполагает возможность совершенного уничтожения души человека вместе с его телом, утверждая, что и в таком случае смерть не есть зло, – в обоих этих случаях мы не можем не заметить в словах Сократа черты *значительного разочарования* в счастье и радостях земного существования человека и даже проявления некоторой усталости и апатии к благам жизни, т. к. *существенным* утешением для Сократа в том и другом случае является *мысль об избавлении души от условий земного существования*, а вовсе не мысль об ожидающих ее благах за гробом: последнее обстоятельство для Сократа *существенного* значения, как мы видели выше, не имело. И чем меньше у Сократа было живой уверенности в личном бессмертии человеческой души, тем большим разочарованием, жизненной усталостью и даже апатией проникнуты слова Сократа, *радующегося своему уходу из жизненной сцены практической деятельности*. Под этим углом зрения, учение Сократа о необходимости и особенной важности для человека добродетели воздержания принимает еще более *пессимистическую* окраску, являясь как бы той школой для всякого человека, которая постепенно должна воспитывать в нем такое равнодушие к радостям и благам земной жизни, при котором самая смерть перестает уже казаться злом, – даже в том случае, если человек убежден, что вместе с телом прекращает существование и человеческая душа. В рассматриваемом нами отношении, теоретический оптимизм исходной точки философии Сократа не только оказывается не проведенным им последовательно в сферу практической жизни, но начинает уже заметно переходить в свою противоположность – *в пессимизм и разочарование*.

В невозможности практического проведения в жизнь рационалистически-оптимистического принципа Сократу невольно приходится сознаться и в том случае, когда у него идет речь о тех *средствах*, какими человек должен пользоваться в своем стремлении к счастью. *Принципиально, в теории* Сократ знает для человека лишь *одно* средство и путь к его благу и счастью: это, как мы видели выше, *рациональное знание* (в форме понятий) того, в чем именно в том или ином

случае состоит благо человека. С этой *принципиальной* точки зрения, отказываться от пользования известной вещью человек должен не иначе, как если путем разума он приходит к *теоретическому убеждению*, что данная вещь не есть его благо, после чего он непосредственно перестает уже и желать этой вещи. Другими словами, добродетель воздержания, как и всякая другая добродетель, по взгляду Сократа, заключается в *знании* и опирается на диалектику понятий, являясь, таким образом, посредствующим логическим звеном между знанием человека и его благом. Но когда Сократу с принципиальной, теоретической точки зрения приходится спуститься на почву живой конкретной действительности, то практическая непригодность его интеллектуалистического оптимизма, и в данном случае, заметно дает себя чувствовать. Добродетель воздержания в этом случае, как мы об этом говорили выше, у Сократа теряет свой строго рационалистический характер, т. е. уже не представляется вытекающей из диалектики понятий нашего разума, а является плодом знания *относительного* и принимает поэтому *утилитаристическую* окраску.

Идеал рационального знания оказывается уже стоящим впереди добродетели воздержания с ее утилитаристической окраской. К этому рациональному знанию человек должен себя постепенно *подготовить*, – и таким-то подготовительным средством к этому и служит добродетель *воздержания*, опирающаяся на *относительное* знание и потому, с точки зрения самого Сократа, заключающая в себе момент *вынужденного* отречения человека от пользования известными родами вещей, почитаемыми ими за благо. А поскольку и все добродетели, по учению Сократа, в строго рационалистическом смысле этого слова, совпадают со знанием, постольку воздержание, по Сократу, является воспитательным средством для приобретения и всех прочих добродетелей, в том числе и для мудрости⁸⁸.

Таким образом, и в данном случае Сократу приходится поступиться своею рационалистически-оптимистической точкой зрения, как только из области теории ему приходится перейти в область практики. В этом своем широком, не строго

рациональном, а популярном смысле, добродетель воздержания у Сократа, если не в принципе и не в теории, то, но крайней мере, на практике получает значение основного момента, общего *всем* прочим добродетелям. Даже более того: всякая другая добродетель у Сократа, когда последний становится на почву практического проведения в жизнь своих нравственно-реформаторских стремлений, является только как бы простой *разновидностью одной общей добродетели воздержания*. Правда, со своей *принципиальной*, строго рационалистической точки зрения, Сократ, не признающий другого пути к счастью, кроме *знания*, и сами добродетели тоже отождествляет со *знанием*, а поскольку знание блага, по взгляду Сократа, непосредственно ведет к *обладанию благом*, постольку *он и добродетель также отождествляет, с благом*.

С *принципиальной* точки зрения, все добродетели у Сократа, т. о., являются *простыми разновидностями того рационального знания*, которое ведет человека к счастью. Но выше мы видели, что Сократ не мог остаться верным своей *принципиальной* рационалистической точке зрения, при ее практическом проведении в жизнь и, вместо рационального знания, должен был ограничиться знанием *субъективно-относительным*, вследствие чего и в моральной сфере ему пришлось руководствоваться принципом *относительной полезности* для человека той или иной вещи, или явления. Принципиальное отождествление всех добродетелей с *рациональным* знанием, на практике у Сократа, т. о., свелось к отождествлению всех добродетелей с *относительным знанием* = *относительным благом*, т. е. с понятием *пользы*. С этой утилитаристической точки зрения Сократа на значение добродетелей, человек стремится к обладанию известной добродетелью уже не потому, что она есть благо сама по себе: чтобы иметь возможность решить этот вопрос, человек ведь должен был бы наперед, по мнению Сократа, обладать знанием *абсолютного блага*, в смысле *абсолютного субъективного критерия*, необходимого для *действительной рациональной* оценки вещей и явлений; но это последнее, как мы видели, для

Сократа является только *идеалом*, к которому человек стремится, но которым фактически он не обладает.

Та или иная добродетель, которую человек старается усвоить себе, *внутреннему сознанию* человека, следовательно, может и не представляться как благо; но обладание ею для человека может быть относительно полезным, как *средство* к достижению большего блага (относительного же) или для избежания известного рода неприятностей. К подобного рода мотивам добродетели Сократ, действительно, прибегал сплошь и рядом. Но в таком своем *утилитаристическом* освещении всякая добродетель у Сократа, действительно, сводится к *воздержанию*, в смысле *вынужденного* отказа от известного рода вещей и явлений в интересах *пользы*, каковым принципом человеку по необходимости приходится руководствоваться в практической жизни, *в силу невозможности руководствоваться действительно верным критерием – рациональным знанием*. Таким образом, учение Сократа о тождестве добродетели со знанием, с рассматриваемой нами точки зрения, является настолько же оптимистическим в принципе и теории, насколько, по сознанию самого же Сократа, *не осуществимым на практике*, а, следовательно, заключающими в себе *зачаточные элементы пессимизма, разочарования и апатии*.

Вынужденный и, по-преимуществу, отрицательный характер добродетели воздержания особенно ясно сказывается в учении Сократа тогда, когда у него идет речь о воздержании в *тесном смысле* этого слова, т. е. о необходимости для человека ограничивать свои *чувственные, телесные* потребности и удовольствия. Что к телесным, чувственным потребностям и удовольствиям Сократ весьма и весьма часто относился неодобрительно, советуя своим слушателям развивать в себе способность *ограничивать* свои стремления к этого рода удовольствиям, т. к. невоздержание в этой области, по мнению Сократа, бывает особенно вредным для человека, препятствуя должному развитию деятельности его разума и наслаждению вытекающими из этой деятельности духовными благами, – в подтверждение этого можно найти немало данных и у Ксенофонта, и у Платона⁸⁹.

Отрицательное отношение к телесным, чувственным удовольствиям у Сократа доходит до такой крайней степени, что, как мы видели выше, он с радостью готов встретить смерть потому только, что она влечет за собой свободу человека от тела, а, следовательно, и от телесных, чувственных удовольствий. Дальше идти по пути ограничения своих телесных, чувственных потребностей, очевидно, некуда... И в данном случае Сократ, стоя на своей принципиальной, рационалистической точке зрения, полагающей все существо человека в *одном только его разуме* и игнорирующей *все другие* потребности человеческой природы, в частности, те, которые обуславливаются телесной ее стороной, – рассуждает и поступает совершенно *логично*.

Но не менее *логичным*, с точки зрения Сократовского *натуралистического пантеизма*, ставящего деятельность Божественного мирового разума в неразрывную связь с телесной стороной космоса настолько, что физические законы последнего являются, вместе с тем, и законами самого мирового разума, – с этой именно точки зрения не менее, говорим, логичным будет для Сократа, если он за функциями и потребностями телесной человеческой природы, взятой самой по себе, признает такие же *полные, неограниченные права*, как и за его разумом. Телесные и чувственные потребности человека, потерявшие в *психологии и гносеологии* Сократа права на свое беспрепятственное развитие и совершенно удовлетворение, – вновь их приобретают в натуралистически-пантеистическом характере Сократовской *метафизики*. И, действительно, судя по имеющимся в нашем распоряжении сведениям об учении Сократа, – последний весьма часто за телесными потребностями и чувственными удовольствиями не только, вообще, признавал право на их удовлетворение, но готов иногда за ними признать *основное, преимущественное значение* в ряду других потребностей⁹⁰.

Такое внутреннее противоречие в свидетельствах о Сократе по данному вопросу мы не считаем себя вправе всецело отнести на счет плохого понимания учения Сократа со стороны его слушателей: может быть, некоторые связующие и несколько

примирающие *средние* посылки между этими противоречивыми взглядами на значение телесных потребностей и удовольствий и ускользнули от внимания учеников Сократа; однако тот факт, что это противоречие ненамеренно отмечено почти всеми последователями Сократа, дает нам право заключать, что рассматриваемое нами противоречие действительно является *характерным и неизбежным* для учения Сократа о воздержании. К тому же, как мы видели, основы этого противоречия кроются в действительных самопротиворечиях Сократовской метафизики, психологии и гносеологии.

Итак, какой же следует вывод из этого самопротиворечия в учении Сократа о воздержании (в тесном смысле) по вопросу о степени устойчивости Сократовского оптимизма? Оптимизм Сократа в данном случае, на наш взгляд, оказывается недостаточно устойчивым в двояком отношении. Ограничение, в интересах разумной познавательной деятельности человека, телесных, чувственных потребностей человеческой природы, имеющих, по взгляду самого же Сократа, *законные права* на свое удовлетворение, – с этой именно точки зрения является для внутреннего сознания человека *вынужденным* и может быть рассматриваемо не иначе, как известного рода *вынужденное лишение* и, следовательно как зло. С другой стороны, признание Сократом законности удовольствий, *препятствующих разумной познавательной деятельности человека*, является фактическим *ограничением рационалистического принципа*, в его применении к живой практической деятельности человека. В данном случае, даже ограничение чувственных потребностей и удовольствий, т. е. добродетель воздержания (в тесном смысле) мало изменяет положение дела, поскольку *вынужденный* характер этого ограничения, (а иным, как только вынужденным, он и быть не может, раз ограничивается то, что внутренним сознанием человека признается естественным и законным), – сам по себе уже в достаточной степени говорит за то, что *фактического применения в данном случае рационалистического принципа нет*, т. к. с точки зрения Сократовского ультра-рационализма человек, *действительно* знающий ценность известных вещей,

стремится к их обладанию или отказывается от них *совершенно свободно*, поскольку действительное знание, по Сократу, *непосредственно* влечет за собой и соответствующее действие.

Это двухстороннее ослабление Сократовского оптимизма еще более усиливается тем обстоятельством, что крайнее ограничение телесных, чувственных потребностей, доходящее до степени равнодушного отношения к самому факту телесного существования, – с точки зрения Сократа, не может, ведь быть восполнено ни надеждой на загробное блаженство, вопрос о котором для Сократа был совершенно безразличен, ни так называемыми альтруистическими духовными удовольствиями, т. к., во-первых, все удовольствия далее сферы земного, и следовательно, телесного существования человека у Сократа не возвышаются, во-вторых, что касается альтруистических удовольствий, то, как увидим ниже, Сократ за ними не признавал самостоятельной ценности и значения. Ограничение рационалистической тенденции телесной природой человека, с точки зрения Сократа, не возвысившаяся в своих воззрениях и стремлениях над сферой телесного, чувственного бытия, а также не вышедшего из рамок одностороннего индивидуализма, тоже, очевидно, нигде не может найти себе восполнения.

Кроме индивидуалистического момента, в понятии Сократовской «эвдемонии», как об этом мы упомянули выше, важную роль играет момент *общественно-политический*, – настолько важную, что некоторые ученые исследователи философии Сократа склонны конечную цель всей реформаторской деятельности Сократа сводить к понятию *социальной*, а не индивидуальной «эвдемонии»⁹¹. И в этой области, как и в других, почти исключительное значение Сократ признавал за *рациональным знанием индивидуальной человеческой личности*. Поэтому взаимное противоречие оптимистической и пессимистической тенденции, естественно, должно соответствующим образом отразиться и на его взглядах и стремлениях к *социальной «эвдемонии»*, как оно отразилось в вопросах об «эвдемонии» индивидуальной.

Подобно софистам, путь, избранный Сократом для обновления античного общества, т. е. для достижения

социальной «эвдемонии», состоял в том, чтобы из его слушателей и последователей образовывались люди прекрасные и добрые, – *χαλλοί χάραθοί*, причем в данном случае Сократ имел в виду не столько частную жизнь своих слушателей, сколько их общественное служение, направленное на пользу общества и государства. Сократ своей ближайшей задачей, в деле обновления античной жизни, ставил образование и воспитание *отдельных лиц*, будущих правителей, – с тем, чтобы последние, сделавшись общественными и политическими деятелями и, исполняя достойным образом свои обязанности, этими путями сделали бы счастливыми и управляемых ими сограждан. Другими словами, средством для достижения социальной эвдемонии, по мнению Сократа, как и по мнению софистов, должно быть улучшение политического государственного строя, в свою очередь достигаемое, *через улучшение контингента государственных правителей и вообще должностных лиц*⁹².

Сократовское понятие социальной эвдемонии поэтому точнее должно быть определено в смысле блага и счастья государства, как *единого органического целого*, но не в смысле блага и счастья отдельных членов государства, как *самостоятельных личностей*. Вся внутренняя работа самопознания, как основа и путь к развитию *индивидуальной человеческой личности*, о которой непрерывно трактовал и заботился Сократ, оказывается, таким образом, обязательной и необходимой *только для правителей*, от деятельности которых зависит характер политического устройства и функций целого государства, счастье же и благо рядовых членов государства предполагается следующим непосредственно за благом и счастьем целого государства. В принципе Сократ за каждой индивидуальной человеческой личностью, как обладающей разумом, этой частицей мирового Божественного разума, признает неотъемлемое право на достижение совершенного, т. е. рационального познания, а через него и совершенного, т. е. основанного на рациональном знании счастья⁹³.

Но когда от теории дело переходит на почву *практического* приложения основного принципа, Сократ делает резкое

отступление и, подобно софистам, за народными массами не признает права на всестороннее *индивидуальное* развитие каждым человеком своей личности, делая, по-видимому, исключение для одних только *правителей*; да и развитие индивидуальной личности правителей у Сократа тоже, так сказать, приноравливается к потребностям *целого* государства. Это отступление Сократа от основного принципиально-оптимистического принципа в данном случае доходит до того, что существование рабства, как служащего интересам *целого* государства, не встречает со стороны Сократа никаких существенных возражений, как нечто естественное и само собой понятное, – несмотря на то, что в рабе индивидуальная человеческая личность совершенно игнорируется перед лицом *целого* государства. Эта неравномерность в распределении благ жизни, с точки зрения Сократа, оказывается явлением не случайным и временным, а *неизменным и необходимым*, поскольку ее глубокие причины коренятся в количественной и качественной неравномерности врожденных людям натуральных задатков к нравственному совершенству и зависящему от него, по Сократу, счастью⁹⁴.

Но с этой натуралистической точки зрения, человек у Сократа уже перестает быть кузнецом своего счастья. В принципе Сократ, таким образом, ставит для всякого человека одну общую задачу – духовно-нравственное образование и развитие человеческой личности, как таковой, и вытекающее отсюда счастье; переходя же от теории к практике, Сократ совершенно покидает почву *свободного духовно-нравственного развития человеческой личности* и становится исключительно на почву *политики*, при том такой политики, где индивидуальная человеческая личность совершенно стусевывается и рассматривается, не как самостоятельная цель в деле забот и попечений о ней государства, а только как средство, служащее интересам *целого* государства. Такой резкий переход Сократа от одной крайности к другой, от признания за *всеми* людьми одинакового права на абсолютное знание и абсолютное индивидуальное счастье к совершенному отрицанию за *индивидуальной* человеческой личностью права

на *самостоятельное индивидуальное счастье*, нас несколько не должен удивлять, если мы припомним отмеченное нами выше общее самопротиворечие во взглядах Сократа на значение и ценность индивидуальной человеческой личности, чрезмерно и сознательно превозносимой им в области рационалистической гносеологии и психологии и столь же чрезмерно, хотя ненамеренно, унижаемой, в области метафизики, вследствие натуралистически-пантеистического характера последней, – с тем, чтобы вслед за этим, в силу логической и психологической необходимости, низвести чуть ли не к нулю также и ее гносеологическую ценность.

Низведенная фактически Сократом на степень простого *натурального момента* в развитии жизни безличного мирового разума и на степень пассивной и относительной меры всех вещей, – индивидуальная человеческая личность и в общественной жизни людей, в глазах Сократа, фактически не может играть иной роли, *как только простого момента* в общем строе и течении общественной и государственной жизни, *пассивной и относительной меры* выпадающего на ее долю социального блага. Но, при таком обороте дела, от реформаторского социального оптимизма Сократа остается одна тень: вместо освобождения индивидуальной человеческой личности от установившихся традиционных верований и форм античной жизни, Сократ вопреки своим первоначальным намерениям, оставляет эту личность в том же положении рабской зависимости от интересов общественной или государственной организации, в каком она находилась в античном мире и раньше (являясь не целью, а только средством)⁹⁵.

Сам Сократ, по-видимому, не отдавал себе вполне ясного отчета в этом самопротиворечии, будучи, по-видимому, искренно убежден в том, что для индивидуума не может быть иного счастья и свободы, кроме счастья и свободы *целого государства*, членом которого этот индивидуум является. По крайней мере, у нас на этот счет нет никаких иных определенных указаний. Поэтому и о пессимизме и разочаровании Сократа в рассматриваемом нами отношении

можно говорить только в смысле зачаточных элементов и их соответствующего влияния на развитие пессимизма, разочарования и индифферентизма в социальных воззрениях учеников Сократа и, вообще, дальнейших представителей античной философии. А значение это должно быть признано тем более важным, чем сильнее было общее влияние Сократа на дальнейший ход развития реформаторской философской мысли в античном обществе, чем энергичнее в лице Сократа, как мыслителя, индивидуальная человеческая личность в принципе заявила свой протест против традиционных античных взглядов и форм жизни, и чем радикальнее, с другой стороны, было *отступление* Сократа от этого своего первоначального намерения, в сторону прежних традиционных начал жизни. Сократ как бы собственным авторитетным примером предрекал бесплодность в античном обществе всех реформаторских попыток этого рода.

Отношение Сократа к *традиционным отечественным законам* представляет из себя дальнейшее, еще более ясное выражение того самопротиворечия между основным принципом и его осуществлением, между теорией и практикой, о каком только что у нас шла речь. И по данному вопросу, в *исходном* пункте своих реформаторских стремлений, Сократ обнаруживает, по-видимому, самый безоблачный оптимизм и непреклонную *энергию* реформатора, решившегося в своей реформаторской деятельности избегать каких бы то ни было паллиативов и компромиссов с прежними традициями. На место традиционных писаных, положительных законов (*θέσις*), этого случайного человеческого института, Сократ, подобно софистам, выдвигает учение о законах *неписанных*, или, как он их называет, Божеских, что в устах Сократа, не разделявшего понятий Божества и природы, тождественно с софистическим противоположением между *θέσις*; и *φύσις*, причем под *φύσις*, строгий рационалист Сократ, в противоположность субъективизму и индивидуализму софистов, разумеет природу не индивидуальную, а общечеловеческую⁹⁶.

Из общечеловеческой природы, из глубины человеческого духа, путем *строгого рационального знания*, или, вернее,

самопознания, – Сократ намеревается почерпнуть новый кодекс законов неписанных, *Божественных*, обладающих поэтому чертами *общеобязательности, абсолютной моральной необходимости и неизменяемости*, в противоположность законам относительным, т. е. имеющим значение для известного только времени, народа и места, – законам писаным, или человеческим. Оптимистический взгляд Сократа на силу и мощь индивидуального человеческого разума, *этой частицы Божеского разума, о законах которого в данном случае идет речь*, – по-видимому, не предполагает встретить на своем пути, в деле открытия этих неписанных, Божеских законов, никаких серьезных преград, так как, с точки зрения Сократа, познавая самого себя, индивидуальный человеческий разум этим самым путем познает законы Божеской природы.

Однако, как мы видели выше, оптимистический взгляд Сократа на значение и мощь индивидуального человеческого разума, с точки зрения самого же Сократа, оказывается не имеющим под собой устойчивой реальной почвы, в силу чего и вся познавательная деятельность, в конце концов, оказывается лишенной характера *свободной активности и творческой продуктивности*, что особенно ясно сказывается в чисто аналитическом, а не синтетическом характере всего познавательного процесса, каким он является с точки зрения основных начал Сократовской философии. Поэтому мы не имеем достаточных оснований ожидать того, чтобы энергичный и самоуверенный протест Сократа против традиционных законов и, вообще, форм античной жизни, заявленный им, во имя силы и мощи индивидуального человеческого разума и в надежде на эту силу и мощь, – мог привести к каким-нибудь *новым и положительным результатам*, чтобы Сократу, действительно, удалось выработать *новый* кодекс неписанных законов, взамен традиционного античного кодекса.

Действительно, стоит только Сократу от общих принципиальных рассуждений по данному вопросу перейти на почву *реального, практического осуществления* своих реформаторских планов, – и из радикального принципиального противника установившихся античных традиций Сократ

обращается в их *горячего приверженца и защитника*, как об этом с совершенной ясностью свидетельствует не только Ксенофонт⁹⁷, но и Платон, специально посвятивший раскрытию этой черты в деятельности Сократа целое произведение (диалог «Критон»). Правда, в принципе Сократ только подвергал *сомнению* установившиеся античные традиции и законы, *apriori*, таким образом, не отрицая совершенно их ценности и значения. Но и такой переход *от радикального сомнения* в истинности и ценности античных традиций к их *категорической защите* для такого *критического* ума, каким был Сократ, должен быть признан весьма знаменательным: он равносителен откровенному фактическому сознанию Сократа в том, что принятая им реформа социального и политического строя античной жизни оказалась на практике *излишнею*, – или потому, что новый неписанный кодекс законов, якобы отысканный Сократом, в существенных своих чертах *совпал* с прежним традиционным кодексом, или же ему этого нового кодекса *вовсе не удалось отыскать*, и Сократу по необходимости, вопреки его намерениям и желаниям, пришлось ограничиться проповедью о повиновении прежним, писанным законам.

Так или иначе, но индивидуальная человеческая личность в рассматриваемом нами случае фактически, в глазах Сократа, оказалась не оправдавшей тех надежд на исключительную мощь и значение ее разума, какие на нее возлагал Сократ, поскольку *ничего по существу нового и положительного в данном случае она не сказала и не могла сказать*. Более вероятным нам представляется последнее предположение, так как в тех формально-логических рамках, в какие Сократ заключил познавательную деятельность индивидуального человеческого разума, вынужденного, с точки зрения Сократа, довольствоваться *данным, готовым* психическим содержанием для своих понятий и суждений, – ни к каким новым, по своему содержанию, положительным выводам ни Сократ, ни его последователи и не могли прийти. Ведь, это готовое психическое содержание индивидуума явилось бессознательным продуктом окружающей его среды и ее традиций. Поэтому Сократ, *поставивший свою задачу*

реформу окружающей его среды и ее традиций и не считавший, при этом, необходимым подвергнуть критике психическое содержание индивидуума, этот естественный продукт окружающей его среды, а вместо этого пытавшийся только формально-логически упорядочить и обосновать это содержание, – несомненно впадал во внутреннее самопротиворечие, бережно охраняя и укрепляя одной рукой то, что пытался разрушить другой.

Насколько ясно *сам Сократ* признавал это фактическое крушение своих реформаторских социальных стремлений, об этом нам трудно судить по имеющимся в нашем распоряжении данным. Поэтому нам трудно судить и о *степени* того пессимизма и разочарования, какое несомненно должно быть результатом такого сознания неудачи в своих реформаторских планах, – неудачи притом не случайной, а *неизбежной*, как имеющей свои глубокие корни в самых *основах* общего мирозерцания Сократа (в его одностороннем интеллектуализме и натуралистическом пантеизме). Но что *дальнейшее*, более подробное и всестороннее раскрытие начал Сократовской философии должно было до очевидности обнаружить беспочвенность рассматриваемой нами стороны социального оптимизма Сократа и беспочвенность его социальных реформаторских планов, – в этом не может быть никакого сомнения, т. к. эта беспочвенность является, как мы только что заметили, не случайным явлением в Сократовской философии, а неизбежным, психически и логически необходимым. Поэтому пессимизм, разочарование и индифферентизм в отношении к различного рода социальным реформам, опирающимся на предложенные Сократом начала, именно на его веру в исключительную мощь и значение индивидуального человеческого разума, – должны быть естественным и необходимым результатом влияния Сократовской философии на мировоззрение его учеников и последователей.

К сказанному следует добавить и то, что, как об этом нам придется подробнее коснуться ниже, *социальная «эвдемония»* в глазах Сократа не имела значения *свободно избранной конечной*

цели человеческих стремлений, а напротив, имела значение и смысл только средства для достижения *эгоистического счастья индивидуума*, хотя последнему для достижения своего личного счастья, по мнению Сократа, и приходится всецело подчиняться интересам целого государства. С этой именно точки зрения, степень оптимизма, энергии и интереса в отношении к *социальной эвдемонии* должна всецело обуславливаться соответствующим отношением человека к вопросу о возможности и степени достижения его *индивидуального счастья*, а это последнее у Сократа, как мы видели выше, рассматривается под углом зрения *добродетели воздержания*, в смысле *вынужденного ограничения* индивидуумом своих личных потребностей и стремлений, а потому и не может отличаться устойчивым оптимизмом и энергией. Не иным, следовательно, характером может отличаться отношение человека, с точки зрения Сократовской философии, и к «эвдемонии» социальной, не говоря уже о том, что все, имеющее в наших глазах значение только средства, а не цели, не может в такой степени возбуждать к себе нашего интереса, как то, что имеет для нас смысл и значение *самостоятельной* ценности. Несомненно также и то, что объем содержания социальной «эвдемонии», *оцениваемой только под углом зрения ее соответствия индивидуальной «эвдемонии»*, фактически должен значительно сужаться, т. к. все, не соответствующее индивидуальному счастью, с этой точки зрения, очевидно должно выбрасываться за борт. Все это также не может не отражаться отрицательным образом на степени оптимизма и интереса Сократа в деле его социальных реформаторских стремлений.

Кроме того, Сократ, как и софисты, не закрывает глаз перед тем несомненным фактом, что личное, индивидуальное счастье человека, как оно представляется *обычному, не строго рациональному* сознанию индивидуума, часто не совпадает со счастьем общественным, вследствие чего в каждом отдельном случае, в своем стремлении к общественному благу человеку, с точки зрения Сократа, приходится или своим *личным* благом поступаться в пользу блага общественного – но в таком случае

социальные стремления человека утрачивают свой главный, с точки зрения самого же Сократа, психический импульс – или же в интересах личной пользы приходится ограничивать свои социальные стремления. В обоих случаях стремления человека к социальной «эвдемонии» терпят несомненный ущерб в своей напряженности и уверенности. Правда, по учению Сократа, с точки зрения *абсолютного рационалистического* критерия всякого знания, т. е. при условии обладания абсолютным (субъективным) благом, личное благо индивидуума должно необходимо *совпадать* с благом общественным: ведь цель, к которой стремятся люди, для *всех* их – одна, поскольку миром управляет единый Божественный разум.

Но не менее справедливо и то, что с точки зрения того же Сократа, положение о необходимом совпадении индивидуального счастья человека со счастьем общественным и даже общечеловеческим, равно как и о единстве для *всех* людей общей основной цели их стремлений, – это положение для *внутреннего сознания человека* должно навсегда оставаться неразрешимой *гипотезой, или проблемой*, поскольку *абсолютный рациональный критерий познания*, с точки зрения интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической философии Сократа, является, как мы видели выше, *не исходным объективным пунктом и опорой* познавательных стремлений человека, а только его *недостижимым субъективным идеалом*. Фактически, в живой действительности конфликт между стремлениями человека к индивидуальному и социальному благу, таким образом, с точки зрения Сократовской философии, оказывается неустранимым, а такое внутреннее самопротиворечие человека в его основных стремлениях не может не отражаться пагубным образом на степени энергии этих стремлений (в особенности, что касается стремлений социальных, как не имеющих, по Сократу, *самостоятельной ценности*), – *не может не готовить почвы для скептицизма и пессимизма в вопросе о целесообразности и необходимости каких бы то ни было реформаторских стремлений в области морали и политики*. Относясь сознательно-скептически к традиционным социальным

взглядам и формам античной жизни, Сократ вместе с тем *ненамеренно* *подготавливал* *своим последователям* *почву для философского скептицизма вообще, в самом широком смысле этого слова, – в частности, для скептицизма в области морали и политики.*

Нетрудно видеть и причину этого: опираясь принципиально в своих философски-реформаторских стремлениях на уверенность в исключительной мощи и значении индивидуального человеческого разума и полагая, по-видимому, сущность своей реформы в признании за индивидуальной человеческой личностью значения свободной, самостоятельной и активной величины, в противоположность той пассивности и приниженности, в какой эта личность находилась согласно традициям античного общества, – Сократ в то же время, как мы видели выше, не ищет для индивидуальной человеческой личности каких-нибудь иных религиозно-метафизических и психических основ, по сравнению с теми, какими руководствовалось современное ему античное общество, являясь ярким представителем *рассудочно-интеллектуального морально-психологического типа*, с его неустойчивым оптимизмом, имеющим неизбежную психологическую тенденцию перейти в радикальный пессимизм и апатию.

Поэтому и реформаторская деятельность Сократа не могла быть фактически ни радикальной, ни творчески-продуктивной, а в ее итоге должен получиться тот же скептицизм. с каким сам Сократ относился к современным ему традиционным античным воззрениям и формам жизни. Эти итоги окончательно были подведены, правда, спустя значительное время после смерти самого Сократа и им предшествовали такие грандиозные попытки к их устранению, как, например, философские системы Платона и Аристотеля; но наличие основных *посылок* для этих итогов в философии Сократа отрицать никак нельзя.

Сказанным, в основных чертах, определяется отношение Сократа в рассматриваемом нами отношении, к традиционным античным взглядам, с одной стороны, и к христианскому учению о нравственности, с другой. Оставаясь верным основному духу и тону мирозерцания своих современников

(натуралистически-пантеистическому) и только стараясь в некоторых случаях очистить его от позднейших наслоений, – Сократ, вопреки своим первоначальным намерениям, приходит в рассматриваемом нами отношении к согласию с традиционными античными взглядами даже в некоторых деталях и не только по духу, но иногда даже по форме. Что касается социальных воззрений Сократа, то его фактическая верность античным воззрениям не только по духу, но отчасти даже со стороны формы отмечена нами уже выше. Но не менее верным сыном своего времени и своего народа фактически оставался Сократ в рассматриваемом нами отношении и в вопросе об индивидуальном счастье человека: эвдемонистически-утилитаристическая, с заметным оттенком гидонизма, точка зрения Сократа, от которой в теории он старался освободиться, но которая фактически проходит красной нитью через все его нравственное мирозерцание⁹⁸ составляет существенную особенность также традиционных античных взглядов.

Соответственно этому, оптимизм исходной точки зрения Сократа в нравственно-практической сфере, имеющий тенденцию завершиться крайним пессимизмом, – также не представляет чего-нибудь нового и оригинального, по сравнению с традиционным античным мирозерцанием. Сократ в данном случае явился только более ярким и логически более определенным и последовательным выразителем того, что в популярных, античных взглядах рисовалось в сравнительно смутных образах, причем сравнительная *жизнерадостность* основного тона популярного античного мирозерцания и надежда (хотя уже ослабленная) античного человека на возможность достижения личного и социального счастья здесь же на земле, при отсутствии для этого твердой реальной почвы в религиозно-метафизических и психологических воззрениях, низводящих, в существе дела, человеческую личность на степень простой игрушки в руках слепой судьбы, – все это в известной степени еще сохранилось в своих основных чертах и в философских взглядах Сократа, благодаря отмеченной нами выше незаконченности в развитии основной

интеллектуалистической тенденции его философии. Сократ в данном случае еще настолько оставался верным духу античного мирозерцания, что не решался сделать *логически и психологически вытекающих из основных посылок своего мирозерцания конечных пессимистических выводов*, – подобно тому, как эта же особенность наблюдается и в популярных античных взглядах, чем Сократ и отличается от многих из *позднейших* античных философов, сближаясь в данном случае с софистами, хотя значительный уклон в сторону пессимизма и апатии можно заметить и у Сократа.

Но чем ближе по духу Сократ стоял, в рассматриваемом нами отношении, к традиционным античным взглядам, чем менее радикальной и творчески-продуктивной была его реформаторская деятельность в нравственно-практической сфере, – тем менее может быть у нас оснований признавать за учением и деятельностью Сократа *положительно-подготовительное* значение для возникновения и распространения среди античного мира *христианских* нравственных идеалов, характерной чертой которых, в рассматриваемом нами отношении, как мы видели выше (см. об этом во введении), является пессимизм *исходной* точки мирозерцания и оптимизм в конечных выводах. Сказанное нами выше о взаимоотношении в данном случае между учением софистов и христианским, ввиду *принципиального* согласия в этом пункте Сократа с софистами, – сохраняет свое значение и здесь. Несколько характерным в данном случае для Сократа и отличающим его от софистов является, по-видимому, с одной стороны, его *стремление* опереться в своей реформаторской деятельности, в противоположность релятивизму и субъективизму софистов, на твердую реальную почву *общеобязательных и необходимых* гносеологических норм, соответствующих необходимому объективному разумному миропорядку, а с другой, – его *стремление* стать выше сферы чувственных, телесных благ и подняться до истинного понимания значения и ценности высших благ – разумных, духовных, при сохранении второстепенного значения и за телесными, чувственными благами.

В этом отношении Сократ, по-видимому, приближается к христианскому учению, полагающему в основу всех стремлений человека известные общие принципы, за которыми христианин признает общеобязательное и необходимое значение, как за выражением Божественной воли, причем конечную цель всех своих стремлений христианин видит не в телесных и чувственных благах, а главным образом, в благах духовных, не отрицая совершенно и благ телесных, как низших и подчиненных. Но отличие Сократа от софистов в данном случае ограничивается, как мы видели выше, *лишь теоретическим стремлением, лишенным возможности быть осуществленным на практике, в живой конкретной действительности*. Под этим именно, а не иным углом зрения мы должны рассматривать и вопрос об аналогии в данном отношении между Сократовским учением, с одной стороны, и христианским, с другой.

Абсолютное благо, как критерий, каким человек должен руководствоваться в своей нравственно-практической деятельности и в своих стремлениях к личному и общественному благу, – у Сократа мыслится, как *субъективный* идеал, никогда не могущий быть реализованным в живой действительности, как нечто *искомое*, а не реально данное; в христианстве же это абсолютное благо, абсолютный идеал и критерий нравственного поведения человека мыслится, как нечто *объективно существующее и реализованное в живой действительности* (в лице Иисуса Христа). благодаря живой вере христианина в реальное существование абсолютного блага и критерия всех нравственных стремлений человека, пессимизм исходного пункта христианского мирозерцания теряет под собой *психологическую почву*, а взамен этого в душе христианина крепнет почва для развития оптимистического взгляда на *конечные результаты* своих стремлений, – тогда как отсутствие у Сократа веры в реальное осуществление в *настоящем* абсолютного блага и абсолютного нравственного критерия, при *твердом убеждении в безусловной необходимости обладания такого рода критерием для достижения нравственного прогресса*, – в корне должно

подрывать оптимизм исходной нравственной точки зрения Сократа.

Сознание необходимости обладания абсолютным благом, как абсолютным критерием нравственного поведения человека, и стремление к этому обладанию, – является тем общим, что сближает Сократовское учение о нравственности, в рассматриваемом нами отношении, с христианским. В обоих случаях обладание этим абсолютным благом и критерием мыслится, как необходимая основа для энергии и оптимизма человека в его нравственных стремлениях. Но христианин только в исходном логическом пункте своего мирозерцания говорит себе: «я знаю только то, что я (сам по себе) ничего не знаю», и при дальнейшем раскрытии христианского учения имеет ввиду, в своей нравственно-практической деятельности, опереться на такой критерий, который его сознанию представляется не только общеобязательным и необходимым, но и реально уже осуществленным (в живой личности Христа), а потому носящим на себе печать совершенной конкретной определенности. Сократ же, в противоположность этому, и в заключительном пункте своего нравственного мирозерцания вынужден сказать: «я знаю только то, что я ничего не знаю», хотя этому пессимистическому заключению у Сократа предшествовали преувеличенно-оптимистические теоретические надежды на реальную осуществимость его “*γνώθι σεαυτόν*”, как того гносеологического источника, откуда он думал почерпнуть свой абсолютный критерий знания и нравственного поведения человека.

Способствуя развитию у своих последователей сознания необходимости обладания абсолютным благом, как абсолютным и непогрешимым критерием нравственного поведения человека и необходимым предварительным условием к обладанию всякого рода частными благами, – Сократ тем самым побуждал своих учеников и последователей *желать и стремиться* к этому обладанию абсолютным благом. В этом смысле относительно философии Сократа мы вправе сказать, что она подготовляла среди античного мира почву для распространения

здесь христианства, основное зерно которого и составляет учение о необходимости для человека обладания абсолютным благом, в смысле *абсолютного* критерия всякого знания и нравственного поведения человека. Но поскольку *из самого существа Сократовской философии, из его одностороннего интеллектуализма и натурализма психологически и логически вытекает фактическая невозможность для человека, предоставленного собственным силам (а какой-нибудь иной внешней помощи Сократ не признавал) достигнуть обладания этим абсолютным благом и критерием*, к каковому сознанию, в конце концов, фактически должен был прийти и сам Сократ, – постольку христианское учение о нравственности, ставящее своею задачею не только развить в человеке *стремление* к обладанию абсолютным благом, но также привести человека к самому обладанию истинным благом, не может *в этом положительном смысле* быть признано дальнейшим развитием начал Сократовской философии, постольку и морально-психологический тип истинного христианина представляет из себя совершенную противоположность тому типу, представителем которого является Сократ.

Уверенность христианина *в реальном и объективном* существовании абсолютного блага и абсолютной истины (в лице Иисуса Христа), составляющая сущность христианского учения о нравственности, не могла в положительном смысле возникнуть на почве философии Сократа и характерных черт его психики, приводящих, в конце концов, человека к убеждению в фактической *невозможности реального осуществления идеала абсолютного блага и абсолютной истины*. Философия Сократа могла способствовать развитию в человеке *стремления* к абсолютному благу и к *поиску* абсолютной истины на *иных* началах, чем те, какие может предложить она сама; побуждала человека стремиться к истине, но самой истины не только *не сообщала*, но даже приводила человека к убеждению, что здесь он этой истины и *не может* найти. Итак, оптимизм христианина относительно *конечных результатов* человеческих нравственных стремлений и вытекающая отсюда его нравственная энергия не могли находить для себя

положительного источника в пессимистической, в *своих конечных выводах*, философии Сократа, ни в его личности. Но тем с большей радостью и готовностью язычник, воспитанный на началах Сократовской философии и проникнутый глубоким уважением к его личности, – должен был относиться к проповеди о Христе, как *реализованном* в живой действительности идеале абсолютного блага и истины.

В этом именно, а не в ином смысле философия Сократа могла готовить почву для распространения среди античного мира христианских нравственных идеалов и тогда, когда она говорила о значении и ценности человеческой личности и, в частности, об особенном преимуществе и достоинстве духовной стороны человеческой природы, по сравнению с чувственными и телесными ее потребностями. Сократовская философия и в данном случае развивала в человеке *стремление* к духовным благам и к отысканию реальных основ для возвышения достоинства и ценности человеческой личности и ее свободы от внешних традиционных форм жизни, но, как мы видели выше, в конце концов, философия Сократа должна была приводить человека к сознанию *фактической невозможности* осуществить это стремление на тех началах, какими она располагала.

Христианский моральный спиритуализм и альтруизм, благодаря которым добродетель воздержания в христианстве утрачивает тот пессимистический характер, какой она носит у Сократа, и вообще оптимистическое христианское учение о высоком достоинстве личности человека, как духовно-нравственного существа, имеющее здесь для себя реальные психологические и религиозно-метафизические основы, – не могли почерпнуть для себя *положительных* данных в философии Сократа, указывающей человеку на высокую ценность его свободного духовно-нравственного существа, только как на *идеал*, к которому он должен стремиться, но фактически отказывающейся от надежды реализовать этот идеал и не сообщающей даже необходимых психологических оснований для законности такой высокой оценки человеческой личности.

Наконец, общая принципиальная противоположность, в рассматриваемом нами (формальном) отношении между Сократовским и христианским учением о нравственности, не дающая нам права признать за реформаторской деятельностью Сократа подготовительного, в положительном смысле, значения в деле распространения среди античного мира христианских нравственных начал, – заключается в том, что с точки зрения одностороннего интеллектуализма и натуралистического пантеизма Сократа, в сфере моральной деятельности человека, как об этом нам приходилось говорить и выше, вовсе не может быть речи о том, что человек, как свободная нравственная личность, *должен* делать, а можно говорить только о том, что он *может* делать, *при наличности данных натуральных условий*. В основе же христианского учения о нравственности лежит *категорический императив*, указывающий человеку не на то, что он может сделать при данных условиях, а на то, что он *должен* делать, согласно требованиям нравственного *идеала*, до высоты которого должны быть подняты и самые *натуральные объективные* условия жизни. Очевидно, что в пассивном и, следовательно, в своих конечных выводах *пессимистическом* интеллектуализме и натурализме Сократа, которым характеризуется его отношение к задачам нравственной деятельности человека, в частности, в его таком же отношении к внешним условиям, при каких человеку приходится осуществлять эту задачу, – не может быть дано той *положительной психологической почвы*, на которой мог бы возрасти *оптимистический активный идеализм* христианского учения о нравственности, ставящий себе вопрос о том, *что человек, как нравственная личность, должен делать*.

И в целом и в частности Сократ, как морально-психологический тип, в рассматриваемом нами отношении, т. о., обнаруживает в себе ярко выраженные черты рассудочно-интеллектуального типа, по существу противоположного сердечно-волевому типу христианина.

Этические воззрения Сократа, со стороны содержания его нравственных идеалов. Учение Сократа о конечной цели стремлений человека и отношение этого учения к античным традициям, с одной стороны, и к христианскому учению о нравственности, с другой

Самопротиворечие во взглядах Сократа на значение и ценность индивидуальной человеческой личности парализующим образом отразилось на его реформаторской деятельности и что касается *материальной* стороны его учения о нравственности, – причем и в данном случае Сократ оказывается гораздо более близко стоящим к софистам, чем это может показаться на первый взгляд.

При рассмотрении учения Сократа об основной *цели* нравственной деятельности человека, должно прежде всего обратить внимание на тот факт, что Сократу подобно софистам, вопреки его первоначальным намерениям, не удалось поднять значение и ценность индивидуальной человеческой личности, как таковой, на должную высоту, в смысле *самоценной* нравственной величины. Сократовское: “*ὁν ὡς αὐτόν*” в своих *конечных фактических результатах*, как мы видели, с логической необходимостью сводится к софистическому: «человек (в смысле индивидуума) есть мера всех вещей», т. е. в вопросе о значении и ценности человеческой личности Сократу, в силу его одностороннего интеллектуализма не удалось фактически подняться выше границ *релятивизма, субъективизма и индивидуализма*. Абсолютное благо, как конечная нравственная цель, *общая всем людям*, и как абсолютный обязательный для всех людей критерий нравственного поведения человека, с точки зрения философии Сократа, как мы видели выше, имеет смысл и значение только *субъективного идеала*, к которому человек должен стремиться, без определенной надежды на осуществление этого идеала в живой практической действительности.

Поэтому, с точки зрения Сократа, как и софистов, сила и значение индивидуальной человеческой личности фактически сводится к тому, что индивидуум лишь в себе *самом* должен видеть и конечную (не абсолютную, а относительную) цель всех своих стремлений и конечный (тоже относительный) критерий своего нравственного поведения. Все же остальное, в том числе и *все прочие люди*, с указанной нами точки зрения, могут иметь значение только средства для достижения относительного блага (пользы) данного индивидуума. Другими словами, *релятивистически-утилитаристическая* точка зрения Сократа в решении более общего вопроса о том, что именно является для индивидуума благом и что не может быть признано таковым, – находит свое частное применение и в его взгляде на отношение индивидуума к другим людям. В сфере морали Сократу тем легче было признавать за индивидуальной человеческой личностью, как таковой, лишь относительное и случайное значение, что и в его натуралистически-пантеистической метафизике индивидуальной человеческой личности уделяется *лишенная значения самостоятельной ценности* роль преходящего момента в развитии жизни безличного мирового разума. Поэтому, когда у Сократа идет речь об «эвдемонии», как *конечной цели* человеческих стремлений, то под этой «эвдемонией» – насколько это *психологически и логически* вытекает из его учения о значении и ценности индивидуальной человеческой личности – мы, строго говоря, должны разумеать «эвдемонию» не социальную, а *односторонне-индивидуальную*.

Наконец, об альтруизме в точном смысле этого слова в философии Сократа не может быть речи и потому, что это было бы несогласным с основным холодно-рассудочным тоном и духом всего его мирозерцания и всей его психики. В своих отношениях к людям, как и ко всему миру вообще, человек, с односторонне-интеллектуалистической точки зрения Сократа, должен руководствоваться исключительно доводами своего теоретического разума, а не движениями и стремлениями своего сердца и воли. Отсюда Сократ поступает вполне последовательно, полагая сущность всех добродетелей именно

в *знании*. Отношение человека к своим ближним, с точки зрения Сократа, т. о., квалифицируется в форме *отвлеченных понятий* нашего разума, но не в форме известных *чувств и волевых стремлений*. Такова, по крайней мере, основная тенденция Сократовской этики. Односторонний индивидуализм, переходящий в эгоизм, является поэтому неизбежным психологическим и логическим выводом из такого бесстрастно-рассудочного и черствого отношения человека к другим людям. О каких бы альтруистических *понятиях* у Сократа ни шла речь – о дружбе ли, о любви, о благотворительности и т. п., – мы всегда должны иметь в виду то обстоятельство, что во всех этих случаях он ведет речь только об отвлеченных *понятиях*, но никак не о соответствующих этим понятием альтруистических чувствах.

В своем холодно-рассудочном отношении к другим людям Сократ, по нашему мнению, принципиально не только не уступает софистам, но скорее даже превосходить их, поскольку общая интеллектуалистическая тенденция его философии развита у него по сравнению с софистами более последовательно, хотя Сократ и не был столь цинично беззастенчив, как софисты, в своей терминологии и в логической формулировке основных понятий своей этики. Фактические данные, могущие подтвердить такое именно, а не иное понимание Сократовского учения о конечной цели нравственных стремлений человека, в «Воспоминаниях» Ксенофонта можно встретить чуть ли не на каждом шагу⁹⁹.

О какой бы добродетели, у Сократа, по Ксенофону, ни шла речь, везде, не исключая даже добродетели дружбы, в качестве *мотивов* к этому, он указывает на *личную пользу для индивидуума* добродетельных поступков и на вред от противоположного образа действий. В частности, этого рода эгоистические мотивы играют у Сократа исключительную роль даже в тех случаях, когда он хочет внушить своим слушателям мысль о необходимости способствовать счастью других людей: о *благе других людей*, по Сократу, должно заботиться только потому, что *это полезно для нас самих*. Подобного же рода указания на сущность рассматриваемого нами учения Сократа,

прямые и косвенные, можно находить и у других его учеников и последователей¹⁰⁰. благо других лиц нигде у Сократа не рассматривается в смысле *самостоятельной*, а не служебной только цели человеческих стремлений. Об альтруизме в учении Сократа о нравственности возможно говорить поэтому только в том, далеко не точном смысле этого слова, что индивидуальное счастье человека, эта конечная цель его стремлений, может быть достигнуто не иначе, как под условием осуществления стремлений к благу и других лиц¹⁰¹.

Альтруистическая тенденция в моральной философии Сократа, т. о., является *выводной и второстепенной*, по сравнению с *индивидуалистической и эгоистической*, причем эта альтруистическая тенденция из сферы отвлеченных понятий у него, как мы видели, не переходит в сферу движений его сердца и воли. С этой точки зрения, нас несколько не должны удивлять такого рода свидетельства Ксенофонта, как, напр., то, что Сократ учил благотворить друзьям (п. ч. это выгодно) и причинять вред врагам и т. п.¹⁰². Ничего невероятного и логически несогласного с принципами моральной философии Сократа в подобного рода свидетельствах нет.

Односторонне-индивидуалистический характер Сократовской «эвдемонии», как конечной цели нравственных стремлений человека, несколько не ослабляется тем обстоятельством, что сам Сократ главную задачу своей реформаторской деятельности полагал в том, чтобы приносить пользу своему государству, да и из своих слушателей старался сделать людей прекрасных и добрых (*χαλλοί χ'αγαθοί*), т. е., по взгляду Сократа, способных должным образом управлять своим домом и государством, по мере возможности принося пользу управляемым ими лицам. И в данном случае мы прежде всего должны иметь в виду то обстоятельство, что и в своей общественной деятельности, как и в своих частных отношениях к другим людям, человек, с односторонне-интеллектуалистической точки зрения Сократа, должен руководствоваться исключительно доводами своего холодного теоретического разума, а не альтруистическими движениями своего сердца и воли. Следовательно, и общественная

деятельность человека, с точки зрения Сократа, по идее должна отличаться таким же бесстрастно-рассудочным характером, как и его частная жизнь, т. е., строго говоря, характером скрытого эгоизма, и душевной черствости.

Фактические данные, подтверждающие это наше априорное положение, в рассуждениях Сократа найти нетрудно. Обратим, прежде всего, внимание на те *мотивы*, в силу которых слушатели Сократа, по его мнению должны стремиться быть *χαλλοί χ'αγαθοί*, т. е. людьми, приносящими пользу другим лицам. Но на этот счет даже защитники социологического понимания Сократовской «эвдемонии», как цели человеческих стремлений, склонны утверждать, что этого рода мотивы у Сократа носят характер *индивидуалистически-эгоистический*¹⁰³.

А ведь внутренними мотивами, а не внешним направлением деятельности человека и определяется та нравственная цель, к которой в том или ином случае стремится данная личность. Что же касается, в частности, общественной деятельности самого Сократа, то о внутренних мотивах в отношении к себе лично Сократ, насколько нам известно, ничего не говорил; но, во всяком случае, у нас нет никаких оснований предполагать, что Сократ себя каким-нибудь особенным образом выделял из разряда других лиц, которых он мог бы назвать *χαλλοί χ'αγαθοί*: в Сократовском понятии „*χαλλοί χ'αγαθοί*“ заключены типичные черты идеальных общественных деятелей, как их задачи понимал сам Сократ, и эти-то даже идеальные, с точки зрения Сократа, общественные деятели должны, по его мнению, действовать по мотивам индивидуалистического, точнее эгоистического свойства, т. е., в качестве конечной цели своей общественной и полезной для других лиц деятельности, полагать свое личное, *эгоистическое благо*¹⁰⁴.

Эгоистический характер учения Сократа о конечной цели стремлений человека нисколько не ослабляется тем, что Сократ, стремясь сделать из своих слушателей людей прекрасных и добрых, вовсе не имел в виду благо *их индивидуальной человеческой личности*, как таковой, поскольку в глазах

Сократа и эти лица имели значение только в силу того *общественного и социального положения*, какое они занимали или имели ввиду занять. Правда, Сократ, как об этом нам пришлось уже говорить выше, ставил своею целью реформировать жизнь своего государства, как цельного политического и социального организма, путем должной подготовки достойных правителей, так чтобы последние оказывались людьми прекрасными и добрыми – *χαλλοί χ'αγαθοί*. Но отсюда следует лишь то, что в глазах Сократа и индивидуальная личность правителей, а тем более личность рядовых граждан значения самостоятельной нравственной ценности вовсе не имела: на индивидуальную человеческую личность и на ее индивидуальное человеческое благо Сократ, вполне согласно с духом своего народа и времени, смотрел только как на средство к достижению блага *целого государства*, оценивая ее значение только в зависимости от занимаемого ею политического и социального положения.

С этой именно, а не с иной точки зрения должны были, очевидно, по мнению Сократа, смотреть на значение индивидуальной человеческой личности, на ее индивидуальное благо и те «прекрасные и добрые» правители, каких стремился подготовить Сократ. Подобно Сократу, и они должны были индивидуальную человеческую личность и ее благо приносить в жертву известной политической организации, а вовсе не стремиться к тому, чтобы последняя служила благу ее членов. Таким образом, и в данном случае мы имеем дело *лишь с дальнейшим психологическим и логическим развитием пренебрежительного отношения Сократа к человеческой личности, как таковой*, именно со взглядом Сократа на других людей, как только на *средство к достижению нашей личной пользы*: государство, как совокупность индивидуумов, проникнутых эгоистическими стремлениями, с точки зрения Сократа, ставит своей конечной целью *не увеличение личного индивидуального счастья каждого из своих сочленов, а прежде всего принудительное ограничение их индивидуальных стремлений к счастью, в целях ограждения эгоистических же интересов других членов этой организации*.

С другой стороны, каждый отдельный член общественной или политической организации, не будучи в силах обратить всех прочих членов этой организации в орудие для достижения только своего индивидуального счастья – *силой внешних обстоятельств вынуждается* искать своего *личного* счастья в счастье целой организации, т. е. по необходимости пользоваться только тем относительным счастьем, какое на его долю выпадает, согласно его общественному и социальному положению. Таким образом, и каждый человек, взятый сам по себе, и целое собрание людей, как известная политическая и социальная организация, по взгляду Сократа, стремятся, в качестве своей конечной цели, к достижению *личного, эгоистического* счастья, причем личное счастье одного лица всегда должно покупаться ценой ограничения личного счастья *другого*.

О том же, чтобы индивидуум свое личное счастье усматривал *в возможно большем росте счастья других лиц, независимо от своих эгоистических соображений*, так чтобы свободное ограничение эгоистических потребностей человека, если только этим путем достигается счастье других лиц, не только не уменьшало, а скорее увеличивало его собственное счастье, – о такой *альтруистической* постановке вопроса о конечной цели нравственных стремлений человека у Сократа вовсе нет и речи¹⁰⁵. Понятно отсюда, почему Сократ, оценивавший нравственное значение каждой отдельной индивидуальной человеческой личности только с точки зрения завоеванного ею политического и социального положения, видя в ней, самой по себе, простое орудие для удовлетворения *эгоистических* потребностей известной политической и социальной организации индивидуумов, – нисколько не смущался фактом совершенно бесправного положения в государстве рабов, не сумевших в государственном организме завоевать себе известной доли счастья¹⁰⁶, равно как ничего не видел безнравственного во взгляде на варваров, как на людей, предназначенных быть только простым орудием для счастья свободных граждан Греции¹⁰⁷.

С точки зрения Сократа, никто не должен считать для себя нравственно-обязательным смотреть на личность другого человека иначе, как только на средство для достижения наших личных, *эгоистических* интересов; каждый должен стремиться к своему личному счастью, хотя не одинаковыми путями, в одних случаях, *во избежание большего зла* делая уступки другим лицам, напр., свободным согражданам, а где в этом нет нужды, там, как, напр., по отношению к рабам, можно *и вовсе игнорировать стремление другого человека к своему личному счастью*. Понятия же о гуманности, в смысле *уважение личности человека*, вообще, у Сократа не было да это и противоречило бы общему взгляду Сократа на индивидуальную человеческую личность, как на *простой случайный момент в общем натуральном ходе мировой жизни*. Особенности Сократовской морали и политики, т. о., психологически и логически вытекают из его одностороннего интеллектуализма, нашедшего свое выражение во взгляде на индивидуальную человеческую личность, как на «пассивную меру всех вещей» (хотя открыто Сократ этого и не говорит), и из его натуралистически-пантеистической метафизики, т. е. вытекают из характерных черт психики Сократа, как представителя рассудочно-интеллектуального морально-психологического типа.

Такое утилитаристическое понимание Сократовского учения о конечной цели нравственных стремлений человека несколько не ослабляется также и тем обстоятельством, что термин *χαλοχα' γαθία*, которым Сократ, обычно, обозначал понятие конечной цели нравственных стремлений человека, у Сократа, будто бы, не имел популярно-утилитаристического значения, поскольку *главным* моментом в этом понятии у Сократа, являлась чисто *этическая* деятельность человека, его *добродетель* (*ἀρετή*) и умение практического приспособления этого рода деятельности к потребностям жизни. Прежде всего, термин *χαλοχα' γαθία*, насколько об этом мы можем судить на основании свидетельств Ксенофонта, употреблялся Сократом для обозначения конечной цели человеческой деятельности нередко и в чисто популярном своем значении, т. е. в смысле

совокупности не только *этических* преимуществ известного лица, но также преимуществ социальных, экономических и проч., где *этический* момент часто совершенно стушевывается¹⁰⁸.

Возможно, конечно, предположение, само по себе довольно правдоподобное, что популярный смысл *χαλοχα' γαθία* должен быть приписан не самому Сократу, а Ксенофону, не всегда точно передающему смысл учения Сократа. Но дело в том, что это предположение носит чисто априорный характер: если бы мы были уверены в том, что терминология самого Сократа в данном случае в научном смысле отличалась безукоризненной точностью, то тогда, пожалуй, еще можно было бы точно разграничивать в свидетельствах Ксенофона принадлежащее Сократу от того, что должно быть отнесено на счет субъективизма самого Ксенофона. Но предполагать такую совершенную терминологическую точность в рассуждениях Сократа у нас нет достаточных фактических оснований, вследствие чего в данном случае из наших рук ускользает определенный критерий, и нам остается только констатировать тот факт, что делал или не делал Сократ разграничение между популярным, утилитаристическим и своим, яко бы, строго *этическим* пониманием сущности *χαλοχα' γαθία*, – во всяком случае у его слушателей и учеников не получалось впечатления в пользу такого строгого разграничения. А это обстоятельство естественнее всего можно объяснить тем, что данному вопросу сам Сократ не придавал существенно-важного значения.

Действительно, наряду с значением, вполне определенным со стороны своего содержания, – понятие *χαλοχα' γαθία* Сократом, по свидетельству Ксенофона, часто употреблялось в значении более широком именно в формальном и относительном смысле, в смысле пригодности известного лица или даже вещи для осуществления своей цели или назначения, независимо от характера содержания этой цели¹⁰⁹. В эти широкие формальные рамки Сократовского понятия *χαλοχα' γαθία*, без какого бы то ни было логического самопротиворечия, одинаково может быть вложено и узко-утилитаристическое и чисто этическое содержание. При этом

несомненно, конечно, и то, что по отношению к формальному понятию *пригодности или полезности* данной вещи или личности для известной цели, *утилитаристический* момент содержания является более родственным, по сравнению с другим (этическим) моментом. Характерно в данном случае и то, что в своем широком формально-утилитаристическом значении понятие *χαλοχα' γαθία* Ксенофонтом приписывается Сократу часто даже в тех местах «Воспоминаний», где Сократ ведет речь об *этическом* характере деятельности лиц, обладающих свойствами *χαλοχα' γαθία*, т. е. обладающих известного рода добродетелями, как, напр., справедливости и др.

Этический момент *χαλοχα' γαθία*, таким образом, у Сократа прекрасно уживается с *формально-утилитаристическим*. Объяснить это обстоятельство естественнее всего можно тем, что в формальном своем значении понятие *χαλοχα' γαθία* является *родовым* понятием для своих разновидностей, каковыми оказывается, с одной стороны, *χαλοχα' γαθία* с *узко-утилитаристическим* своим содержанием, когда вопрос о моральной ценности поступка являются безразличным¹¹⁰, а с другой стороны, с содержанием чисто-этическим, где момент добродетели является доминирующим¹¹¹. Но если так, то самое понятие добродетели, как *видовой* признак родового понятия *χαλοχα' γαθία*, очевидно, получает уже *утилитаристическую окраску*, тогда как *специфически-этические* черты отходят на задний план, принимая второе степенный, если не случайный характер. Поэтому внесение Сократом в понятие *χαλοχα' γαθία* *этического* момента еще не говорит за то, что это понятие носило у него непременно *альтруистический*, а не индивидуалистически-утилитаристический смысл: *этический* момент, как *видовой* признак, у Сократа сам окрашивается в *утилитаристический тон* родового *формального признака* в понятии *χαλοχα' γαθία*. И действительно, самое-то *этическое* понятие добродетели (*ἀρετή*) у Сократа, согласно свидетельствам Ксенофонта, а отчасти и Платона, сплошь и рядом употребляется в *формально-утилитаристическом* смысле, – *пригодности или соответствия* известной вещи или

лица своей цели и назначению, независимо от строго-морального характера этой цели и назначения¹¹².

С этой утилитаристической точки зрения, добродетель известного лица является не самостоятельной целью, к которой направлена воля и деятельность человека, а обозначает собой те свойства данного лица, при посредстве которых оно может достичь своей цели, каковая по своему содержанию может и не совпадать с добродетелью. Другими словами, с рассматриваемой нами точки зрения, общее понятие добродетели у Сократа имеет смысл не конечной цели человеческой деятельности, а только полезного средства, ведущего к известной цели. Правда, наряду с таким чисто формальным определением понятия добродетели (*ἀρετή*), Сократ, по свидетельству Ксенофонта и Платона, дает и более точное, материальное определение этого понятия, когда касается вопроса о различных видах добродетели. Но анализ содержания отдельных добродетелей, как о них учил Сократ, открывает у них утилитаристический момент, в качестве основного и необходимого их признака, притом общего всем частным добродетелям. Формально-утилитаристическое определение понятия добродетели у Сократа поэтому является существенным, родовым признаком для всех частных видов добродетели.

Это внешним образом сказывается у Сократа даже в самой словесной формулировке той или иной из частных добродетелей: выражения: “ὥς δεῖ χρῆσθαι”, „ἀ δεῖ“, “ἀ προσήχει”, „τά δεόντα“, „τά προσήχοντα” и т. п. по отношению к объектам той или иной добродетели, без более точного и конкретного определения содержания этого “ὥς δεῖ”, „ἀ δεῖ” и т. п., – является в данном случае как бы стереотипным¹¹³. Этот же признак является, как мы видели выше, связующим логическим звеном с еще более общим понятием – с *χάλοχα' γαθία*, как родовым понятием по отношению к *ἀρετή*, вообще.

Нам уже выше, по другому поводу, приходилось говорить о том, что попытки Сократа применить на практике свой рационалистический принцип привели его только к тому, что все частные добродетели у него приняли индивидуалистически-

утилитаристический характер *средства* для достижения целей *личного* счастья индивидуума. Там же мы пытались показать, что это обстоятельство у Сократа было явлением не случайным, а логически и психологически вытекающим из основных посылок его интеллектуалистической и натуралистической метафизики и гносеологии. В данном случае мы ограничимся указанием *фактических* данных, подтверждающих правильность такого именно понимания значения той или иной из частных добродетелей, по учению Сократа.

Не возбуждающим против себя никаких сомнений и возражений является тот факт, что, по учению Сократа, все добродетели у него сводятся ко знанию (*ἐπιστήμη*), как к своему *родовому* понятию¹¹⁴. Основания, в силу которых Сократ все добродетели считал необходимым отождествлять со знанием двоякого рода.

Во-первых, по взгляду Сократа, только благодаря знанию, человек может различать по родам благо и зло и, вообще, ориентироваться в разного рода этических понятиях и этим путем узнавать, что должно делать и чего не должно, т. е. узнавать нравственные требования своей природы и средства к их удовлетворению. Без знания добродетель, по Сократу, совершенно немыслима, и наоборот, знание того, в чем состоит благо или добродетель, *само по себе*, с логической и психологической необходимостью влечет за собой и соответствующую добродетельную деятельность.

Вторым основанием, в силу которого Сократ отождествляет добродетель со знанием, является его убеждение в том, что только путем знания человек побуждается к совершению добродетельных поступков, т. к. только действительное знание человеком того, в чем заключается его благо, открывает ему необходимую причинную связь между добродетелью индивидуума и его счастьем, непосредственную зависимость последнего от первой.

Но с отмеченных нами точек зрения, *знание*, а, следовательно, и всякая *добродетель*, у Сократа, действительно, получает значение не самостоятельной цели человеческих нравственных стремлений, а только полезного

средства, ведущего человека к его личному счастью, не говоря уже о том, что отождествление всех добродетелей со знанием на всю этику Сократа, как нам об этом приходилось говорить и выше, налагает печать рассудочной холодности, черствости, при которых личная польза данного индивидуума, его эгоистическое «я» всегда выдвигается на первый план.

Параллельным знанию, общим *родовым* этическим понятием, так же как и знание, охватывающим собой все другие видовые добродетели, является у Сократа добродетель *благоразумия* (*σωφροσύνη*). В Сократовском понятии добродетели теоретический и практический моменты, как мы видели и выше, внутренне неразрывно между собой связываются, в смысле психологической зависимости второго момента от первого: теоретическое определение того, что есть благо и что зло, что должно делать и чего не должно, – по Сократу, непосредственно влечет за собой соответствующее направление всех поступков человека. Отсюда понятно, почему Сократ мог говорить о *диалектике* не только слов, но и *действий*. Если Сократовское понятие *ἐπιστήμη* (знание) обнимает собой теоретическую сферу, т. е. диалектику понятий, то *σωφροσύνη* (благоразумие) охватывает всю область *практической диалектики*, т. е. сферу диалектики *поступков* человека, как она непосредственно вытекает из его теоретической диалектики¹¹⁵.

В «Воспоминаниях» Ксенофонта мы, действительно, находим ясные указания относительно тождества всех частных добродетелей с *σωφροσύνη* – прямые, относительно добродетели благочестия и воздержания и косвенные, относительно справедливости и мужества¹¹⁶. Но не менее ясные указания даются у Сократа и относительно *утилитаристического* характера этой родовой добродетели: по свидетельству Ксенофонта, Сократ прямо утверждал, что отсутствие у человека *σωφροσύνη* причиняет ему вред, причем такое состояние человека Сократа обозначал термином *μανία*, в смысле непонимания человеком своей личной пользы¹¹⁷. Вследствие этого, в качестве мотива к приобретению *σωφροσύνη*, у Сократа, обычно, выставляется вытекающая

отсюда для человека польза. Характерным для утилитаристического понимания Сократом добродетели *σωφροσύνη* является и то обстоятельство, что утилитаристические черты этому понятию он усваивает не только в тех случаях, когда термин *σωφροσύνη* употребляется им в широком (популярном) смысле этого слова, в смысле вообще житейского благоразумия, но и тогда, когда он говорит о *σωφροσύνη* в строго *этическом* смысле этого слова именно как о *добродетели*. Следовательно, и понятие *σωφροσύνη*, являющееся по Сократу подобно *ἐπιότης*, родовым понятием для всех прочих добродетелей, имеет у него характер *не самостоятельной* цели человеческих нравственных стремлений, а только *полезного средства* для достижения *эгоистического счастья* известного индивидуума.

Добродетель *благочестия*, по учению Сократа, состоит в должном (*ὡς δεῖ*) почитании богов, заключая в себе, в качестве своего родового признака, моменты – *знания* того что угодно богам, и *благоразумия*, в смысле соответствующего этому знанию направления воли и деятельности. В чем бы, по взгляду Сократа, ни заключались внешние способы и формы проявления богопочитания, в данном случае для нас важное значение имеет не это обстоятельство, а тот факт, что значение добродетели благочестия Сократом оценивается исключительно с *утилитаристической* точки зрения. *благочестие*, в глазах Сократа, не имеет значения свободного выражения любви человека к Божеству, как самостоятельная цель его стремлений и как нечто, имеющее в его глазах самостоятельную ценность, независимо от вытекающих отсюда для человека *полезных результатов*. *благочестие*, по мнению Сократа, ценно для нас потому именно, что благодаря ему человек (через оракула и мантику) может узнать от богов, как ему лучше, полезнее для себя поступить в том или ином случае и, вообще, как возможно лучшим образом устроить свою личную жизнь и свои отношения к другим людям¹¹⁸.

Характерным для утилитаристического взгляда Сократа на значение благочестия является, между прочим, и то обстоятельство, что касаясь довольно обстоятельно вопроса о

Божественном промысле и *благодетяниях Божества по отношению к людям*, Сократ, при этом, совершенно умалчивает о любви человека к Богу. Должное отношение человека к Божеству Сократом характеризуется в смысле *знания* того, как своим образом мыслей и соответствующим поведением *заслужить себе благоволение Божества и Его помощь, могущую быть полезной для человека в его личной жизни*, а не в том смысле, что в должном отношении нашем к Божеству, *самом по себе*, уже заключается наше благо и счастье, – настолько, что в чувстве благочестия мы как бы вовсе забываем о полезных для нас результатах от такого нашего поведения¹¹⁹.

Добродетель *справедливости*, на первый взгляд, представляется у Сократа как бы не чуждой некоторым *альтруистическим* черт, смягчающих, по-видимому, общую утилитаристическую точку зрения Сократа на значение добродетелей. Стремление к тому, чтобы в своей деятельности *быть полезным для других людей, для своего отчества*, – составляет, по учению Сократа, основное характерное свойство справедливого человека, причем по взгляду Сократа, нельзя быть полезным для других людей, не подчиняясь как писанным, государственным, так и Божеским, неписанным законам, нормирующим взаимные отношения людей, в смысле ограничения эгоистических стремлений и пожеланий человека в пользу стремлений и желаний других лиц¹²⁰.

По-видимому, в Сократовском понятии справедливости основным моментом является момент свободного исполнения своих обязанностей по отношению к другим лицам, а не вопрос о *правах* данного лица, т. е. конечной и самостоятельной целью нравственных стремлений справедливого человека, по взгляду Сократа, является, по-видимому, не личное, *эгоистическое* счастье этого человека, а благо и счастье других лиц. Однако такое наше заключение было бы поспешным и не соответствующим существу моральной философии Сократа. Достаточно в данном случае обратить внимание на *индивидуально-эгоистические* мотивы, какими, по Сократу, должен побуждаться человек к совершению *всех добродетельных поступков*¹²¹, причем добродетель

справедливости и ее разновидность – дружба, требующие от человека ограничения его личных потребностей и принесения пользы другим людям, не составляют у Сократа какого-нибудь исключения из числа других добродетелей. Мы уже видели, что приносить в том или ином случае пользу другим лицам и ограничивать свои личные потребности и стремления, по Сократу, должно именно потому, *что это полезно для нас самих и тогда только, когда это полезно для нас*. В противном случае, как мы видели выше, Сократ не прочь был рекомендовать не только пренебрежение к личным интересам других лиц (напр., рабов), но в некоторых случаях прямо считает нравственно позволительным и даже обязательным причинять вред другим лицам (напр., врагам и варварам).

Добродетель *мужества* в глазах Сократа, по-видимому, не имела столь важного значения, как другие добродетели. Но *утилитаристический* характер и этой добродетели также очерчен Сократом со всею определенностью. Мужественным, по Сократу, должен быть назван тот, кто знает, чего бояться и как избегать опасности¹²². Мужество, по Сократу, таким образом, является для индивидуума *средством* избегать всего того, что может причинить ему вред, и в этом смысле оно бывает для человека *полезным*, способствующим его личному счастью.

О чисто утилитаристическом характере добродетели воздержания (в тесном смысле этого слова) нам подробно приходилось говорить выше и прибавлять чего-нибудь к сказанному в данном случае нет нужды.

Кроме указанных выше добродетелей, у Сократа иногда упоминается о добродетели мудрости (*σοφία*). Сократовская *σοφία* – это высшая форма знания – *ἐπιστήμη*, в смысле знания философского, имеющего своим объектом нравственное поведение человека¹²³. Поэтому сказанное выше об утилитаристическом характере сократовского понятия *ἐπιστήμη* приложимо и к добродетели *σοφία*¹²⁴.

Все сказанное нами об утилитаристическом характере учения Сократа о добродетели, вообще, и о различных ее видах, в частности, приводит нас к тому заключению, что

наличность *этического* момента в Сократовском понятии *χαλοχαΰαθία*, этой, по взгляду Сократа, конечной цели нравственных стремлений человека, не только не ослабляет общего утилитаристического характера этого понятия, но прямо *подтверждает* его, если даже мы согласимся с тем, что *этический* момент у Сократа здесь играет, в противоположность популярному взгляду, *доминирующую* роль, не говоря уже о том, что эта роль не может быть, с точки зрения Сократа, признана *исключительной*, т. к. Сократ не отвергал значения и ценности и чисто внешних благ и преимуществ человека.

В заключение к анализу Сократовского понятия *χαλοχαΰαθία*, как обозначающего собой совокупность всех нравственных совершенств человека и всю сумму его индивидуального счастья, – должно заметить, что Сократ об этой цели человеческих стремлений говорит, как кажется, исключительно только имея ввиду *правителей* народных, через которых он надеялся реформировать весь государственный и общественный строй античной жизни. Этим, конечно, еще не устраняется с необходимостью возможность и правдоподобие того предположения, что *отдаленной* целью человеческого прогресса Сократ мог ставить распространение своей *χαλοχαΰαθία* и на всех прочих граждан, а может быть и на все человечество. Но если бы эта цель и не чужда была вовсе внутреннему сознанию Сократа, хотя этому ясно противоречит учение Сократа о необходимости для достижения *χαλοχαΰαθία* соответствующих *природных* задатков, которые, по взгляду того же Сократа, не у всех людей бывают одинаковы, – то во всяком случае, при *фактической* беспочвенности *оптимизма* Сократа, эта цель рисовалась перед ним в столь неясных и бледных очертаниях, что о ней Сократ даже не считал, по-видимому, нужным и говорить, как о чем-то таком, что должно в его время привлекать к себе внимание человека и соответствующим образом отражаться на характере и направлении его деятельности. Если бы совершенная *χαλοχαΰαθία* в глазах Сократа имела практическое значение *реальной* цели, доступной и обязательной для *всех* людей, к которой должен стремиться *каждый* человек во *всякий*

исторический момент, то умолчание об этом Ксенофонта для нас было бы непонятным.

Вероятнее всего, этот вопрос или вовсе или, по крайней мере, слишком мало интересовал Сократа в его реформаторской деятельности, – настолько, что у его учеников получалось впечатление, будто он вовсе игнорировал данный вопрос *в такой его широкой постановке*. Но если так, то *фактически* Сократ недалеко ушел от того аристократически-пренебрежительного взгляда на народные массы, какой был столь характерным для моральной философии софистов. Фактически и Сократ, подобно софистам, в решении вопроса о праве известного человека на свое счастье и нравственное совершенство, – отождествлял понятия *права и силы* (в смысле известных натуральных задатков), хотя и не был столь прямолинейным в своей терминологии, как это можно сказать относительно софистов. О совершенном счастье рядовой народной массы у Сократа непосредственно вопрос и не поднимается.

Народу Сократом уделяется в данном случае только то, что является результатом деятельности хороших правителей; *χαλοχα'γαθία* народных масс в глазах Сократа представляется как бы несовершенным отражением *χαλοχα'γαθία* его правителей, – причем, и в этом своем несовершенном виде *χαλοχα'γαθία* среди народной массы, как мы видели и выше, по Сократу, должна распределяться далеко не равномерно, а соответственно политическому и социальному положению тех или иных слоев общества и каждого из его членов в отдельности, которое, по Сократу, в свою очередь, во многом зависит не от свободной воли человека, а от его врожденных натуральных задатков. Уделяя народным правителям, как таковым, столь исключительное внимание в вопросе о *χαλοχα'γαθία* и, т. о., признавая фактически за ними, по сравнению с народной массой, право на значительно большую степень духовного совершенства и счастья, – Сократ, очевидно, уже переходит с почвы морали на почву *политики*, проявляя в данном случае только психологическую и логическую последовательность в развитии своего более общего взгляда на

относительную и случайную ценность индивидуальной человеческой личности, в зависимости от ее случайного общественного и социального положения, – взгляда, который, как мы пытались показать выше, имеет у Сократа свои глубокие корни в особенностях одностороннего интеллектуализма всей его психики и в вытекающих отсюда особенностях его гносеологии, антропологии и метафизики.

Причиной такого *пренебрежительного* отношения Сократа к народным массам является также *пессимистическая неуверенность* Сократа в народных силах. Как бы то ни было, но во всяком случае анализ Сократовского понятия *χαλοχαΰαθία* только лишний раз подтверждает справедливость высказанного нами положения, что ни об идее *гуманности*, во всем ее всеобъемлющем значении, ни об *альтруизме*, в точном смысле этого слова, в моральной философии Сократа речи быть не может, как не могли мы этого утверждать и относительно софистов, поскольку психологическая основа ультраиндивидуализма и эгоизма этики Сократа – та же, что и у софистов: мы имеем ввиду односторонне-интеллектуалистический характер их общего мирозерцания и всего их душевного уклада. Впрочем, некоторый шаг вперед по сравнению с взглядами своих современников, Сократ, в данном случае, все-таки сделал: напр., он не обнаруживает презрения к физическому труду¹²⁵, а от правителей требует, чтобы они приносили пользу всему государству: истинный правитель, по Сократу, должен быть как бы пастырем по отношению к рядовым гражданам¹²⁶. Но все это, конечно, – только частности, не изменяющие общего пренебрежительного тона отношений Сократа к народным массам.

Кроме *ἀρετή*, вторым основным моментом в Сократовском понятии *χαλοχαΰαθία* является требование от правителя, чтобы он был *μηχανικός*; т. е. обладал опытом и навыком в исполнении того дела, к какому он призван¹²⁷. Это, с точки зрения Сократа, – чисто *формальная* способность человека достигать того, что он поставил себе в качестве цели своих стремлений, независимо от характера и существа этой цели. Она, по Сократу, может совпадать с *этическим* направлением воли и

деятельности человека, *но может и не совпадать*. Не обладая добродетелью *σωφροσύνη*, человек *μηχανικός*, по мнению Сократа, может, напр., оказаться делающим не добро, а зло¹²⁸. Итак, чисто *утилитаристический* характер сократовского понятия *μηχανικός*, этого второго после *ἀρετή* составного момента *χαλοχαΰγαθία*, не может подлежать никакому сомнению. В этом Сократовском понятии (*μηχανικός*), взятом самом по себе, нет вовсе наличности *этических* признаков, не говоря уже об элементах *альтруизма*. Поэтому утилитаристический характер Сократовской *χαλοχαΰγαθία*, через включение сюда момента *μηχανικός*, нисколько не ослабляется, а скорее усиливается.

Утилитаристическим характером учения Сократа о конечной цели человеческих стремлений обуславливается другая, родственная утилитаризму черта его нравственных взглядов по данному вопросу именно – *гидонизм*, в широком смысле этого слова, как учение, возводящее *удовольствие индивидуума* на степень конечной цели человеческих стремлений. Гидонизм, в широком смысле этого слова, а не в смысле только учения о чувственных удовольствиях, как цели наших стремлений, является *лишь другой положительной стороной утилитаризма*, неразрывно связанной с этим последним: утилитаризм говорит, что другие люди и их счастье для индивидуума *не могут иметь значения самостоятельной цели* его стремлений, а могут быть рассматриваемы только *в качестве полезного средства* для достижения личного счастья индивидуума; гидонизм ту же мысль выражает в *положительной* форме, утверждая, что целью стремлений человека, *должно быть* его личное, индивидуальное счастье, или благо, которое психологически, во внутреннем сознании индивидуума ощущается, как чувство *удовольствия* (в широком смысле этого слова) от достигнутого индивидуумом удовлетворения своих эгоистических потребностей и пожеланий. Сократ, действительно, не имел в виду скрывать того, что достижение *личных удовольствий* он считал за *самостоятельную цель* стремлений человека.

Он только старался пояснить своим слушателям вопрос о том, к каким именно удовольствиям и каким путем должен стремиться человек, так как наша неосведомленность в этом вопросе, по мнению Сократа, может приводить к тому, что вместо искомого нами удовольствия, нас могут постигнуть неудовольствия, или же в погоне за минутными, случайными и малозначащими удовольствиями мы иногда можем опустить без внимания более сильные и постоянные удовольствия, а иногда даже впасть в неприятности, превосходящие по своей силе те случайные удовольствия, которыми мы иногда готовы увлекаться¹²⁹. Сократ, таким образом, не отрицает значения удовольствий, в смысле основной и самостоятельной цели человеческих стремлений, а только хочет научить своих слушателей тому, каким образом возможно достигать более полных, сильных, постоянных и чистых удовольствий, так чтобы удовольствия *неслучайно* выпадали на нашу долю, а чтобы мы умели сами, по своему желанию, отыскивать их, чтобы в этом случае мы зависели не от судьбы, а от самих себя. Другими словами, вместо *εὐτυχία* Сократ, в качестве конечной положительной цели человеческих стремлений, ставил *εὐπραξία*, каковое понятие у него обнимает всю сумму личного счастья индивидуума, *внутренне ощущаемого им, как чувство удовлетворения, или удовольствия*, – счастья, добытого притом самим индивидуумом, а потому и прочного¹³⁰.

Чтобы искомые человеком удовольствия были возможно более совершенны, в смысле своей полноты, устойчивости и чистоты, чтобы ни к ним самим не примешивались, ни после них человеку не пришлось переживать неудовольствий, иногда даже превосходящих по своей силе и устойчивости испытанные им удовольствия, – с этой целью Сократ рекомендует *воздерживаться* от некоторых видов удовольствий или вовсе или же, по крайней мере, отчасти. К такого рода удовольствиям Сократ был особенно склонен относить удовольствия чувственные, телесные, предпочитая им удовольствия духовные. Но это Сократ делает не потому, что к чувственным удовольствиям, как к таковым, он относился неодобрительно или же хотел вообще умерить стремление людей к

удовольствиям, как таковым, а потому, повторяем, что хотел научить людей лучшему и возможно более полному пользованию удовольствиями. Удовольствие, само по себе, будь оно телесное или духовное, с точки зрения Сократа, всегда заслуживает того, чтобы быть самостоятельной и положительной целью стремлений индивидуума; но от некоторых удовольствий и в некоторых случаях, смотря по обстоятельствам, по взгляду Сократа, приходится вполне или отчасти отказываться, для достижения еще больших удовольствий, или же для избежания больших неудовольствий.

В частности, стремление Сократа придать своему гедонизму *спиритуалистический* характер было со стороны Сократа настолько же *психологически и логически* вытекающим из основной рационалистической тенденции всего его мирозерцания и психики, насколько *фактически* неосуществимым в реальной действительности, ввиду общего *натуралистического* характера его философии, вытекающего из его одностороннего интеллектуализма. Подняться выше сферы *земного, телесного* существования человека Сократу фактически, как мы видели выше, не удалось, а потому черты *спиритуализма* в учении Сократа об удовольствии, как положительной цели человеческих стремлений, строго говоря, оказываются призрачными, и так называемые духовные удовольствия, в существе дела, у Сократа, при его натуралистической точке зрения, являются только *известной разновидностью и, пожалуй, высшей формой удовольствий телесных*.

Индивидуалистически-утилитаристическим и космически-гедонистическим характером учения Сократа о конечной цели нравственных стремлений человека само собой определяется отношение Сократа, с одной стороны, к *традиционным античным* взглядам по данному вопросу, а с другой, – к *христианскому* учению о конечной цели нравственных стремлений человека. Индивидуалистический утилитаризм и космический гедонизм составляли самое существо античных взглядов на конечную цель человеческих стремлений, а потому по данному вопросу Сократ ничего, принципиально нового, не

сказал. Даже усиление у Сократа *этического* момента в понятии *χαλοχαΰαθία* и *ἀρετή*, как мы видели выше, несколько не ослабило утилитаристического характера этих понятий, по сравнению с тем, как они были даны в популярном античном сознании, а привело лишь к тому, что и сам *этический* момент в этих сократовских понятиях принял популярно-утилитаристическую окраску. Сократ, таким образом, в данном случае оказался верным сыном своего народа. Точно также и *спиритуалистическая* тенденция Сократа в раскрытии основного гидонистического принципа его морали, оказалась у него, как мы видели, психологически беспочвенной, несколько не ослабляющей общего и Сократу и популярным античным взглядам *космического* характера представлений об удовольствии, как цели человеческих стремлений.

Даже то колебание, какое обнаруживает Сократ в своих стремлениях то в сторону телесных удовольствий, то в сторону удовольствий разумных, духовных, – не является у Сократа чем либо совершенно новым и оригинальным: популярное античное сознание также всегда стремилось *примирить* чувственное с духовным в единстве гармонически-прекрасного целого, – без того, чтобы отрицать совершенно то или другое. Это стремление и в популярном античном сознании, как и у Сократа, нашло свое внешнее лексическое выражение в термине *χαλοχαΰαθία*, как конечной цели человеческих стремлений, поскольку здесь, наряду с моментом этическим, дано указание (в первой половине этого слова) и на момент *эстетический*, а прекрасное в античном мире, как и у Сократа, всегда мыслилось в смысле гармонии между духом и телом, идеей и ее чувственным выражением.

По своему индивидуалистически-эгоистическому и гидонистическому характеру, учение Сократа о конечной цели стремлений человека принципиально ничем также не отличается от соответствующего учения софистов, поскольку психологическая основа (односторонний интеллектуализм) в обоих случаях была одна и та же. А поскольку интеллектуалистическая тенденция в философии Сократа развита с большей последовательностью и определенностью,

по сравнению с софистами, постольку мы считаем себя вправе утверждать, что индивидуализм (переходящий в эгоизм) и гидонизм, как характерные черты в учении Сократа о конечной цели наших стремлений, принципиально получили у него более глубокое и прочное психологическое и логическое обоснование, чем даже у софистов. Если же односторонний индивидуализм и гидонизм Сократовской этики не производит на нас столь невыгодного впечатления, как соответствующие черты в нравственных воззрениях софистов, – то объясняется это не тем, что они в данном случае принципиально расходятся между собой, а во-первых, более осторожной *терминологией* Сократа, во-вторых, некоторыми симпатичными *индивидуальными* чертами личности Сократа, несколько сглаживающими *типичные* особенности его психики, как представителя морально-психологического типа античного философа-моралиста, в-третьих, – и это самое главное – односторонний индивидуализм Сократа, переходящий в эгоизм, по сравнению с индивидуализмом софистов, не столь резко нам бросается в глаза и не столь нас отталкивает лишь потому, что в нем, сравнительно с софистами, мало оттенен момент *активности* и, так сказать, *хищничества*. Но зато в индивидуализме Сократа, в связи с развитием общей рационалистической тенденции его философии, мы видим заметное усиление элемента *рассудочной холодности* в отношении к другим людям. У Сократа, т. о., по сравнению с софистами, изменилась лишь *психологическая форма* индивидуализма: из активного и хищного он в философии Сократа в известной степени выродился в индивидуализм *пассивный*, в силу общего ослабления элемента активности; *этическая* же природа его осталась неизменной.

Но чем ближе Сократ, благодаря своей рационалистической психике, стоял в данном случае к античным традиционным взглядам, тем дальше его учение о конечной цели нравственных стремлений человека отстояло от христианского учения по данному вопросу и от типа истинного христианина, с преобладающим значением в его душевной жизни не потребностей его теоретического ума, как у Сократа, а

потребностей сердца и воли и потому отличающегося, как об этом нам приходилось говорить выше (во введении), характером самого последовательного и чистого *альтруизма*, а также не признающего никаких национальных, сословных и т. п. внешних разграничений универсального гуманизма и почерпающего в учении о Боге, как личном Духе, свое положительное содержание *спиритуализма*. Ко всему этому следует прибавить и то, что и альтруизм, и гуманизм, и спиритуализм христианского учения о конечной цели человеческих стремлений, в конце концов, имеет под собой *религиозную основу*, почти чуждую Сократовской морали, так что, в существе дела, *конечной целью* человеческих стремлений, с точки зрения христианского учения о нравственности, является не тот или иной индивидуум и даже, вообще, не человеческая личность сама по себе, а Бог, живой личный Дух. Христианин стремится, *прежде всего и главным образом*, к личному общению с Богом и уже характером этого богообщения обуславливаются альтруистические, гуманистические и спиритуалистические черты нравственного мирозерцания христианина и его поведения.

Во всех этих отношениях нельзя не видеть принципиальной противоположности между Сократовским учением о нравственности и христианским, между интеллектуалистической психикой Сократа и сердечно-волевой психикой христианина, а потому и на реформаторскую деятельность Сократа, в рассматриваемом нами отношении, нельзя смотреть, как на подготовительную, в *положительном* смысле, почву для возникновения и распространения среди античного мира христианских нравственных идеалов. *Стремление* расширить узкие рамки индивидуализма в сфере гносеологии и этики у Сократа, как мы видели выше, несомненно есть; нельзя поэтому отрицать совершенно наличности в моральной философии Сократа и *стремления* в сторону альтруизма и гуманизма, как результата неудовлетворенности Сократа узкими рамками индивидуализма и его желания отыскать *абсолютные и общеобязательные* универсальные нормы знания и нравственного поведения человека, каковые нормы и должны

были, по взгляду Сократа, *объединять всех людей в свободный мирный союз на почве единства основной цели их нравственных стремлений и путей к ее осуществлению*¹³¹. Несомненно, наконец, и то, что философски-реформаторская деятельность Сократа, ставившего своей задачей развить и у своих последователей это стремление к отысканию абсолютных и общеобязательных норм знания и нравственного поведения человека, должна была готовить в их душах сознание необходимости такой конечной цели нравственных стремлений человека, которая бы не ограничивалась узкими границами индивидуализма и эгоизма, а способствовала бы моральному объединению всех людей и вызывала соответствующее этому сознанию *стремление*.

Но несомненно также и то, что стремление Сократа выйти из сферы индивидуализма в сторону альтруизма, гуманности и универсализма, как не имеющее для себя должной психологической почвы в его метафизике, а в особенности, в его гносеологии, проникнутых характером одностороннего интеллектуализма и натурализма, – это стремление Сократа к каким-нибудь *положительным* результатам его не привело, оставшись одним лишь *стремлением*. Подобно тому, как в области гносеологии попытка Сократа, в деле отыскания абсолютных и общеобязательных норм знания, переходя с принципиально-теоретической почвы на почву жизненно-практическую, фактически привела его только к сознанию *невозможности* реального осуществления этого его первоначального намерения, – так точно и первоначальное стремление Сократа в *этической* сфере отыскать *реальную* жизненную почву для своих *теоретических*, альтруистических, гуманистических и универсалистических идеалов не могло не оказаться фактически неосуществимым.

То же самое должно сказать и о стремлении Сократа стать в своей этике выше сферы *космического гедонизма*: наличие *стремления* найти моральные идеалы, возвышающиеся над областью космического гедонизма, у Сократа несомненно есть; но и это теоретическое стремление, как не имеющее для себя в интеллектуалистической и натуралистической философии

Сократа реальной психологической почвы, – в конце концов, фактически переходило у него в сознание *невозможности когда-нибудь реализовать это стремление в живой, практической действительности*. Развивая у своих последователей *стремление и жажду* альтруистических, универсалистических и спиритуалистических идеалов нравственности, – философско-реформаторская деятельность Сократа *косвенным* путем несомненно подготавливала в античном мире почву для распространения здесь христианских начал нравственности, сплошь проникнутых духом альтруизма, универсализма и спиритуализма в определении конечной цели нравственных стремлений человека. Но приводя, в конце концов, своих последователей к сознанию *фактической неосуществимости* в живой действительности этих нравственных идеалов, – философски-реформаторская деятельность Сократа не могла в *положительном* смысле быть родоначальницей христианской морали, не только развивающей у своих последователей *стремления* к такого рода идеалам, но и возводящей эти идеалы на степень *категорического требования*, которое, с точки зрения христианского учения, должно быть и может быть реализовано в живой, практической действительности.

Философская мораль Сократа, поэтому, могла развивать у своих последователей стремление к тому, чтобы искать осуществления идеалов альтруизма, универсализма и спиритуализма *на какой-нибудь иной почве, чем та, на которой выросла она сама, т. е. не на почве односторонне-интеллектуалистической психики античного язычества, с его натуралистически-пантеистическим* мирозерцанием. Историческим ответом на это стремление, развившееся в античном мире, между прочим, благодаря философии Сократа, *но не нашедшее здесь своего осуществления*, и явилось христианство.

Учение Сократа о нравственном законе

В вопросе о *нравственном* законе Сократ, по сравнению с софистами, по-видимому, стал на путь некоторого сближения с христианским учением. Выше законов государственных, писанных он ставит законы *неписанные, Божеские*, отличающиеся характером *всеобщности и абсолютной обязательности*, в противоположность индивидуализму и субъективизму учения софистов по данному вопросу. Сократ, по-видимому, готов был допускать не только Божественное происхождение нравственного закона в широком смысле этого слова, как закона, вложенного в нашу природу Божеством, но даже возможность *непосредственного* откровения человеку Божеством того, что в том или ином случае должно быть признано хорошим и что дурным («демон» Сократа и его учение о Божественном откровении через оракулов и мантику). Христианский нравственный закон также отличается характером *всеобщности* и безусловной нравственной *необходимости* и своим *Божественным происхождением*, как данный самим вочеловечившимся Сыном Божиим.

Однако не следует, прежде всего, забывать того пункта в учении Сократа, согласно которому общеобязательные и безусловно необходимые нормы нравственного поведения человека имманентны ему, а не вложены в его природу извне, Божеством, как это учит христианство.

Во-вторых, все содержание нравственного закона Сократ сводит к *логическим понятиям нашего теоретического разума*, совершенно игнорируя ту роль, какую в образовании содержания нравственного закона играет нравственный инстинкт человека, потребности его сердца и воли.

В-третьих, в деле познания велений нравственного закона Сократ предоставляет человека исключительно самому себе, не чувствуя нужды в Божественной помощи, т. к. Сократ, как мы видели, не признавал поврежденности человеческой природы, равно как не верил в существование личного Божества. Веления нравственного закона, с точки зрения Сократа, поэтому

должны быть постигаемы *самим человеком*, из глубины его собственного духа, путем *самопознания*. Нравственный закон, с точки зрения Сократа, может быть назван законом Божеским лишь в том *широком и несобственном смысле*, что природа человеческой души субстанционально тождественна с природой Божества (мирового разума), почему, познавая законы своей собственной природы, человек тем самым познает законы природы Божественной. С этой точки зрения неписанные, Божеские законы, о которых говорить Сократ, с одинаковым правом могут быть названы также законами *человеческой природы*.

По вопросу о происхождении нравственного закона и о способах познания его велений, Сократ, таким образом, подобно софистам, стоит на точке зрения того известного афоризма, что *человек, как познающий субъект*, есть мера всех вещей, вследствие чего о Божественном законодательстве, в собственном смысле этого слова, с точки зрения Сократа, столь же мало может быть речи, как и с точки зрения софистов. Но если так, то и откровения того «демона», благодаря которым Сократ узнавал о велениях нравственного закона, суть ни что иное, как внутренний голос самой *человеческой природы*, точнее – человеческого *теоретического разума*, который, по Сократу, есть в то же время и голос *Божественный*, поскольку человеческая душа и ее разум, по учению Сократа, есть часть Божества. Путем *самопознания*, т. е. познания своей собственной человеческой природы и ее нравственных законов, точнее, усилиями своего теоретического разума, с его логическими понятиями, – человек, с точки зрения Сократа, получает возможность узнавать веления имманентного человеческой природе Божества, или слышать внутренний голос «демона». Откровения «демона» и „*ὁρῶντι σεαυτόν*” являются у Сократа только двумя сторонами (объективной и субъективной) единого психического акта (как его понимал сам Сократ) отыскания человеком в глубине *своего собственного духа* велений нравственного закона.

Правда, Сократ иногда говорит о Божественном откровении требований нравственного закона и в тесном смысле этого

слова, через оракулов и мантику, допуская, по-видимому, возможность личного и непосредственного откровения Божеством своей воли, в духе популярных религиозных воззрений современного Сократу античного общества. Но в данном случае мы уже стоим перед вопросом о том, насколько Сократ остался верен своему *основному* пантеистическому пониманию природы Божества и Его отношений к миру и человеку, и насколько он был *последователен* в своей оппозиции по отношению к античному антропоморфизму. Этого вопроса мы коснемся несколько ниже. В данном же случае, мы имеем дело с учением Сократа о природе нравственного закона, как это учение *психологически и логически вытекает из основных положений его метафизики, антропологии и гносеологии*. А что Сократ, если и делал иногда отступления в сторону признания возможности личного Божественного откровения, вопреки указанным выше своим основным взглядам на природу нравственного закона, на его происхождение и способ его познания, то делал это весьма неохотно и, по-видимому, не придавал этим отступлениям существенного, принципиального значения, – об этом ясно свидетельствует тот факт, что Сократ советует своим слушателям прибегать к услугам оракула и мантики *только в крайне исключительных случаях*, как бы против воли делая уступку, по данному вопросу традиционным религиозным верованиям. Обращаться же к богам с молитвой, по Сократу, следует только в смысле самом общем и неопределенном, прося себе от богов *вообще блага*, а не какого-нибудь из конкретных, частных благ.

Основная тенденция реформаторской деятельности Сократа и, так сказать, его тактические приемы в этих случаях, на наш взгляд, – довольно ясны: Сократ, как бы хотел постепенно отучить своих слушателей от их традиционного взгляда на Божественное происхождение нравственного закона и, так сказать, подготовить в сознании своих слушателей почву для усвоения ими его интеллектуалистического и *автономистического* взгляда по данному вопросу. Интеллектуализм и автономизм Сократа, если мы будем иметь

в виду его *первоначальные намерения*, был, конечно, не тождествен с моральным *произволом* софистов, поскольку Сократ действительно, имел целью путем самосознания отыскать естественный нравственный закон, отличающийся именно как закон естественный, а не просто юридический, свойствами всеобщности и абсолютной моральной необходимости. Но, как нам об этом приходилось говорить выше, познавательные и моральные нормы, с предикатами всеобщности и абсолютной обязательности, являлись в глазах Сократа только *искомым субъективным идеалом*, а не *реальным критерием* истины и нравственности.

В живой, практической деятельности человеку, с точки зрения Сократа, фактически приходится ограничиваться тем же *относительным и субъективным* знанием нравственных требований (а, следовательно, ненамеренно оставаться в сфере личного произвола), о каком шла речь и у софистов, – с тем только различием, что софисты ничего лучшего не считали нужным ни желать, ни искать, а Сократ требует от своих слушателей сознания недостаточности этого *относительного* знания нравственного закона, а также требует стремления к знанию абсолютному, без определенной однако надежды на возможность реального осуществления когда-нибудь этого стремления. Следовательно, с точки зрения самого же Сократа, будет не совсем точным сказать, что человек должен руководствоваться в своей жизни нравственным *законом*, самим человеком отысканным в глубине собственного духа: когда-нибудь, в неопределенном отдаленном будущем, человеку, может быть, и удастся отыскать этот *нравственный закон*, а до наступления этого отдаленного момента человечеству, по Сократу, *фактически* приходится, по необходимости, довольствоваться *суррогатом нравственного закона*, т. е. *относительными и субъективными нравственными нормами*. К учению Сократа о природе нравственного закона и об его происхождении, подобно тому, как и к учению софистов, т. о., строго говоря, не может быть приложено название не только гетерономизма, но даже и *автономизма*, поскольку о законе, как *реальном критерии*

нравственного поведения человека, а не только как об искомом *субъективном идеале*, у Сократа речи нет.

Но если так, то кажущееся, на первый взгляд, сходство учения Сократа о природе нравственного закона и об его происхождении с христианским учением об этом же предмете обращается в *принципиальную противоположность*, подобно тому, как это же должно сказать и относительно учения софистов. Наоборот, по основному односторонне-интеллектуалистическому и субъективистическому духу и тону своего учения о существе и происхождении нравственного закона, Сократ стоял на почве тех именно традиционных античных верований, реформу которых он ставил главной задачей своей жизни. Ведь, и в глазах античного человека его боги, сами в нравственном отношении далеко не безукоризненные, не могли иметь значения авторитетных законодателей. Человеку, с точки зрения античного антропоморфизма, так же как и по взгляду Сократа, *фактически*, поневоле приходилось в *своей собственной природе* и, прежде всего, в природе своего теоретического разума, отыскивать нормы нравственного поведения, а эти нормы, именно в силу своего *человеческого* происхождения, в глазах античного человека имели только временное и относительное значение и ценность.

Последнее обстоятельство и находило в античном мире свое конкретное выражение в низведении понятия общеобязательного нравственного закона на степень законов *юридических и политических*, имеющих свое значение для известного только времени, известного только народа да и здесь не для всех граждан в равной степени.

Став в вопросе о сущности нравственного закона *фактически* на почву *релятивизма и субъективизма*, Сократ поэтому сам уже не мог сохранить за понятиями нравственного закона, в деле его *практического применения к живой действительности*, значения и ценности *категорического морального императива*, предъявляющего к человеку безусловные нравственные требования. В своей практической жизни человеку, с точки зрения Сократа, фактически приходится

руководствоваться не категорическим, а так сказать *гипотетическим* моральным императивом, имеющим характер временных, относительных и условных требований. Вопрос о том, что человек в моральном смысле *должен* делать в том или ином случае, с точки зрения Сократовской философии, теряет свое *реальное и практическое* значение еще и потому, что, как мы видели выше, с интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической точки зрения Сократа и с точки зрения той *пассивной* роли, какая им уделяется индивидуальной человеческой личности, – вообще не может быть речи о том, что человек *должен* делать, но можно говорить только о том, что он *может* делать при наличии данных и не зависящих от свободной воли человека натуральных условий его жизни.

И в данном случае Сократ остается фактически на точке зрения своих противников – софистов, и по вопросу об отношении его к античным традиционным нравственным воззрениям, с одной стороны, и к христианскому учению о нравственности, с другой, – должно сказать то же, что нами выше было замечено при рассмотрении соответствующего пункта учения софистов. *Положительных* связующих нитей между моралью христианской с ее категорическим императивом («ты должен поступать так, а не иначе»), и философской моралью Сократа, в рассматриваемом нами отношении, нет, хотя *косвенным* путем философски-реформаторская деятельность Сократа и в данном случае, как и в предшествующих, по сравнению с софистами, в большей степени развивала в античном человеке *стремление* к тому, чтобы в своей нравственной деятельности опираться не на гипотетические моральные предписания, а на требования категорического императива (что требуется также и христианским учением о нравственности), – поскольку идеал такого категорического морального императива внутреннему сознанию Сократа, стремившегося к отысканию абсолютных норм знания и нравственности, несомненно предносился, хотя и в неясных очертаниях.

Став в вопросе о сущности нравственного закона фактически на ту же почву одностороннего интеллектуализма и вытекающего отсюда релятивизма и субъективизма, на какой выросли и традиционные античные моральные воззрения, приведшие античного человека, в конце концов, к тому, что индивидуальная человеческая личность ценилась не сама по себе, а только с точки зрения завоеванного ею *политического и социального* положения в государстве и обществе, – Сократ, сознательно или несознательно, но, в конце концов, фактически и сам должен был понятие абсолютного нравственного закона подменить относительным понятием законов *государственных, юридических*, носящих характер законов временных и случайных. Действительно, нисходя с принципиально-теоретической почвы на почву практической действительности, Сократ, как мы видели выше, как бы совершенно забывает о своих неписанных, Божеских законах и ограничивается только проповедью о необходимости подчиняться государственным политическим законам, так что последние в глазах Сократа, в конце концов, получают даже значение *морального критерия* поведения человека (ср. выше, стр. **154–155** и др). Вместе с тем характерный признак *морального* закона – *свободное подчинение* его требованиям – уступает у Сократа свое место столь же характерному признаку всякого *политического и юридического* закона – подчинению требованиям этого закона, в силу *внешней принудительности*.

Да с точки зрения Сократа было бы слишком явным внутренним самопротиворечием, если бы он требовал от своих слушателей внутреннего морально-свободного, а не просто внешне-юридического подчинения политическим государственным законам, раз последние в глазах самого же Сократа не имеют значения совершенной истины: ведь, по учению Сократа, только истинное знание блага (а не относительное) влечет за собой непосредственное и соответствующее направление человеческой воли. Совершенная внутренняя свобода, с точки зрения Сократа, порождается только совершенным знанием и совершенной истиной, свойственной, по нему, только абсолютному

Божескому закону, этому недостижимому, с точки зрения Сократа, идеалу человеческих стремлений, а не относительным политическим законам, которыми человеку только по необходимости, приходится руководствоваться в реальной жизни¹³².

О таком именно *внешне-юридическом*, а не морально-свободном подчинении государственным законам у Сократа идет речь, напр., тогда, когда он перед своей смертью отказывается убежать из темницы, желая яко бы *свободно* подчиниться законам своего отечества, осудившим его на смерть. Что здесь понятие *свободного подчинения* государственным законам у Сократа носит не внутренне-моральный смысл, а внешне-юридический, т. е. не характер свободы хотения, а характер свободы *действия*, – это ясно видно из того, что в глубине своей души Сократ признавал в данном случае требования государственных законов *несправедливыми* и, следовательно, *неистинными*, а потому направление *воли* Сократа и его поведение фактически вовсе не вытекали из его внутреннего убеждения в истинности той моральной нормы, которой он подчиняется.

Внутреннему моральному сознанию Сократа требование закона, осудившего его несправедливо на смерть, должно было представляться актом *внешнего насилия*, т. к., по Сократу, человек *свободно* стремится только к тому, что он сам признает за истину и благо. А между тем, требование подчиняться юридическим государственным законам, *независимо от совпадения или несовпадения их с голосом внутреннего сознания человека*, в конце концов, возводится Сократом на степень *основного реального принципа нашего повседневного поведения*. Фактически, с точки зрения Сократа, это равносильно его совершенному отказу от реального проведения в практическую жизнь идеала нравственного закона, *как такового*, и совершенной замене его законами государственными, юридическими. Ведь, Сократ, не убегая из темницы, руководствуется в данном случае тем именно общим соображением, что государственным законам должно подчиняться, *как таковым*, независимо от того, представляются

ли они внутреннему убеждению человека справедливыми или нет, истинными или ложными¹³³.

Если рассуждая принципиально-теоретически, Сократ утверждал, что в своей деятельности человеку должно *свободно* подчиняться только требованиям Божества и его абсолютным законам, то в сфере реально-практической Сократ проповедует о необходимости руководствоваться и подчиняться требованиям законов *человеческих, юридических*.

Такое *фактическое* низведение Сократом понятия абсолютного морального закона на степень традиционного понятия о *государственном, юридическом* законе, несомненно, обуславливалось также и тем чисто *аналитическим* характером Сократовских понятий и суждений вообще, о котором речь у нас шла выше, и который с логической и психологической необходимостью вытекает из особенностей Сократовской гносеологии и метафизики, с их односторонним интеллектуализмом и натурализмом, вообще препятствовавших философски-реформаторской деятельности Сократа быть творчески-продуктивной.

Но чем ближе, по своему политически-юридическому направлению, философская мораль Сократа фактически стояла к традиционным античным взглядам, тем дальше, по своему основному духу, она отстояла от христианского учения о нравственности, с точки зрения которого безусловную моральную ценность возможно признать только за абсолютными требованиями нравственного закона, требующего к себе от человека *свободного, основанного на его внутреннем убеждении* подчинения, а не просто подчинения внешне-юридического. Последнее, само по себе, с христианской точки зрения, никакой моральной ценности не имеет. С христианской точки зрения, совершенно не может быть нравственно-ценного поступка без соответствующего *внутренне-свободного нравственного настроения человека и внутреннего направления его воли*.

Тем не менее, выдвинутое Сократом, хотя только в принципе, превосходство абсолютного *морального* закона перед относительными политически-юридическими законами,

хотя без определенной надежды на реальное его осуществление в практической действительности на той почве, на какой стоял сам Сократ, – несомненно должно было развивать в сознании слушателей и последователей Сократа глубокое чувство неудовлетворенности чисто юридическими нормами нравственного поведения человека и порождать в их душах жажду более совершенного, *морального* закона, как *реального критерия нравственности*, а не только неопределенного идеала наших стремлений. Понятие *реализованного* в жизни идеального и абсолютного нравственного закона, взамен относительных и только внешне обязательных юридических законов, по которым развивалась античная жизнь, – это понятие выдвинуто было христианской религией, которая в этом отношении дала исторический ответ и удовлетворение тем *стремлениям* античного человека, росту и развитию которых способствовала, между прочим, и философски-реформаторская деятельность Сократа. В этом *косвенном* смысле учение и деятельность Сократа, действительно, могли готовить и готовили среди античного мира почву для усвоения нравственных идеалов христианства.

Учение Сократа о совести

Учение Сократа о *совести*, одном из основных моментов в понятии нравственного закона, в своих основных чертах обуславливается характером отмеченных нами выше особенностей его суждений о нравственном законе. Раз с точки зрения Сократа о нравственном законе, именно как о законе, обладающем предикатами *всеобщности* и *безусловной обязательности*, может идти речь только в смысле *субъективного идеала* нравственных стремлений человека, а не смысле *определенного реального критерия* его нравственного поведения, – то естественно, что вместе с этим в нравственной философии Сократа фактически нет места и для определенного понятия о *законодательной совести*, в смысле внутреннего сознания человека, *категорически* требующего от него поступать так именно, а не иначе в том или ином случае.

С точки зрения Сократа, в вопросе о том, как следует поступить в том или ином случае, человеку фактически приходится руководствоваться не требованиями абсолютного нравственного закона и не голосом своего *сердца* или нравственного инстинкта, а *относительным знанием* норм нравственного поведения, почерпаемым из указаний теоретического разума. Но ведь сознание человеком того, что в своих поступках ему приходится руководствоваться нормами только *относительно* истинными, – не может в глазах такого человека иметь силы и значения безусловно обязательного закона. Человеку, с точки зрения Сократа, вопреки его первоначальной рационалистической тенденции, приходится, т. о., в своем нравственном поведении идти, так сказать, ощупью, руководствуясь принципом *вероятности*, а не вполне ясными и определенными понятиями, – и это несмотря на теоретическое убеждение Сократа в совершенстве и неповрежденности человеческой природы, на представление о человеческом разуме, как части разума Божественного.

Но отсюда с логической и психологической необходимостью вытекает и то следствие, что в моральной философии Сократа

не может быть, строго говоря, места и понятию *совести судящей*. Совесть человека может одобрять его нравственное поведение или порицать, *в зависимости от того, соответствует или не соответствует оно реальному критерию нравственности, т. е. нравственному закону*. Но раз, с точки зрения Сократа, человек не имеет возможности руководствоваться в своем поведении нравственным законом, как абсолютным, реальным и определенным критерием, а вместо этого ему приходится удовлетворяться критерием относительной ценности, – то и суд совести в душе такого человека уже не может носить категорического, безапелляционного характера. Голос *судящей* совести не может звучать достаточно определенно и авторитетно там, где смутно и нерешительно звучит голос совести *законодательной*. Ввиду всего этого, и внутренний голос того «демона», которым Сократ, по его словам, руководствовался в своем нравственном поведении, и который произносил относительно этого поведения свой соответствующий суд, если и может быть назван голосом *законодательной* и *судящей* совести, то лишь в том же *относительном*, а не в абсолютном и категорическом своем значении, в каком у Сократа шла речь и о существовании нравственного закона.

Кроме того, раз понятие абсолютного *нравственного закона* у Сократа, в своем приложении к *реальной практической деятельности*, человека, незаметно подменяется понятием *внешне-юридического закона*, то и понятие совести в смысле *внутреннего сознания*, или *внутреннего убеждения* человека, предписывающего ему поступать так, а не иначе и произносящего над ним свой внутренний, также происходящий в душе самого человека суд – это понятие у Сократа в сфере жизненно-практической фактически должно уступить свое место *внешнему законодательному* и *судящему авторитету*. Значение голоса *законодательной* и *судящей* совести, если в моральной философии Сократа фактически и не вытесняется совершенно предписаниями и судом *государственных, юридических законов*, то, как кажется, только потому, что для

государственного закона практически недоступно нормировать все *частности* в поведении человека. Зато внешне-законодательную и судящую роль государственных юридических законов у Сократа, в данном случае, часто исполняет *одобряющее или порицающее суждение посторонних и, в известном отношении, авторитетных лиц.*

Чувство стыда и страха (*αἰδώς* и *αἰσχρήνη*) перед тем, что скажут о нас *другие* лица, в моральной философии Сократа, как и в популярном античном воззрении, столь же часто, как и страх перед юридическими государственными законами, является руководящим началом нравственного поведения человека, как бы заглушая голос внутреннего сознания и убеждения человека, или его совести даже в том *относительном* ее значении, какое фактически ей уделяется Сократом¹³⁴. Правда, принципиально, в теории Сократ и в сфере морали, как и во всех других областях, выдвинул в качестве идеала требование руководствоваться исключительно принципом *внутреннего сознания* (*γυνῶθι σεαυτόν*), но этот идеал у Сократа, как мы видели выше, с точки зрения его собственной же философии, представлялся практически неосуществимым и из идеала не сделался *реальным критерием* нравственного поведения человека.

Что в вопросе о значении законодательной и судящей совести Сократ, в существе дела, стоял на той же политической и юридической, а потому и относительной по своему значению почве, на какой стояли и его современники, – в этом вряд ли мы имеем основание сомневаться, если будем иметь в виду не первоначальную принципиально-теоретическую морально-философскую тенденцию Сократа, а те реальные и, как мы видели выше, юридические формы, в какие на практике вылилась его реформаторская деятельность. В традиционных античных воззрениях на интересующий нас вопрос, как к этому, в конце концов, пришел и Сократ, голос *внутреннего* нравственного сознания человека, его нравственного убеждения и сам по себе звучал недостаточно определенно и авторитетно¹³⁵, да и давление внешних, вообще, и юридических, в частности, руководящих начал было настолько

сильным, что голос внутреннего нравственного сознания человека оставался почти неслышным, даже в своей несовершенной форме: государственные законы, с одной стороны, *αἰδώς* и *αἰσχύνη*, с другой, – у античного человека, как и в моральной философии Сократа, в практической жизни почти совершенно заменяли *внутренний* голос человеческой совести.

Сказанным определяется, в общих чертах, отношение рассматриваемой нами стороны в моральном учении Сократа к соответствующему пункту *христианского* учения о нравственности. В противоположность той неопределенности и нерешительности, какой характеризуется голос законодательной и судящей совести в моральной философии Сократа, – внутреннее сознание христианина, руководящегося в своем нравственном поведении вполне определенными законодательными моральными нормами, носящими в его глазах характер абсолютной истинности и общеобязательности, как данные ему самим Богом, не может проявлять неуверенности и нерешительности, предъявляя к христианину известного рода моральные требования и одобряя или порицая его за их исполнение или неисполнение.

При этом, голос внутреннего сознания, или голос совести имеет в глазах христианина не только *преобладающее и руководящее* значение в его нравственном поведении и в соответствующей его оценке, но, в известном смысле, и *исключительное*, – настолько, что вопрос о соответствии или несоответствии нравственного поведения человека с требованиями юридически-законодательных норм или с суждением других людей в глазах христианина *сам по себе, независимо от голоса его собственной совести, законодательной и судящей, не имеет решительно никакого значения*. В моральной же философии Сократа, как мы видели, фактически существует как раз *обратное* соотношение между внутренним голосом совести, с одной стороны, и внешними требованиями и оценкой нравственного поведения человека, с другой. Поэтому естественное развитие основных положений Сократовского учения о совести должно было вести не к

сближению его с христианским учением по данному вопросу, а все к большему отдалению.

Следует в данном случае принять во внимание и то обстоятельство, что Сократовский «демон», играющий у него как бы роль суррогата законодательной и судящей совести, является, с точки зрения Сократа, несовершенным выразителем голоса *теоретического* разума человека, а не выражением голоса человеческого *сердца* и стремлений его *воли*, – тогда как по христианскому учению в содержании понятия человеческой совести основным моментом является *нравственный инстинкт*, вложенный в нашу природу самим Богом и находящий свое выражение, главным образом, в запросах человеческого *сердца* и *воли*. Другими словами, с точки зрения Сократа, голос человеческой совести есть исключительно голос *теоретического разума*, тогда как, по христианскому учению, голос совести есть, прежде всего, голос человеческого *сердца* и его *нравственного инстинкта*. И в данном случае противоположность между философией Сократа и христианством оказывается глубокой и принципиальной. Это – противоположность двух основных морально-психологических типов: рассудочно-интеллектуального, с одной стороны (Сократ) и сердечно-волевого, с другой (христианин).

Поэтому, если реформаторская деятельность Сократа в рассматриваемом нами отношении и могла оказать в отдаленном будущем известную услугу быстрому и широкому распространению среди античного мира христианских нравственных идеалов; то только тем косвенным путем, что Сократ, выдвинул *принципиально-теоретический* вопрос об абсолютном превосходстве законодательного и судящего голоса *внутреннего* сознания человека перед всякого рода *внешними* законодательными требованиями и *внешнею* оценкой его поведения. Пришедши же, в конце концов – может быть, и не вполне сознательно и намеренно – к заключению о фактической *неосуществимости* в жизни того, что им было *принципиально* признано в теории, – Сократ тем самым не только развивал у своих последователей чувство неудовлетворенности той ограниченной и неопределенной ролью, какая в античном мире

принадлежала внутреннему голосу человеческой совести, но и побуждал их искать выход из этой неудовлетворенности *вне* той почвы, на которой именно выросли и традиционные античные нравственные воззрения и моральная философия Сократа. Христианство и в данном случае шло навстречу этим стремлениям античного мира, развитию которых способствовала философско-реформаторская деятельность Сократа.

О мотивах нравственной деятельности человека

О принципиальной противоположности между философской моралью Сократа и христианским учением о нравственности, в вопросе о *мотивах* к нравственному поведению человека, можно заключать на основании того, что нами было сказано выше об индивидуалистически-утилитаристическом и космически-гидоническом характере учения Сократа о конечной *цели* человеческих стремлений, поскольку такой именно, а не иной характер учения Сократа о конечной цели человека, главным образом, обуславливался соответствующим характером тех *мотивов*, какими, по взгляду Сократа, человек должен побуждаться в своем стремлении к известной цели. Если в других пунктах своей моральной философии Сократ, пока он стоит на *принципиально-теоретической* почве, по сравнению с софистами делает косвенный шаг вперед по пути сближения с христианским учением о нравственности, хотя в вопросе о возможности *практического* осуществления своих реформаторских планов, снова сближается с софистами, – то в вопросе о мотивах к нравственной деятельности человека Сократ от начала до конца стоит на той же индивидуалистически-утилитаристической и космически-гидонистической точке зрения, на какой стояли и софисты.

Отступления от софистов, какие в данном случае допускает Сократ, в общем настолько несущественны, что серьезного значения им придавать вряд ли есть какие-нибудь основания, исключая разве сравнительно большей разочарованности Сократа в земных удовольствиях, особенно телесных, или чувственных, и стремления к иным высшим удовольствиям, без определенной однако надежды на реальную осуществимость этого стремления. В этом последнем отношении моральная философия Сократа косвенным путем, действительно, могла готовить в античном мире почву для усвоения *супранатуралистических* нравственных идеалов, возведенных впоследствии христианством и имеющих здесь значение идеалов, *реально достижимых*. В других же отношениях

альтруистический и супранатуралистический – при том, на религиозной основе – характер христианского учения о мотивах к нравственной деятельности человека ничего не мог *положительного* почерпнуть для себя из философской морали Сократа, подобно тому, как то же самое выше нам пришлось сказать относительно моральной философии софистов.

О путях и средствах, ведущих человека к цели его нравственных стремлений

В учении о *средствах и путях*, какими располагает человек в своем стремлении к нравственному совершенству и счастью, Сократ также, в общем, стоит на той же почве, на какой стояли и софисты, и на какой развились и традиционные античные воззрения по данному вопросу. *Совершенная принципиальная самодовлеемость в данном случае индивидуальной человеческой личности (αὐταρχία)*, вытекающая из Сократовского „*υἱὸς θεοῦ*“, как основного гносеологического принципа его философии, и находящая себе психологическую и логическую опору в общей односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-оптимистической исходной точке зрения его мирозерцания, при которой в человеке не только не признается греховного извращения его духовной и физической природы, но даже игнорируется существование неразумной части человеческой души, а последняя мыслится, как часть Божества, или мирового разума, – эта совершенная самодовлеемость составляет самое *существо* учения Сократа о тех путях и средствах, какими может располагать человек в своем стремлении к нравственному совершенству и счастью.

Не только непосредственная Божественная помощь, с точки зрения Сократа, психологически и логически оказывается в данном случае совершенно излишней и даже, при его натуралистическом пантеизме, невозможной; но, как мы видели выше, и о помощи со стороны других людей (в деле научения добродетели и счастью) в философии Сократа, в силу формально-логического характера его гносеологии, можно говорить только в неточном смысле этого слова. Уступки, какие Сократ, согласно свидетельствам Ксенофонта, по-видимому, делал в пользу признания возможности Божественной помощи человеку в его стремлениях к нравственному совершенству и счастью, – носили у Сократа, как мы видели, вынужденный характер, являясь с его стороны своего рода тактически-

педогогическим приемом для *постепенной* подготовки слушателей к усвоению начал вполне автономной и односторонне-рационалистической морали. Усовершенствование *теоретического* разума человека, при полном игнорировании сердечных и волевых его функций, – вот, с точки зрения Сократа, единственный путь к нравственному совершенству человека и к его счастью.

К тому же, традиционные античные боги сами были весьма ограничены в своей силе и деятельности. Поэтому указание, со стороны Сократа, на возможность получения от них человеку помощи, допускаемое Сократом при том с большими оговорками, до минимума ограничивающими те случаи, когда человеку следует обращаться к богам за помощью, – это указание, в конце концов, фактически почти совершенно утрачивает свое реальное значение. По сравнению с софистами, Сократ еще более старается оттенить автономность индивидуальной человеческой личности, точнее, его *теоретического* разума, в вопросе о средствах к нравственному совершенству и счастью, т. к. пытается отыскать для этого *рациональные основания* в своем учении о понятиях, хотя образуемых индивидуумом, но имеющих *общеобязательное и всеобщее* значение. Сократ, таким образом, дает в данном случае *дальнейшее логическое развитие* тех начал морали, которые (как мы видели выше), лежали в основе и учения софистов и традиционных античных взглядов.

Но если так, то по вопросу об отношении этой стороны моральной философии Сократа к соответствующему пункту христианского учения о нравственности должно отметить ту же принципиальную противоположность, какая характерна и для учения софистов. Христианское учение о необходимости для человека, в деле его стремления к нравственному совершенству и счастью, *радикального возрождения* всей его поврежденной грехом духовно-нравственной природы и, прежде всего, его *сердца и воли* и, вообще, о необходимости постоянной и непосредственной сверхъестественной Божественной помощи, – это учение не могло почерпнуть для

себя никаких *положительных* данных в моральной философии Сократа, провозглашающей совершенную самодовлеимость индивидуальной человеческой личности на почве одностороннего рационализма. Правда, оптимизм Сократа в вопросе об исключительном могуществе индивидуального человеческого разума в его стремлении к нравственному совершенству и счастью фактически, как мы видели, оказывается беспочвенным, как только с принципиально-теоретической почвы Сократ переходит на почву реальную, жизненно-практическую.

Но это отступление Сократа от первоначальной оптимистической точки зрения на значение и мощь индивидуальной человеческой личности, точнее, ее теоретического разума – *не приводит его к сознанию необходимости для человека посторонней помощи, вообще, и Божественной, в частности, в деле стремления человека к своему нравственному совершенству и счастью*, равно как не заставляет Сократа отказаться от мысли искать путей и средств к нравственному совершенству человека и к его счастью исключительно в *теоретическом* разуме человека и обратить должное внимание на запросы человеческого сердца и воли. Фактическое умаление самодовлеимости индивидуальной человеческой личности у Сократа ничем *положительным* не возмещается. Самое большее, что в данном случае позволяет себе Сократ, – это шаг назад, в сторону традиционных античных верований в силу оракула и мантики. Но если так, то фактическое разочарование Сократа в исключительном могуществе человека, в вопросе о средствах к достижению его нравственного совершенства и счастья, в *положительном* смысле несколько не сближало его мораль с христианской.

Это разочарование, сообщаясь ученикам и последователям Сократа и получая здесь дальнейшее логическое и психологическое развитие, *лишь вызывало у них стремление к отысканию иных путей и средств*, чем какие могла указать философия Сократа и традиционное античное мирозерцание, вообще, т. е. таких путей и средств, какими индивидуальная человеческая личность с ее теоретическим разумом,

предоставленная самой себе, располагать не может. Христианское учение о нравственности, обещающее человеку, в качестве главного и основного пути и средства к достижению им своего нравственного совершенства и счастья, внешнюю Божественную помощь, возрождающую всего человека, его сердце, волю и разум, – в этом именно смысле находило для себя в моральной философии Сократа, независимо от его прямых намерений, союзника в деле своего успешного распространения среди античного мира, т. к. оно давало исторический *ответ* на те стремления античного мира, развитию которых способствовала моральная философия Сократа, оставляя их однако без осуществления.

Предоставленная самой себе, индивидуальная человеческая личность в своем стремлении к нравственному совершенству и счастью имеет, по взгляду Сократа, в своем распоряжении двоякое оружие: знание и, насколько об этом мы можем судить по свидетельствам Ксенофонта, *навык, или упражнение*¹³⁶. Такой именно *интеллектуалистический* и отчасти *механический* характер тех средств и путей, какие, по Сократу, ведут человека к нравственному совершенству и счастью, в одинаковой степени обусловливается общей односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической точкой зрения Сократа, – оптимистической в своем исходном пункте и пессимистической в своих конечных выводах. Хорошо или дурно устроен мир и сам человек, но раз, по взгляду Сократа, тот и другой является необходимым натуральным проявлением самого Божества, – то ни этот мир, ни живущий в нем человек лучшими быть не могут, равно как и вообще не может быть речи о возможности и необходимости какого бы то ни было изменения натурального хода вещей в этом мире.

Но если так, то человеку, с точки зрения Сократа, действительно, не остается никакого иного средства и пути к своему совершенству и счастью, как только *познавать натуральные и неизменные* законы космоса, вообще, и своей собственной природы, в частности, и *упражняться, или приучать себя* к тому, чтобы пассивно *приспосабливаться* к этим,

открытым им законам, а не к тому, чтобы проявлять свою свободную творческую активность *в борьбе* с законами природы и своей собственной, и в стремлении к *изменению* самых натуральных условий, при каких человеку приходится стремиться к своему духовно-нравственному совершенству и счастью. Припомним в данном случае также учение Сократа о врожденной наследственности *количественно и качественно определенных натуральных задатков* к такой или иной степени нравственного совершенства, – и нам станет ясным, что в моральной философии Сократа нет вовсе места вопросу о необходимости, для достижения нравственного совершенства и счастья человека, соответствующего направления *его воли и чувства*, т. к., при односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической его общей точке зрения вообще нет здесь места *свободной активности* индивидуальной человеческой личности.

В конце концов, эта созерцательно-пассивная роль человеческой личности в общей жизни космоса, как мы видели выше, сводится у Сократа к тому, что он все душевные функции, в том числе функции воли и чувства, свел к функциям *теоретического разума*, так что поступки человека, по Сократу, стоят в *непосредственной* генетической зависимости от его *познавательных актов*, упражнение же и навык, о которых у Сократа идет речь, как о втором после знания средстве к нравственному совершенству и счастью, являются, с точки зрения Сократа, не упражнением и навыком человеческой *воли и сердца*, поскольку эти понятия вообще, строго говоря, чужды философии Сократа, а упражнением и навыком человека в своих *внешних поступках и действиях*, как непосредственном выражении и следствии упражнения и навыка его теоретического разума, в деле приобретения и развития соответствующих знаний. Пути и средства к моральному прогрессу у Сократа, т. о., оказываются в значительной степени тождественными с теми, какие имеют место в области механики и техники.

Такой созерцательно-пассивный или интеллектуалистический характер Сократовского учения о путях

и средствах к духовно-нравственному совершенству и счастью человека столь же тесно внутренне сближает его с основным духом традиционных античных взглядов на данный предмет, сколько и удаляет его от христианского учения по этому вопросу, т. к. христианское учение в деле нравственного усовершенствования человека, а, следовательно, и его счастья, знанию отводит роль не только не первостепенную, но даже и не второстепенную, а только *третьестепенную*, – после объективной Божественной благодати, с одной стороны, и должного направления человеком своей *воли и чувств*, с другой. Вместе с этим, и постепенный прогресс человека по пути к своему нравственному совершенству и счастью, по христианскому учению, как об этом мы говорили и выше, (во введении), заключается не в пассивном приспособлении человека к *существующим натуральным условиям и законам* космоса, вообще, и человеческой природы, в частности, а в творчески-активном, при содействии Божественной благодати, обновлении и соответствующем изменении самой природы, – прежде всего, духовно-нравственной природы человека, а затем, как результат этого, и природы всего мира. *Положительной внутренней* связи между христианским нравственным учением по интересующему нас вопросу и Сократовским, поэтому, быть не может; не может быть между ними и *положительной исторической* связи.

Сократовская философия в данном случае, как и в отмеченных нами выше, могла готовить античный мир к усвоению *нового* для него христианского учения о нравственности только путем *косвенным, отрицательным*. Стремление к творчески-активной роли в общем ходе мировой жизни и истории составляет самое существо человеческой природы. Чем дольше и сильнее это стремление человеческой природы бывает, по тем или иным причинам, подавляемо, тем энергичнее бывает реакция свободно-активной человеческой личности против такого ее угнетения. Моральная философия Сократа в своем *исходном* пункте принципиально-теоретически готова была признать за человеческой личностью ее свободно-активную роль в общем ходе мировой жизни; но, продолжая

оставаться на традиционной односторонне-интеллектуалистической и натуралистической почве античного мирозерцания, она не могла обещать осуществления в жизни своего теоретического идеала и фактически стремилась, напротив, к тому, чтобы развить у своих последователей сознание и чувство своей приниженности перед внешней натуральной силой космоса.

Такое самопротиворечие моральной философии Сократа вело лишь к тому, что она с двух, так сказать, сторон подготавливала *косвенным* путем почву для проявившейся в христианстве реакции человеческой личности против того ее угнетения, в каком она находилась в античном мире: чем привлекательней были для человеческой личности те творческие перспективы, какие открывала ей исходная точка зрения Сократовской философии, тем непригляднее должна была казаться ей та пассивная роль, какая, с точки зрения той же философии, *фактически только и была доступна человеку в реальной жизни*, и тем сильнее у слушателей и последователей Сократа должны были развиваться стремление и жажда такого *нового учения и новой жизни*, которые бы не в идее только признавали за человеческой личностью ее право на свободную творческую роль в мировом ходе вещей, а гарантировали бы ей право и возможность реализации этой идеи в практической жизни. Христианство, признающее за человеческой личностью не только *отвлеченное теоретическое право* на ее свободную, творчески-активную роль в общем мировом ходе вещей, но проникнутое глубокой верой в реальную возможность для человека осуществить это свое право в практической жизни, – давало *удовлетворение* тем естественным душевным *стремлениям* античного человека, развитию которых способствовала философия Сократа, пришедшая однако, в конце концов, к осознанию своего бессилия в вопросе об удовлетворении этих стремлений.

Сравнение исторической личности Сократа со Христом

Что же касается столь часто в ученой литературе выдвигаемой и подчеркиваемой аналогии между Сократом и Христом, как личностями, которые не только своим учением, но и *примером своей собственной жизни* вели своих последователей к нравственному совершенству и счастью; то, принимая во внимание тот взгляд, какой, с одной стороны, относительно себя высказывал Сократ, а с другой стороны, Христос, и ту роль, какая вследствие этого фактически принадлежала тому и другому, – мы не можем признать эту апологию касающейся самого *существа* дела. Сократ никогда не смотрел на себя, как на *совершенное реальное воплощение* истины, вообще, и нравственного совершенства, в частности. Считая себя обыкновенным человеком, *только стремящимся* к истине и совершенству, но не обладающим тем и другим, не обещая поэтому и своим последователям сообщить самое *обладание* истиной и нравственным совершенством, – Сократ, стоя на этой точке зрения, никогда не мог сказать о себе, подобно Христу, что он есть, «путь, истина и живот», тогда как Христос, назвав Себя воплотившимся Сыном Божиим, этим самым указывал своим последователям на Себя, как на совершенную воплощенную истину и нравственное совершенство, как на живой пример для подражания и, даже более того, – как на *единственный живой источник и единственный путь к истине и нравственному совершенству, через усвоение Его учения и через непосредственное духовное общение с Ним.*

Считая Себя обладающим *полнотой* Божественной жизни, истины и нравственного совершенства, Христос поэтому самому мог обещать и своим последователям сообщение этих духовных совершенств, соответственно готовности каждого из них к их восприятию. Таким же образом относились к Сократу, с одной стороны, и к Иисусу Христу, с другой, их ученики и последователи. Историческое значение и степень влияния

обеих этих личностей на последователей их учения оказываются поэтому несравнимыми *по самому существу дела*. Между *стремлением к истине* и *обладанием истиной* нет *непосредственной положительной генетической связи*, поскольку стремление к чему-нибудь, *само по себе*, не ведет еще к обладанию искомым предметом.

Не может поэтому быть *непосредственной и положительной генетической связи* между двумя такими учениями и морально-психологическими типами, из которых одно (учение Сократа и его психика) ставит своею задачей развить у своих последователей лишь *стремление к истине*, не обещая довести их до обладания самой истиной, а другое (учение Христа и тип истинного христианина) ставит своею целью *сообщить своим последователям совершенную реальную истину*, т. к. само оно считает себя *обладателем* этой совершенной истины, – подобно тому, как нет *непосредственной причинной связи* между состоянием голода и фактом насыщения. Но тем с большей радостью и готовностью античный мир мог осваивать *новое по своему содержанию христианское учение, обещающее дать ему совершенную истину*, – чем сильнее было в нем развито ее *искание и стремление к ней*, а развитию этого стремления, действительно, много способствовал Сократ не только своим учением, но и примером собственной жизни, всецело посвященной *непрестанному исканию истины*. И тем большую историческую ценность в наших глазах имеет это искание Сократом истины, чем менее определены были очертания ее идеала, предносившегося внутреннему сознанию Сократа.

Заключительные замечания

Основные черты моральной философии Сократа и основные черты того морально-психологического типа античного философа-моралиста, одним из наиболее видных представителей которого был Сократ, – свое дальнейшее развитие и видоизменение получили у его учеников и последователей, из числа которых мы, прежде всего, остановимся на киринейцах и циниках, а затем перейдем к величайшему из учеников Сократа, – к Платону. Основная тенденция моральной философии Сократа – ее односторонний интеллектуализм – свое дальнейшее *принципиальное* развитие получила собственно у Платона. Нравственные же воззрения киринейцев и циников для нас представляют известный интерес в том лишь отношении, что они во многих случаях сделали конечные *практические выводы* из основных психологических принципов Сократовской философии прежде даже, чем эти последние получили свое законченное *принципиально-логическое* развитие.

1.3 Киринейцы

Первый вопрос, какой необходимо возникает при исследовании основных философских начал Киринейской школы, – это вопрос о том, считать ли киринейцев последователями Сократа или же софистов. Из имеющихся в нашем распоряжении исторических источников одни говорят в пользу первого мнения, поскольку нам известно, что основатель Киринейской школы – Аристипп был учеником Сократа¹³⁷, да и сам Аристипп считал себя именно последователем Сократа¹³⁸. Другие же данные говорят в пользу второго предположения, так как еще из древних языческих писателей некоторые причисляли таких киринейцев, как Аристипп и Бион, к софистам¹³⁹.

После всего сказанного нами о принципиальном тождестве философских воззрений Сократа и софистов, в особенности поскольку дело касается их нравственного учения, – нам становится совершенно понятным такое разногласие и спутанность исторических свидетельств по вопросу о происхождении Киринейской школы, равно как по этим же основаниям мы не должны и придавать серьезного значения такому разногласию. Вопрос в данном случае может возникнуть только относительно сравнительной *степени* влияния на воззрения киринейцев учения Сократа и софистов, и в этом именно смысле киринейцы, по нашему мнению, с большим правом могут быть причислены к последователям софистов, чем Сократа, о чем может свидетельствовать уже тот факт, что и у Ксенофонта Аристипп, хотя и представляется учеником Сократа по вопросам морали, но в то же время по своим взглядам не всегда выставляется соглашающимся с Сократом, так что даже защитники того мнения, что Киринейская школа ведет свое начало от Сократа (Zeller и др.), считают киринейцев *несовершенными* сократиками.

* * *

Общие замечания об учении циников, со стороны его отношения к учению софистов и Сократа

Отношение киринейцев к религиозно-метафизическим вопросам принципиально тождественно с тем, какое мы отметили в учении Сократа и, в особенности, софистов, и так же, как у тех, вытекает из одностороннего *интеллектуализма* их общего мирозерцания и всего душевного склада. Киринейцы не признавали существенного значения за исследованием в области физики, понимаемой в самом широком смысле этого слова – в смысле исследования природы вещей, вообще. Они, подобно Сократу и софистам, исключительно занимались практическими и моральными вопросами – о благе и зле, о средствах к достижению счастья в жизни и т. п.¹⁴⁰. При этом киринейцы, подобно софистам, пытаются в известной степени и научным путем обосновать свое равнодушие и скептическое отношение к физическим и метафизическим исследованиям. Обоснования эти – аналогичны тем, какие выставляются и софистами, и носят, по преимуществу, гносеологический характер, вытекая из *односторонне-интеллектуалистического*, точнее, *субъективистического* характера их гносеологии.

По учению киринейцев, как и по учению софистов, мы вообще не можем постичь объективной природы вне нас находящихся вещей, потому что все наши восприятия суть только наши субъективные ощущения¹⁴¹. Мы, по мнению киринейцев, не имеем права утверждать, что мед, напр., сладок, соль горька и т. п., но только, – что мы испытываем *ощущения* сладости, горечи, белизны и т. п. Нашему познанию, по взгляду киринейцев, доступны только *ощущения*, но не объективная природа вещей¹⁴². Но если, таким образом, все наши познания, по учению киринейцев, сводятся к нашим субъективным ощущениям, а субъективные ощущения у различных лиц бывают различны; то, следовательно, не может быть никакого всеобщего критерия истины: мы не имеем права утверждать, что данный предмет, кажущийся, напр., нам белым

или сладким, таким, а не иным кажется и другому лицу: в данном случае мы совершенно различные ощущения только обозначаем одними общими именами¹⁴³. А если так, если для нас, вообще, не доступно познание объективной природы вещей; то понятно, что этим вопросом и вовсе не следует заниматься¹⁴⁴.

Отсюда нам становится вполне понятным и несомненным совершенно безразличное и безучастное отношение Киринейской школы к метафизическим и религиозным вопросам. Киринейская школа, как отрицающая вообще возможность объективного познания вещей, должна была оставить совершенно без внимания, в частности, и такого рода вопросы, как, напр., вопрос о бытии личного премирного и всесовершенного Существа, Творца и Промыслителя всего существующего, вопрос об участии человеческой души после ее смерти, о природе и происхождении мирового зла и средствах борьбы с ним, – поскольку все эти вопросы касаются именно объективной сущности вещей¹⁴⁵. Понятно, что такое совершенно безучастное отношение Киринейской школы к трем отмеченным нами основным метафизическим вопросам, являясь диаметральной противоположностью тому отношению, каким характеризуется христианское учение, – должно было необходимо привести киринейцев к соответствующим особенностям и в других пунктах их мировоззрения. Поэтому, насколько в христианском учении признание бытия личного и всесовершенного Бога, признание личного бессмертия человеческой души и вера в благодатные средства, подаваемые человеку для борьбы со злом, придавали всей христианской метафизике супранатуралистический и идеалистический характер, – насколько безучастное отношение киринейцев к этого рода вопросам должно было, как это случилось и с софистами, лишить их философию такого идеалистического и супранатуралистического характера и, наоборот, придать ей характер чисто космический, поскольку всякий человек, теряя веру и интерес к сверхчувственному бытию, необходимо привязывается к бытию чувственному, хотя бы даже этого он прямо и не высказывал.

Относительно киринейцев мы имеем и более прямые основания утверждать, что наряду с совершенным равнодушием к трем, отмеченным нами метафизическим вопросам, – гносеология этой философской школы непосредственно вела к натурализму и материализму их общего мировоззрения. В самом деле, нам известно, что по учению Киринейской школы все познание состоит только в ощущениях; познания же в смысле постижения объективной сущности вещей, киринейцы не признавали. Такое сведение всего возможного познания к ощущениям равносильно прямому отрицанию сверхчувственного бытия и признанию за одним только *материальным* бытием значения истинного бытия, поскольку через ощущения нами постигаются только телесные, чувственные вещи, – тем более, что киринейцы процесс познания через ощущения непосредственно выводили из особенностей чисто телесного движения в нашем организме. Следовательно, хотя киринейцы и старались избегать всякого рода метафизических и физических исследований, но относительно них нельзя сказать, что они вовсе не имели никакого общего метафизического мирозерцания, и это мирозерцание у них, в силу особенностей их гносеологии, носило характер чисто натуралистический и материалистический, непреложным доказательством чего служит их гносеологическая теория последовательного сенсуализма. В силу всего этого в философии киринейцев вовсе не может быть места христианскому учению о премирном и всесовершенном личном Боге, как абсолютном Духе.

Не может быть, очевидно, у киринейцев, также учения о *личном бессмертии* человеческой души, поскольку они, считая движение в телесном организме источником всех познаний и чувств, тем самым признавали основой духовной жизни материю, почему и не могли допустить существования человеческой души вне тела.

Пессимистический характер киринейского учения о природе зла и средствах борьбы с ним также, если не прямым, то косвенным образом вытекает из особенностей их общего *односторонне-интеллектуалистического* мирозерцания.

Правда, киринейцы, в силу субъективизма своей гносеологии, учили, что в действительности нет ничего, что могло бы быть признано благом или злом по природе¹⁴⁶, вследствие чего, по учению киринейцев, человек может быть счастлив и при самых неблагоприятных внешних условиях¹⁴⁷. Да иначе киринейцы и не могли учить, раз все наше познание они сводили к субъективным ощущениям, за которыми не признавали значения объективного познания самой природы вещей. Но ведь киринейцы, подобно софистам, наряду с отрицанием объективного зла, отрицали и объективное существование блага. Следовательно, их оптимистический взгляд на природу блага и зла в корне подрывается теми же данными, на каких они пытаются обосновать его. Оптимизм киринейцев, таким образом, оказывается столь же призрачным, как и оптимизм Сократа и софистов. В этом фактически нетрудно убедиться, при внимательном исследовании учения киринейцев о *границах* доступного человеку счастья. Из этого учения мы можем видеть, что киринейцы совершенно отказываются от возможности достижения полного счастья: мудрец только сравнительно с глупцом более счастлив¹⁴⁸.

Человеческое счастье представлялось киринейцам непрочным именно потому, что человек не может вполне владеть внешними обстоятельствами, не может ручаться за будущее, почему киринейцы и рекомендовали пользоваться каждым отдельным моментом счастья в настоящем. Мечты же о счастье *всей* жизни они советовали оставить, как несбыточные¹⁴⁹. Затем, многие удовольствия, по учению киринейцев, могут быть нами достигнуты только ценой еще больших неудовольствий, почему от них часто следует отказываться, хотя по учению киринейцев, удовольствия, как *таковые*, суть величайшее благо¹⁵⁰. Наконец, учение киринейцев о скорби, как величайшем зле, прямо свидетельствует о пессимистическом характере их общего мировоззрения, поскольку они не могли же не видеть того, как много приходится человеку испытывать в жизни скорбей, и неудовольствий, притом таких, источник которых находится не в нашей власти. А что источник скорбей и всякого рода

неудовольствий киринейцы, действительно, считали находящимся *вне* нашей власти, вопреки своему же собственному утверждению, – это, во-первых, вытекает из их общего натуралистически-материалистического мирозерцания, в силу которого они должны признать господство в мире неизменных механических законов, а во-вторых, это можно видеть и из того, что единственным средством в борьбе со злом киринейцы считали и рекомендовали не искоренение объективных источников зла, а лишь безразличное, равнодушное отношение ко всему тому, что нам может причинить неприятность, причем у позднейших киринейцев эта сторона их учения оттенена особенно ясно.

Киринеец Феодор, напр., прямо полагал счастье человека в *апатии* ко всему внешнему, поскольку внешние обстоятельства не всегда являются источником удовольствия и счастья. Феодор идет даже дальше: он не признает значения блага и за отдельными положительными удовольствиями, так что *все* внешнее, по нему, не может иметь для нас значения объективного блага¹⁵¹. А Гегезий еще в более пессимистическом тоне говорит о многочисленных бедствиях и страданиях, которым подвержено наше тело и душа, о том, что счастье наше далеко не всегда зависит от нас самих, но часто от судьбы, что истинная радость и счастье не достижимы ни для кого¹⁵², что опыт в данном случае мало в чем нам может помочь, поскольку источник наших несчастий зависит от невозможности для нас постичь *объективную* природу вещей, так как чувства нас обманывают, а иного способа познания Гегезий не признавал¹⁵³. Поэтому Гегезий считал глупостью стремиться к положительным удовольствиям: достаточно, если нам удастся избегать страданий в жизни, а это бывает тогда, когда мы бываем совершенно равнодушны ко всему внешнему, что может вызвать у нас чувство скорби или удовольствия¹⁵⁴. Само собой понятно, что при таком пессимистическом взгляде на внешний мир, Гегезий не может считать что бы то ни было благом по природе¹⁵⁵. Самая жизнь для мудреца, по Гегезию, есть нечто безразличное¹⁵⁶.

Имеются даже данные о том, что Гегезий проповедывал самоубийство: по крайней мере, есть свидетельство, что под влиянием его учения некоторые из его учеников лишали себя жизни (Сис. Тазе. 1:83). После всего сказанного, не может быть никакого сомнения в том, что киринейцы фактически не только признавали объективное существование зла в природе внешних вещей, вопреки своему принципиальному утверждению, будто бы объективного блага и зла не существует, но и признавали совершенное бессилие человека победить это зло, поскольку природа внешних вещей, по их учению, находится вне нашей власти: человеку остается лишь одно – примириться с ненормальным порядком вещей в мире и в этом примирении находить себе удовлетворение. Но такой совет подтверждает факт *признания киринейцами в мире неизбежного и неустранимого объективного зла*, а никак не ослабляет его.

Пессимистический характер учения киринейцев о мировом зле мог бы быть ослаблен только в том случае, если бы они признавали возможность каких-нибудь сверхъестественных средств, даруемых человеку для его борьбы со злом. Но само собой понятно, что при том абсолютно-натуралистическом характере, каким проникнуто все мирозерцание киринейцев, у них не может быть и речи о каких-нибудь сверхъестественных средствах: житейское благоразумие человека¹⁵⁷ и умение пользоваться внешними вещами и обстоятельствами – вот единственное средство для достижения счастья, по учению киринейцев¹⁵⁸. *Интеллектуализм и автономизм*, т. о., и у киринейцев, как и у рассмотренных нами выше философов, суть характерные черты в их учении о средствах для борьбы со злом жизни. А что это средство, по сознанию самих же киринейцев, недостаточно для достижения своей цели, – это доказывает отмеченный нами выше пессимистический взгляд киринейцев на человеческое счастье.

Итак, существенные черты гносеологии киринейцев и их учения о Боге, мире и человеке, в общем, существенно тождественны с учением об этом же предмете софистов и Сократа: тот же односторонний субъективизм их гносеологии, то же отсутствие веры в бытие премирного личного Бога,

абсолютного Духа, то же отрицание личного бессмертия человеческой души и тот же пессимистический характер в учении о мировом зле и средствах борьбы с ним, причем пессимистическая тенденция у киринейцев выражена значительно сильнее и определеннее, чем у софистов и Сократа. Все это – характерные черты рассудочно-интеллектуального морально-психологического типа, по существу противоположного типу истинного христианина.

Особенности метафизических воззрений киринейцев, вытекающие из основных положений их гносеологии: учение о Боге, послесмертной участи человеческой души и о мировом зле

Так как общее отношение киринейцев к гносеологическим и метафизическим вопросам в существенном тождественно с соответствующими пунктами учения софистов и Сократа, то мы имеем основание *apriori* предполагать, что надломленность волевой энергии и апатия, являющиеся основными *формальными* чертами в нравственных воззрениях софистов и Сократа, будут иметь место также и в нравственных воззрениях Киринейской школы, причем в этом отношении киринейцы, по сравнению с софистами и Сократом, далеко успели уже уйти вперед, вследствие более сильно выраженной у них пессимистической тенденции. Учение о *воздержании*, как основной норме человеческого поведения, является важнейшим этическим принципом моральной философии киринейцев, как и у Сократа и отчасти у софистов. В данном случае, как и при изложении соответствующего учения софистов и Сократа, мы должны в понятии о воздержании различать тесным образом связанные между собой два логических момента: это 1) всецелую привязанность к *земному, чувственному* миру, как результат ультра-интеллектуалистического и натуралистического характера общего мировоззрения киринейцев, причем эта всецелая привязанность к чувственному бытию и у киринейцев, по тем же основаниям, как и у софистов и у Сократа, должна была проявиться именно в форме эвдемонизма и утилитаризма, с гидонистической окраской; 2) *разочарование* в чувственном, земном мире и в его благах, как результата пессимистического мирозерцания и настроения киринейцев, которое, хотя в философии киринейцев и не выражено вполне ясно, однако необходимо должно вытекать из общего *интеллектуалистического и натуралистического* характера их метафизики.

Первый момент в понятии воздержания, как основной цели человеческой деятельности и главного условия нашего счастья, в учении киринейцев выражен с не меньшей ясностью и определенностью, чем и в учении софистов и Сократа. Аристипп, основатель киринейской школы, и относительно самого себя самым ясным и решительным образом заявляет, что главной задачей деятельности человеческой он поставлял ἡ ῥᾶστα τε καὶ ἡδύτα βιοτεύειν¹⁵⁹, и, вообще, удовольствие считал высочайшим благом¹⁶⁰, – таким благом, которое достойно того, чтобы к нему стремиться ради него самого¹⁶¹. Поэтому, удовольствие и должно являться основной целью (τέλος) нашей жизни и деятельности¹⁶². В удовольствии именно должен человек полагать свое счастье (εὐδαιμονία)¹⁶³, поскольку удовольствие есть завершение всех благ (τέλος ἀγαθῶν¹⁶⁴. Если удовольствие есть высочайшее благо, то скорбь, напротив, есть высочайшее зло, так сказать, завершение всех частных видов зла¹⁶⁵.

Таким образом, понятие добра у киринейцев отождествляется с понятием приятного, а понятие зла с ощущением неудовольствия, или скорби. Состояния, занимающего середину между удовольствием и скорбью, т. е. такого состояния, которое не было бы ни состоянием удовольствия, ни состоянием скорби, киринейцы вовсе не признавали, – это есть отсутствие всякого ощущения, т. е. состояние, подобное состоянию сна. Поэтому не может быть иной цели нашей деятельности, как только достижение удовольствия и удаление от скорбей¹⁶⁶. Эта конечная цель нашей деятельности указана нам самой природой, поскольку все животные и все люди с самого детства стремятся к достижению удовольствий и к удалению от скорбей¹⁶⁷. Поэтому даже неестественно – не стремиться к удовольствию¹⁶⁸, как неестественно и стремиться к состоянию, среднему между удовольствием и неудовольствием¹⁶⁹.

Если удовольствие само по себе должно быть предметом наших стремлений, а скорбь, как таковая, должна быть избегаема – то очевидно, что все частные удовольствия также суть блага и должны быть предметом наших желаний и

стремлений. Поэтому вовсе не важно то, какой предмет возбуждает у нас чувство удовольствия: ценность удовольствия, обуславливается его собственным внутренним содержанием, так что известные однородные удовольствия могут возникать у нас от двух, даже совершенно противоположных между собой предметов, причем эти удовольствия, по своему внутреннему, психическому содержанию, могут и не различаться нисколько со стороны своей ценности как удовольствия. Удовольствие, как *таковое*, есть уже благо, независимо от предмета, вызывающего это удовольствие. В этом смысле можно сказать, что *все* удовольствия, по своему существу, или внутреннему содержанию, равны между собой и не различаются одно от другого¹⁷⁰.

*Не может поэтому быть постыдных и дурных удовольствий; удовольствие, как таковое, должно считаться за благо, если даже оно вызывается дурными или постыдными вещами и поступками*¹⁷¹. Если, таким образом, *все частные* удовольствия суть благо и дурных удовольствий быть не может – то очевидно, что и целью нашей жизни и деятельности должны бы быть *все частные* удовольствия, но никак не счастье всей нашей жизни, в смысле заранее выработанного общего идеала жизни и деятельности, в пользу которого в некоторых случаях приходилось бы жертвовать частными удовольствиями. Напротив, по учению киринейцев, следует различать, с одной стороны, частные удовольствия, которые, как таковые, сами по себе должны быть предметом наших стремлений и целью нашей жизни и деятельности, с другой стороны, – счастье (εὐδαιμονία) целой жизни, которое есть *простой результат* частных удовольствий (настоящих, прошедших и будущих) и должно быть предметом наших желаний не само по себе, а ради входящих в его состав частных удовольствий¹⁷²: неблагоразумно в целях достижения счастья целой жизни, которое складывается из удовольствий прошедших, настоящих и будущих, жертвовать частными удовольствиями настоящего, так как прошедшие удовольствия, уже потому, что они прошли, находятся не в нашей власти, а удовольствия

будущие еще не наступили, да и неизвестно, какое из них наступит.

Поэтому должно пользоваться в каждую минуту всяким доступным нам удовольствием, ибо только настоящее несомненно находится в наших руках¹⁷³. Если высочайшим благом и конечной целью всех человеческих стремлений, по учению киринейцев, должно быть признано удовольствие и при том *всякое* удовольствие, откуда бы оно ни возникало – то само собой понятно, что все прочее, что не есть удовольствие, не может быть само по себе предметом наших стремлений и желаний, но только постольку, поскольку оно способствует достижению удовольствий. Так, например, благоразумие, по Аристиппу, есть благо и ценно не само по себе, а только вследствие тех результатов (удовольствий), к которым оно приводит, – поскольку благоразумие избавляет человека от многих неудовольствий, например, избавляет от страха перед смертью, от неприятных чувств гнева, зависти и т. п.¹⁷⁴, учит правильному пользованию благами и т. п.¹⁷⁵. Поэтому-то киринейцы и относились так отрицательно к разного рода теоретическим наукам (физике, логике и др.), поскольку последние, по их мнению, не имеют прямого отношения к вопросу о благе и зле и не увеличивают общей суммы жизненных удовольствий¹⁷⁶. Философию поэтому киринейцы признавали только постольку, поскольку она может способствовать нашему счастью¹⁷⁷.

Точно также и все справедливое, прекрасное, высокое и т. п. добродетели киринейцы вовсе не считали за нечто, что могло бы само по себе считаться благом и быть предметом наших стремлений: по природе только удовольствие есть благо, даже если оно возникает из, так называемых, постыдных поступков, а понятия справедливого, несправедливого и т. п. суть результат не природы, а закона и обычая¹⁷⁸, и если мудрец предпочитает поступать справедливо, то лишь постольку, поскольку знает, что в противном случае он подвергнется наказанию, т. е. неудовольствию¹⁷⁹. При таком гидонистическом и эгоистическом характере этических воззрений Аристиппа (как и прочих киринейцев) нам становится совершенно понятным и то, почему

Аристипп, из нежелания подчиняться разного рода огорчениям, избегал – и советовал то же делать другим – общественной и государственной деятельности¹⁸⁰: с точки зрения киринейцев, глупо жертвовать своими интересами в пользу других людей. Натуралистически-эвдемонистический и гидонистический характер нравственного учения Киринейской школы сделается для нас еще более ясным, если мы обратим внимание на тот факт, что источником всех удовольствий и скорбей киринейцы, как мы видели, считали известного рода движения в нашем телесном организме.

Именно, легкие и спокойные движения, по их учению, являются источником приятных ощущений, а бурные и беспокойные – источником неудовольствий и скорбей; при отсутствии же всякого движения в нашем организме, не может быть никаких ощущений – ни приятных, ни неприятных. Отсюда, очевидно, следует, что *все* удовольствия, т. е., с киринейской точки зрения, все блага, по своему существу, суть удовольствия *телесные*; духовных удовольствий, в собственном смысле этого слова, киринейцы не могли признавать. Поэтому, если киринейцы в некоторых случаях и говорят о так называемых духовных удовольствиях, в отличие от удовольствий телесных, то, во-первых, на основании сказанного нами о телесном происхождении всех удовольствий, «духовность» такого рода удовольствий нельзя понимать в собственном, буквальном смысле этого слова, но только в том смысле, что, по учению киринейцев, не все удовольствия *непосредственно* касаются тела; таковы, например, удовольствия, испытываемые нами в театре¹⁸¹, удовольствия от чувства любви к отечеству¹⁸² и т. п. Во-вторых, Аристипп, напр., удовольствия телесные, в тесном смысле этого слова, вполне определенно считал более сильными и более ценными, чем, так называемые, духовные удовольствия, равно как и скорби телесные, по нему, сильнее и хуже так называемых скорбей духовных¹⁸³.

Поэтому Цицерон совершенно прав, когда относительно Аристиппа замечает, что он как бы вовсе не признавал существования у нас души, а видел одно только тело¹⁸⁴. Само собой понятно, что при отсутствии у киринейцев веры в

сверхчувственное бытие, они не могут говорить, да и не говорят ни о каких сверхчувственных благах, – таких благах, которые бы возвышались над земным, чувственным миром.

Итак, общий вывод из всего сказанного нами относительно учения киринейцев об удовольствии, как высочайшем благе, должен быть тот, что нравственные воззрения Киринейской школы, действительно, *всецело проникнуты духом самого последовательного эвдемонизма и гидонизма*, развившихся на почве одностороннего интеллектуализма и натурализма. В представленном только что изображении этой стороны нравственных воззрений киринейцев мы имели ввиду, главным образом, учение основателя киринейской школы – Аристиппа; но и относительно всех его последователей известно, что они не только не ослабили натуралистически-эвдемонистического характера учения Аристиппа, но даже усилили его. Феодор, напр., прямо утверждал, что всякий поступок следует оценивать не сам по себе, а по тем результатам – приятным или неприятным, к каким данный поступок нас приводит.

Поэтому Феодор рекомендует пользоваться всеми доступными средствами и обстоятельствами для достижения удовольствий. Воровство, святотатство, прелюбодеяние, педерастия и т. п. пороки не есть нечто само по себе злое или постыдное (по природе), но все это является злом только для *глупца*, не умеющего извлекать из этих поступков для себя удовольствия и пользы¹⁸⁵. благоразумие, справедливость и т. п. добродетели Феодор рекомендует только потому, что они служат средством к достижению личного счастья человека. Дружбу Феодор отрицал, так как, по нему, мудрец должен быть сам собой доволен и ни в ком не нуждаться¹⁸⁶. Точно также Феодор отрицал и чувство любви к отечеству, говоря, что для мудреца отечество – целый мир и что не следует мудрецу жертвовать собой в интересах глупца¹⁸⁷.

Одним словом, и по Феодору, личное счастье и благополучие человека должно быть *единственной и исключительной* целью всех стремлений человека; все же остальное должно служить лишь средством для этой цели, причем все средства, без исключения, позволительны и хороши,

раз при помощи их достигается эта цель. Если же относительно Феодора имеются свидетельства, что он, в отличие от Аристиппа, целью человеческих стремлений и высочайшим благом считал не удовольствие, а *радостное настроение духа* (χάρα), и вместо понятий ἀλγηδών, или πόνος; зло отождествляет с λύπη, – причем χαρά Феодор полагал в благоразумии, а – λύπη в необлагоразумии¹⁸⁸, – то различие в данном случае касается, так сказать, частных и оттенков, при решении вопроса о том, в чем именно человек должен полагать свое *личное, эгоистическое* благо и какими средствами он этого может достигнуть.

Третий из позднейших, наиболее видных представителей киринейской школы именно Гегезий также считал высочайшим благом и главной целью человеческой деятельности удовольствие (ἡδονή), а скорбь (πόμος) – величайшим злом, причем самым решительным образом утверждал, что все, что бы мы ни делали, мы должны делать только *для себя, для своей пользы*. Чувство расположения, дружбу, благоразумие и т. п. добродетели мы должны, по Гегезию, ценить не ради их самих, но ради той пользы, какая отсюда получается для нас лично¹⁸⁹.

Анникер, один из представителей киринейской школы, также считал удовольствие целью жизни и высочайшим благом, понимая под удовольствием все частные виды удовольствий¹⁹⁰. Само собой понятно, что при таком определении цели жизни, Анникер, подобно другим киринейцам, должен иметь в виду исключительно только *личное* счастье, каждого человека, но никак не счастье других людей; последнее, и по Анникеру, не может быть самостоятельной целью наших стремлений, даже если бы это было счастье близких нам лиц, напр., друга¹⁹¹.

Правда, Анникер иногда, по-видимому, проповедует необходимость и ценность альтруистических чувств, независимо от получаемой отсюда пользы. Напр., он рекомендует дружбу, почитание родителей, занятие общественными делами и т. п.; рекомендует даже переносить известного рода лишения ради пользы других людей, утверждая, что от этого наше личное счастье нисколько не пострадает¹⁹². Но понимать эти места в том смысле, будто Анникер говорит о бескорыстных

альтруистических чувствах в точном смысле этого слова, нельзя, так как это противоречило бы только что изложенному нами учению того же Анникера, в котором он отрицал за подобного рода чувствами право самостоятельной цели наших стремлений и значение самостоятельного блага. Это кажущееся противоречие легко примиряется тем соображением, что, по Анникуру, и в так называемых альтруистических чувствах человек может и должен искать для себя, гл. обр., *собственного удовольствия*: счастье друга не само по себе представляется Анникуру целью наших стремлений, а по мере той приятности, какая может произойти от дружбы лично для нас, подобно тому, как, напр., доставляет нам удовольствие приятная беседа с другим лицом.

Итак, *натуралистический эвдемонизм и гедонизм*, переходящий в грубый эгоизм, как первый момент в понятии воздержания, у кириейцев выражен со всей ясностью и определенностью, являясь прямым результатом *натуралистического и материалистического характера* всего мирозерцания этой философской школы¹⁹³.

Что же касается второго момента, т. е. разочарованности в благах сего мира и вытекающего отсюда стремления ограничивать и даже прямо подавлять в себе эту привязанность к земному, чувственному бытию, без замены этой привязанности какими-нибудь иными положительными стремлениями и привязанностями, – то и эта сторона в этических воззрениях кириейцев высказана вполне ясно, являясь необходимым результатом пессимистического характера их мирозерцания. В самом деле, раз кириейцы не знали иного бытия, кроме земного и чувственного, не признавали никаких сверхчувственных идеалов и благ и раз, с другой стороны, они, в конце концов, прониклись мыслью о непрочности и суетности всего земного, о господстве в мире неизбежного и независящего от нашей власти зла, то единственное, что им оставалось делать, это – искать основной цели жизни в самом ограничении и подавлении в себе привязанности к чувственному бытию, не зная при этом никаких других положительных привязанностей,

поскольку они не знали других идеалов, кроме имеющих своим объектом чувственное бытие.

Другими словами, учение о воздержании, как основном принципе человеческой деятельности, у киринейцев, в особенности, у позднейших представителей Киринейской школы, с психологической необходимостью переходит в учение об *апатии*, в совершенно равнодушное и безучастное отношение ко всему внешнему миру. Действительно, об Аристиппе, основателе Киринейской школы, нам, напр., известно, что он проповедывал о том, чтобы человек ограничивал свои стремления к удовольствиям, считая малонадежными те удовольствия, какие могут случиться нам в будущем, и советуя не придавать значения удовольствиям прошлого. Затем, что касается удовольствий настоящего, то и тут, по Аристиппу, как мы видели, необходимо ограничивать свои потребности и стремления к удовольствиям, чтобы вместо удовольствий не пришлось испытать еще больших неудовольствий. Аристипп, любивший веселые обеды¹⁹⁴, роскошную одежду, придававший большое значение богатству¹⁹⁵, проповедывавший о наслаждениях чувственной любви¹⁹⁶ и, вообще, считавший *всякое* удовольствие за благо, – в то же время в некоторых случаях рекомендовал отказываться от некоторых удовольствий, подавлять в себе излишнюю привязанность к ним, чтобы не быть рабом своих страстей и чтобы вследствие этого не потерять душевного спокойствия¹⁹⁷.

Основной принцип, которым руководствовался Аристипп в своей привязанности к удовольствиям, это тот, чтобы пользоваться и владеть ими, но самому не подчиняться им¹⁹⁸, т. е., по Аристиппу, главным условием нашего счастья является *духовная свобода по отношению к удовольствиям*¹⁹⁹. Поэтому, по Аристиппу, нужно уметь быть одинаково счастливым и в богатстве и в бедности, в пышной одежде и в нищенской²⁰⁰. Таким образом, хотя Аристипп и высоко ценил богатство, но богатство, по нему, имеет цену не само по себе, а только поскольку оно может доставлять нам удовольствие²⁰¹. Поэтому Аристипп всегда был против излишнего увлечения богатством²⁰², особенно, когда приходится из-за богатства

заискивать перед влиятельными лицами и, таким образом, стеснять свою духовную свободу²⁰³. При потере богатств, Аристипп советовал утешать себя мыслью об оставшемся малом²⁰⁴. Затем, Аристипп рекомендовал терпение, выносливость²⁰⁵ и вообще во всем умеренность, которую считал самым ценным приобретением²⁰⁶.

Из всего сказанного видно, что Аристипп уже успел, так сказать, значительно разочароваться в земных благах; успел убедиться в том, что привязанность к ним не всегда доставляет человеку счастье. Это разочарование в земных благах у Аристиппа (как и у софистов и у Сократа), правда, еще не доходит до степени совершенной безнадежности относительно возможности получать от них известного рода *положительные* удовольствия, а поэтому и его проповедь об ограничении в себе привязанности к внешним благам не переходит в проповедь о совершенной апатии, в совершенно безучастное отношение ко всему миру. Учение об апатии ко всему существующему, в смысле основного принципа человеческой деятельности, у Аристиппа, как и у софистов и у Сократа, выражено, таким образом, еще только в *зачаточной* форме. í

Нечто иное мы видим у более поздних представителей Киринейской школы. У Феодора, напр., как мы видели выше при изложении пессимистического характера учения киринейцев, *αὐτάρκεια* по отношению ко всему внешнему, ко всем внешним благам, возводится на степень основного принципа человеческой деятельности, а *положительны* удовольствия уже теряют значение блага и цели человеческой деятельности и именно потому, что внешние предметы и обстоятельства находятся вне нашей власти и далеко не всегда являются источником удовольствия и душевных радостей. Поэтому, чтобы наряду с удовольствиями, происходящими от внешних благ, не подвергнуться еще большим страданиям, человек, по Феодору, должен стремиться не к каким-нибудь положительным удовольствиям, а к достижению совершенного *равнодушия* ко всему внешнему, и в этом-то равнодушии, или апатии и состоит, по Феодору, наше душевное спокойствие, наше счастье, наша духовная свобода.

Точно также мы видели, что и *Гегезий* считал независимыми от нашей воли все внешние блага и положительные удовольствия: последние, по нему, зависят от внешней судьбы, которая далеко не всегда их нам уделяет. Поэтому-то, по Гегезию, глупо человеку полагать свое счастье в этих внешних благах и проистекающих от них положительных удовольствиях. Мы видели, что по Гегезию цель своей деятельности и свое счастье человек должен полагать не в положительных удовольствиях, а в отсутствии скорбей, что, по нему, достигается через безразличное отношение к внешним источникам удовольствий. И эта *апатия* ко всему внешнему и к проистекающим отсюда положительным удовольствиям, как мы видели, доходила у Гегезия до того, что он даже жизнь не считал за положительное благо и не только проповедывал безразличное отношение к *факту жизни*, но даже проповедывал самоубийство.

Всего сказанного вполне достаточно для того, чтобы признать несомненным тот факт, что проповедь об исключительной привязанности человека к земным, чувственным благам привела киринейцев к учению о столь же исключительном *ограничении* этой привязанности, т. е. к проповеди *крайнего воздержания*, как основного принципа человеческой деятельности, а этот последний принцип, при своем дальнейшем развитии у киринейцев, в лице позднейших представителей этой школы, превратился в учение о совершенной *апатии* ко всему миру, о необходимости сознательного подавления в себе *эгоистических чувств и привязанностей*, имеющих своим объектом внешний мир и его блага, причем о каком-нибудь ином, *положительном* объекте этих чувств и привязанностей или о замене эгоистических стремлений альтруистическими у киринейцев, не признававших никакого иного бытия, кроме чувственного, никакой иной цели стремлений, кроме личного блага человека, – очевидно, не может быть и речи. Таким образом, в конце концов, по вопросу об основной *формальной* черте этических воззрений киринейцев, должно сказать, что последние проповедуют учение, принципиально тождественное с тем, какое

проповедывали софисты и Сократ. Только киринейцы более последовательно, по сравнению с софистами и Сократом, развили этот основной формальный принцип своей этики, особенно в лице позднейших своих представителей, так что их конечные выводы в данном случае, как увидим ниже, почти совпадают с теми, к каким пришли философы-моралисты заключительного периода греко-римской языческой цивилизации (стоики, эпикурейцы и скептики).

Доселе мы говорили о притупленности у киринейцев жизненной энергии, главным образом, в области чувств. Но отсюда само собой следует, что таким же характером притупленности и надорванности должна отличаться и область их волевой энергии, хотя эта сторона в их учении и не раскрыта с такой обстоятельностью, как только что нами рассмотренная. Действительно, психологически немыслимо представить себе энергично действующим того, кто питает совершенную апатию ко всему существующему, даже к факту собственного своего индивидуального существования, у которого совершенно притуплено чувство жизни и интерес к внешнему миру. Надорванность волевой энергии с психологической необходимостью вытекает у киринейцев из их учения об апатии в области чувств. К этому же приводил киринейцев их детерминистический взгляд на все существующее, вытекающее из их общего узко-материалистического мировоззрения. В частности, их детерминизм во взгляде на внешние вещи и обстоятельства, как источники удовольствий и скорбей прямо должен был приводить киринейцев к мысли о бесполезности всякого рода попыток, направленных к тому, чтобы преобразовать внешний мир, физический и нравственный порядок вещей, согласно известным идеалам, тем более, что при односторонне-интеллектуалистическом и узко-материалистическом мирозерцании киринейцев человек может быть рассматриваем, только как один из пассивных моментов в общем натуральном и неизменном течении мировой жизни. Упадок волевой энергии киринейцев должен следовать отсюда сам собой.

Общий вывод из всего сказанного нами должен быть несомненно тот, что упадок душевной жизненной энергии у киринейцев, в особенности у позднейших, получил свое дальнейшее развитие, по сравнению с софистами и Сократом. Вследствие этого нам нет надобности останавливаться на раскрытии всей той противоположности, какая существует между нравственным учением киринейцев в рассматриваемом нами отношении и христианским учением об этом же предмете. Все, сказанное нами выше относительно противоположности между античной философской моралью и христианской (с их формальной стороны), – по отношению к киринейцам приложимо еще в гораздо большей степени, поскольку учение последних об апатии, как основном принципе человеческой деятельности раскрыто с большей последовательностью и определенностью, чем, напр., у софистов или у Сократа.

Формальные особенности этических воззрений киринейцев

Переходя к вопросу о самом *содержании* моральных принципов Киринейской школы и, прежде всего, к ее учению о конечной *цели* нравственных стремлений человека, – нам достаточно будет сослаться на отмеченные нами выше черты крайнего *индивидуализма*, переходящего в грубый *эгоизм*, а также на последовательно проведенный *натуралистический гедонизм* их моральной философии, о которых у нас уже шла речь выше, чтобы видеть всю *принципиальную противоположность* киринейского учения о конечной цели человека с христианским учением об этом же предмете. Исключительной самостоятельной целью стремлений человека, по учению киринейцев, является его личное, *эгоистическое* благо, содержание которого не должно возвышаться над границами *чувственного, материального* бытия. В таком учении киринейцев нет оснований искать прецедентов для христианского учения, полагающего конечную цель стремлений человека выше условий его *натурального* существования (именно – в Боге и в будущей загробной жизни) и включающего в круг *самостоятельных и самоценных* объектов нравственных стремлений человека, помимо его личного блага, также и благо *других* лиц, благо *всех* людей.

Учения о *нравственном законе*, долженствующем регулировать нравственную деятельность человека, у киринейцев, как и у софистов, строго говоря, *нет вовсе*, поскольку с понятием о законе, как таковом, всегда необходимо должны связываться предикаты *всеобщности* и *необходимости*, тогда как киринейцы, как мы видели выше, категорически отрицали необходимость для человека в своей жизни руководствоваться какими-нибудь *общими* принципами: каждое *частное* удовольствие, само по себе, по мнению киринейцев, и должно быть почитаемо за благо человека и само по себе должно быть объектом его стремлений. Да при крайнем *субъективизме*, точнее, *сенсуализме* киринейцев и странно

было бы говорить о каких бы то ни было *всеобщих и необходимых* нормах человеческой нравственной деятельности. К тому же, о *нравственно-свободной* деятельности человека, с односторонне-интеллектуалистической и материалистической, а, следовательно, детерминистической точки зрения киринейцев, и речи быть не может. Следовательно, у них не может быть речи также и о *нравственном* законе, как законе, регулирующем *свободную* деятельность человека, в отличие от законов *натуральных, физических*. Противоположность киринейского учения о данном предмете с христианским учением об *абсолютном нравственном законе*, как данном человеку абсолютным Существом – Богом, из сказанного вытекает само собой.

При отсутствии у киринейцев учения о нравственном законе, у них не может быть также учения о *совести*, законодательной и судящей, как органе проявления нравственного закона во внутренней жизни человека, в чем также сказывается *принципиальная противоположность* между моральной философией киринейцев и христианской моралью.

Что касается *мотивов* нравственной деятельности человека – то односторонне-эвдемонистический и даже эгоистический характер учения киринейцев, в связи с резко выраженными чертами *натуралистического гедонизма*, является столь же характерной чертой моральной философии киринейцев в рассматриваемом нами отношении, как и в вопросе о конечной цели человеческих стремлений. О мотивах альтруистического и супранатуралистического характера, получающих в христианстве преимущественное значение, в моральной философии киринейцев совсем нет речи.

Наконец, что касается вопроса о *путях и средствах*, ведущих человека к конечной цели его стремлений, то односторонний интеллектуализм и материализм киринейцев, приводящий их к атеизму, – естественно, должен совершенно исключать всякую мысль о какой-нибудь посторонней, в частности, о сверхъестественной помощи, на какую человек мог бы и имел бы право рассчитывать в своих стремлениях к нравственному совершенству и счастью. Исключительно в

теоретическом разуме человека киринейцы ищут средств к достижению счастья. Христианскому учению о сверхъестественной Божественной благодати, возрождающей всю человеческую природу и помогающей человеку осуществить нравственные задачи своей жизни, и христианскому учению о взаимной деятельной любви людей друг к другу, как одном из средств к нравственному преуспеянию, – всему этому в односторонне-интеллектуалистической и автономной морали киринейцев также нет никаких прецедентов.

**Материальная сторона этических воззрений
киринейцев: их учение о конечной цели стремлений
человека, о нравственном законе, о совести, о
мотивах нравственной деятельности человека, о
путях и средствах, ведущих человека к основной
цели его нравственных стремлений**

Отношение моральной философии киринейцев к традиционным античным воззрениям, с одной стороны, и христианским, с другой, таким образом, оказывается по существу аналогичным тому, какое нами было отмечено при изложении учения софистов и Сократа, причем это отношение у киринейцев получает, по сравнению с софистами и Сократом, более определившуюся и развившуюся форму. *Скептическое* отношение софистов и Сократа к традиционным античным воззрениям и нормам жизни, вызвавшее у них стремление *реформировать* античные традиции, у киринейцев принимает уже характер совершенного их *игнорирования*, и киринейцы делают, таким образом, в данном случае *дальнейший шаг вперед* по пути той разрушительной работы, какую мы отметили и в философской деятельности софистов и Сократа. Взамен установившихся традиций, регулировавших жизнь античного человека, киринейцы пытаются выдвинуть *личный произвол индивидума*, его *субъективные* взгляды и суждения. Этим своим отрицательным отношением к античным традициям киринейцы, подобно софистам и Сократу, *косвенным, отрицательным* путем подготовляли в античном мире почву к насаждению здесь *новых* нравственных воззрений, какие впоследствии были здесь проповеданы христианством, – способствовали быстрейшему разрушению здания античной культуры. Но чего-либо *положительного* для выработки новых нравственных идеалов христианства, киринейская философия, как и философия софистов и Сократа, дать не могла, поскольку и она в самом своем отрицании античных традиций продолжала, как мы видели, опираться на основы

традиционного античного мирозерцания, проникнутого
односторонними интеллектуалистическими и
натуралистическими тенденциями, принципиально
противоположными основному духу христианской религии.

1.4 Циники

Общие замечания об учении циников, со стороны его отношения к учению софистов и Сократа

Антисфен, основатель Цинической школы, возникновение которой так же, как и возникновение Киринейской школы, чаще всего связывается с именем Сократа, – был любимым учеником этого последнего²⁰⁷; но относительно его также известно, что он слушал наставления софиста Горгиаса и других²⁰⁸, так что категорическое решение вопроса о том, откуда ведет свое начало Циническая школа, от софистов или от Сократа, представляет некоторое затруднение, и различные исследователи цинической философии в данном случае разногласят между собой. Ввиду отмеченного нами выше, при исследовании учения Сократа, принципиального тождества между учениями Сократа и софистов, вопрос о том, был ли Антисфен последователем Сократа или софистов, не представляет для нас существенной важности, так как от такого или иного решения этого вопроса не может возникнуть *принципиального* различия в понимании основных начал цинической философии. В данном случае, как и при исследовании философии киринейцев, вопрос может касаться только сравнительной степени приближения цинического учения к воззрениям софистов или Сократа, и с этой точки зрения нам представляется более основательным мнение тех исследователей, которые в учении циников, в общем, видят больше сходства с софистами, чем с учением Сократа. В некоторых частных пунктах своей гносеологии и метафизики циники особенно заметно приближаются к софистам²⁰⁹, поскольку *интеллектуалистически-сенсуалистический* характер гносеологии циников, тождественный с гносеологическими воззрениями софистов, придает и их метафизическим воззрениям *более ясно выраженный характер натурализма и материализма, чем это мы видели у Сократа*, и почти совершенно совпадает с материалистическим мирозерцанием софистов, а также, как мы видели, и киринейцев.

Метафизические воззрения циников, в связи с особенностями их гносеологии: учение о Боге, о посмертной участи человека и о мировом зле

Говоря о *гносеологических и метафизических* воззрениях Цинической школы, нам часто придется, по необходимости, почти буквально повторять то же, что нами сказано выше о метафизических воззрениях софистов, киринейцев и отчасти Сократа, поскольку циники в данном случае по существу, мало чем отличаются от учения этих последних. И, действительно, циники, подобно софистам, киринейцам, и отчасти Сократу, совершенно отрицательно относились к теоретическим наукам, поскольку последние не имеют непосредственного отношения к практической деятельности и не способствуют улучшению нравов и росту человеческого счастья. Единственные вопросы, которыми интересовались циники, это – вопросы практические и нравственные; все же остальные знания, не касающиеся непосредственно этих вопросов, циники считали излишними, бесполезными и даже вредными, – результатом человеческого тщеславия²¹⁰. Поэтому-то некоторые из древних языческих писателей прямо называли циников людьми необразованными²¹¹.

Правда, циники не стояли безусловно против всякого образования и воспитания: напротив, они весьма решительно говорят о необходимости для каждого человека образовывать и воспитывать свое тело и душу²¹², и даже пользовались в целях научения сочинениями других писателей – поэтов и прозаиков²¹³. Но все образование у циников, как правильно замечает Zeller²¹⁴, сводилось единственно только к внедрению в души своих учеников цинической добродетели, при совершенном игнорировании всякого научного знания. В данном случае для нас, главным образом, важно отрицательное отношение циников к физике, понимаемой в широком смысле этого слова, в смысле исследования, вообще, объективной природы вещей, поскольку физика, в таком своем широком значении, обнимает собой и такого рода метафизические

вопросы, как вопросы о Боге и Его отношении к миру и человеку, вопрос о бессмертии человеческой души, о природе мирового зла и средствах борьбы с ним, – те вопросы, от положительного решения которых в христианском смысле, зависят особенности христианского нравственного учения.

Из отрицательного отношения циников к вопросам физики следует, что они даже вовсе и не интересовались этого рода вопросами, тем более не могли решать их в смысле, близком к христианскому учению. В подтверждение своего отрицательного отношения к вопросам физики, циники, подобно софистам и киринейцам, представляли обычно *гносеологические* основания. Их учение о познании, по совершенной аналогии с гносеологией софистов и киринейцев, носит *интеллектуалистически-сенсуалистический* характер, только этот сенсуалистический характер цинической гносеологии выражен у них преимущественно в форме полемики против тех теорий, которые в основу человеческих познаний полагают общие понятия (т. е. против учения Сократа, Платона и др.), а не в форме положительного развития теории об ощущениях, как единственном источнике наших познаний, что мы видели у софистов и киринейцев. Существо дела от этого, конечно, мало изменяется. Действительно, общих понятий о вещах, по учению циников, быть не может²¹⁵.

Следовательно, не может быть речи, по учению циников, ни о каком определении вещей со стороны их объективных свойств, так как определение сущности данной вещи достигается через сопоставление и соединение понятий, что циники признавали невозможными, говоря о возможности только сравнения индивидуальных вещей друг с другом²¹⁶. А если так, то все наше познание, по учению циников, должно быть сведено к познанию *индивидуальной, конкретной* действительности, а так называемые общие понятия, не имеют себе ничего соответствующего в объективной природе вещей: это – просто логические абстракции нашего разума. В действительности существуют только индивидуальные, конкретные вещи, но не их понятия; существует, напр., человек,

лошадь и т. п. конкретные предметы, но не понятия о человеке или лошади²¹⁷.

Одним словом, гносеология циников носить вполне определенный характер *номинализма*. Поэтому, если даже не считать относящимися к циникам некоторых мест из Платоновского «Софиста» и «Теэтета»²¹⁸, где идет речь о тех философах, которые признавали значение действительности только за чувственным, материальным бытием, познаваемым только через внешние чувства²¹⁹; то и в таком случае не может быть сомнения в том, что циники отрицали всякое бытие, стоящее выше *наличной конкретной* действительности, поскольку последнее постигается не чувствами, как конкретные предметы, а одной лишь мыслью, через понятие. Таким образом, мы в данном случае должны признать чисто *материалистический* характер метафизических воззрений циников, непосредственно вытекающий из особенностей их сенсуалистической гносеологии. Чисто сенсуалистический характер гносеологии циников фактически подтверждается и тем, что они, подобно киринейцам и софистам, утверждали *совершенную относительность и субъективность* наших познаний, когда утверждали, что говорящие различное, в действительности, будто бы, говорят о различных вещах, а не об одной и той же, поскольку каждый говорит о том, что *кажется* ему таким, а не иным, и в этом смысле его суждение *столь же истинно, как и суждение другого лица, совершенно ему противоположное*, – учение, которое проповедывали еще софисты и киринейцы²²⁰: ведь, всякий, говорящий, что-либо, говорит о чем-нибудь *сущем*, следовательно, по учению циников, он говорит истину²²¹. После всего сказанного становится очевидным, что циники *субъективное* ощущение, как таковое, полагают в основу всех наших познаний, откуда мы вправе сделать вывод, что в лице циников мы имеем дело с представителями *рассудочно-интеллектуального* морально-психологического типа, принципиально отличного от сердечно-волевого типа истинного христианина.

В сенсуалистической гносеологии циников дан психологический корень *натуралистического* и

материалистического характера их метафизических воззрений. Циники, правда, чуждались всякого рода метафизических исследований; но в своем стремлении обосновать это свое отрицательное отношение к метафизическим вопросам на сенсуалистических гносеологических началах, они, вопреки своему намерению, обнаруживали основную черту своего общего мирозерцания, – *материализм*, поскольку единственным бытием циники, стоя на почве своего сенсуализма, должны были признавать бытие вещей телесных, чувственно-познаваемых. Но при таком материалистическом характере своих метафизических воззрений, циники, подобно софистам, киринейцам и отчасти Сократу, конечно, не могли признавать ни бытия премирного и всесовершенного Бога, личного и абсолютного Духа, ни личного бессмертия человеческой души, ни живой веры в возможность достижения совершенной победы над злом и истинного блаженства, если не в этой жизни, то в будущей, ни, наконец, благодатных сверхъестественных средств, даруемых человеку для его борьбы со злом. Другими словами, учение циников должно оказаться, *по существу, противоположным* христианскому во всех трех основных пунктах: в учении о Боге и Его отношении к миру и человеку, в вопросе об участи человека после его смерти и, наконец, в вопросе о сущности и природе существующего в мире зла и средствах борьбы с ним.

В подтверждение этого можно указать и на некоторые фактические данные из имеющихся у нас свидетельств древних языческих и отчасти христианских писателей, касавшихся особенностей цинической философии. Об Антисфене, напр., известно, что он отрицательно относился к народной религии, осуждал политеизм и антропоморфизм народных религиозных представлений, говоря, что Бог по природе един и не может быть ни похожим на кого-либо из людей ни, вообще, изображаем каким бы то ни было способом²²². Правда, вместо многих богов, Антисфен говорит о едином Боге; но после всего сказанного нами о материалистическом характере общих метафизических воззрений циников, его учение о едином Боге можно понимать или в том смысле, в каком об этом же

предмете учил Сократ, учеником которого и был Антисфен, т. е. в смысле *натуралистически-пантеистическом*, или же если Антисфен, и допускал бытие единого Бога, то только в смысле *правдоподобного* и, сравнительно, наиболее *вероятного* из всех возможных относительно этого предмета мнений. Циники, вообще, старались избегать *всяких* рассуждений по этому вопросу, считали их излишними и бесполезными; но, вынужденные иногда обстоятельствами (наприм., полемикой с народными верованиями), они останавливались, без дальнейшей критики, на том из религиозных воззрений, которое было общепринятым среди тогдашнего образованного общества, особенно, среди философов, т. е. на пантеизме, в натуралистической его окраске. А что циники, действительно, чуждались вопросов о природе и свойствах Божества, – это, помимо их общего безразличного отношения к физическим и метафизическим вопросам, подтверждается и прямым заявлением одного из представителей Цинической школы – Диогена, который прямо заявляет о невозможности сказать что бы то ни было достоверное о Божестве²²³. Если, таким образом, циники отказывались от такого или иного ответа на вопрос о природе и свойствах Божества, то за их учением о единстве Бога, во всяком случае, нельзя признавать значения *твердого убеждения*, вследствие чего это учение и не могло оказывать влияния на их жизнь и деятельность, а также – на их нравственные воззрения.

Есть у нас еще одно основание утверждать, что циники не признавали бытия Бога, в смысле премирного высочайшего существа, субстанционально отличного от материальной природы. Нам известно, что циники не считали смерть человека за зло именно потому, что после уничтожения нашей телесной природы мы, яко бы, уже ничего не чувствуем²²⁴, откуда следует, что циники, вообще, не признавали никакого бытия, субстанционально противоположного телесной природе. Поэтому, в частности, и Божество, по учению циников, не может быть бытием субстанционально независимым от материи. Как бы то ни было, совершенно ли циники отрицали бытие Бога или держались на этот счет натуралистически-пантеистических

воззрений, – несомненно одно, что жизненно-практического значения вопросы о Божестве для них в обоих случаях не могли иметь. В этом убедиться не трудно, если мы обратим внимание на тот факт, что циники, напри^{м.}, отрицали необходимость Божественной помощи человеку в деле достижения им своего нравственного совершенства, а также необходимость молитв к Богу о таковой помощи²²⁵, иронизировали над предсказаниями²²⁶, над различного рода мистериями²²⁷, – не указывая при этом других средств общения с Божеством. Единственным способом почитания Бога циники считали добродетельную, философскую жизнь, но не жертвы и не молитвы²²⁸. Одним словом, циники ставили человеческую жизнь в совершенную независимость от Божества. Следовательно, и *этика* циников, в противоположность христианской, должна по существу отличаться характером *безрелигиозности*, если даже и предположить – что, как мы видели, мало вероятно, – в их метафизических воззрениях некоторые следы теоретической веры в бытие Бога.

Учения циников о личном *бессмертии души* нам касаться не приходится, потому что, как мы видели, они прямо отрицали возможность для человека что-либо чувствовать после смерти.

Переходя, затем, к учению циников о *мировом зле*, нам придется почти повторить то же, что нами было сказано выше относительно учения софистов, Сократа и киринейцев по данному вопросу. И циники, подобно рассмотренным нами выше философам, отвергнув сверхчувственное бытие, а, следовательно, и всякую сверхчувственную помощь в борьбе человека со злом, в силу естественного стремления человека к счастью, должны были искать в условиях *натурального* существования человека возможности достижения своего идеала счастья и совершенства, а также необходимых для этого средств. Счастье человека, по учению циников, *всцело зависит от человека и вполне ему доступно, поскольку для ее достижения достаточно одной добродетели, сущность которой, по учению циников, сводится к благоразумию в смысле теоретического знания*²²⁹, так что добродетель и счастье в известной степени совпадают между собой и в этом

смысле в одинаковой степени являются целью нашей жизни и деятельности²³⁰. И, действительно, по учению циников, значение истинных и прочных благ можно признать только за добродетелью²³¹, т. к. это благо сохраняется непоколебимым при всех внешних невзгодах, какие может послать нам судьба²³².

Все же, так называемые, внешние блага, как-то: богатство, честь, знатность и т. п., т. е. все то, владеть чем нам не всегда удается, циники презирали, осмеивали и даже считали злом²³³. Одним из величайших зол этого рода является, по учению циников, в особенности богатство, которое служит, яко бы, препятствием для добродетели²³⁴ и источником всевозможных бедствий²³⁵. Точно также и все чувственные удовольствия не только не суть блага, но являются величайшим злом²³⁶; в особенности, таким злом являются удовольствия чувственной любви, так как они влекут за собой духовное рабство²³⁷. И, вообще, все внешнее есть зло²³⁸. Противоположное всему этому, что обыкновенно почитается за зло, по учению циников, в действительности, скорее может быть названо благом, как, например, бедность, которая является путем к мудрости и духовной свободе²³⁹, бесславие со стороны других людей, учащее нас самопознанию²⁴⁰, труд и т. п. Наряду с богатством, славой, и удовольствиями, даже самую жизнь циники не считали за благо²⁴¹. Таким образом, по учению циников, все то, что стоит вне власти человека, не есть благо, а скорее даже зло, почему и скорбеть о невозможности, в некоторых случаях, пользоваться им нет никаких оснований, а скорее, наоборот, следует радоваться этой невозможности.

Такой же кажущийся оптимистический автономизм проглядывает в учении циников, по вопросу о *средствах борьбы со злом* и, вообще, о путях, ведущих человека к его совершенству и счастью. *Односторонний интеллектуализм и автономизм* являются характерными чертами в учении циников по вопросу о средствах борьбы человека со злом и средствах достижения им своего совершенства и счастья. О каких-либо сверхъестественных средствах в данном случае у циников нет и помину: добродетель, этот *единственный* путь к счастью, по

учению циников, как и по учению Сократа, приобретается человеком только путем *научения и упражнения*²⁴², так что все частные добродетели, напр., мужество, мудрость, справедливость и др., по своему существу, тождественны, поскольку все добродетели сводятся к знанию (*ἐπιστήμη*) и ни одна из них не дается нам от природы²⁴³. Правда, под изучением добродетели циники разумели не научное изучение нравственных принципов, а практическое усвоение этих принципов, главным образом, через подражание жизни и деятельности других добродетельных людей (напр., Сократа), так что изучение добродетели у циников сводилось, собственно, к *упражнению* в добродетели²⁴⁴; но отсюда следует лишь то, что циники не отождествляли добродетель с *научным* знанием, а отождествляли ее со знанием в популярном смысле этого слова, в смысле *житейского благоразумия*.

Таким образом, мы имеем основание под благоразумием (*φρόνησις*) циников разуметь ту именно основную добродетель, к которой сводятся все прочие добродетели²⁴⁵. Аристотель также, как кажется, свидетельствует, что, по учению циников, все добродетели сводятся к благоразумию²⁴⁶. По вопросу о том, насколько, по учению циников, человеку удастся овладеть знанием, как средством к достижению своего счастья, циники также, по-видимому, придерживались или, по крайней мере, старались придерживаться оптимистического взгляда на вещи. В своем стремлении к усвоению добродетели (знания) человек, по учению циников, может достигнуть такого состояния (состояния мудреца – *σοφός*), что он явится ни в чем не нуждающимся²⁴⁷, поскольку он никогда не ошибается в своих поступках, не подчиняется судьбе²⁴⁸ и раз достигши добродетели – знания, никогда не утрачивает достигнутого²⁴⁹. Мудрец, или добродетельный человек счастлив при всевозможных жизненных невзгодах²⁵⁰ и, по своей самодовлеемости, по своему внутреннему блаженному состоянию, подобен богам²⁵¹.

Итак, оптимистический взгляд циников на мир и человека, по-видимому, высказан с такой ясностью и определенностью, что большего и желать трудно. Однако не трудно убедиться, что

этот оптимизм циников столь же неустойчив, как и оптимизм рассмотренных нами выше философов, что под ним, в действительности, скрывается мировоззрение, характера чисто *пессимистического*, только оно у циников замаскировано. Обратимся для подтверждения этого нашего положения к фактическим данным.

Пессимистический характер общего мирозерцания циников с необходимостью вытекает из тех же оснований, из каких они стараются вывести и своей оптимизм. В самом деле, оптимизм циников основывается на том, что истинные блага суть только блага внутренние, которыми человек, если захочет, всегда может овладеть. Все же, так называемые, внешние блага, которые не всегда находятся в нашей власти, не только не суть таковы в действительности, но даже являются злом, почему жалеть о том, что мы не в состоянии владеть ими, нет никаких оснований. Но самый тот факт, что все бесконечное множество вне нас существующих вещей, весь внешний мир не только не есть благо по своей природе, а даже, наоборот, есть зло, не исключая самого факта жизни, – этот факт разве, сам по себе, не есть доказательство господства в мире безграничного зла, притом – зла *непреодолимого*, поскольку циники рекомендуют отказываться от всего внешнего, но никак не улучшать внешний порядок вещей и из зла создавать себе благо? Да и натуралистически-материалистический характер общего метафизического мирозерцания циников не позволяет им допускать возможности преобразования и улучшения внешнего порядка вещей.

Далее, тот факт, что и в природе самого человека вся его телесная сторона, поскольку она является источником чувственных удовольствий, есть зло (см. выше ст. **218**), – разве не служит самым решительным доказательством того, что, по учению циников, не только во внешнем мире, но и в собственной природе каждого человека господствует непреодолимое зло? Циники говорят, что мудрец бывает вполне счастлив и самодовлеющ; но много ли существует таких мудрецов? Ведь, сами циники говорят, что громадное большинство людей оказывается нравственно искалеченными

существами²⁵², почти что сумасшедшими²⁵³ и через свое безумие являются в высшей степени несчастными²⁵⁴. Человека, вполне заслуживающего своего имени, т. е. нравственно не извращенного, по словам циников, приходится, что называется, искать со свечой среди белого дня²⁵⁵. На основании всего сказанного становится очевидным, что по учению циников, вопреки их принципиальным заверениям, зло, в смысле объективной реальности, не только существует, *но даже всецело пронизывает собой все объективное бытие*. Остается, следовательно, одна *субъективная*, внутренняя сторона в жизни человека, где циники надеются отыскать блаженство человека, т. е. остаются так называемые духовные блага, сущность которых циники полагают в *знании*.

Выше мы видели, что к внутренним благам циники относят добродетель (в особенности, благоразумие). Но добродетель, с точки зрения циников, потому именно является благом, что *только* эти блага и суть в нашей власти. Но если внутренние блага суть *единственно возможные* для нас блага; то отсюда, очевидно, еще не следует, чтобы человек вполне ими и удовлетворялся: единственно доступное человеку счастье, как таковое, конечно, есть счастье, но зато оно может ведь быть счастьем весьма и весьма ничтожным, и человек от того еще не сделается в душе оптимистом, что ему доступно это ничтожное счастье. Не могли чувствовать себя оптимистами и циники, в силу того только, что им доступно одно субъективное счастье, раз вся внешняя, несравненно большая область бытия, по их собственному сознанию, не может ничего привнести от себя для восполнения этого счастья. Во-вторых, по учению циников, добродетель=благоразумие потому именно есть благо, что благодаря ей, человек оказывается недоступным для ударов судьбы, поскольку он, именно благодаря благоразумию, т. е. – правильному взгляду на внешние вещи и правильному отношению к ним, не считает этих последних за блага²⁵⁶.

Другими словами, по учению циников, добродетель=благоразумие есть благо не само по себе, по своему *положительному* содержанию, а только как средство для борьбы с внешним злом, притом это последнее не

уничтожается в корне при помощи этого средства, а только *не замечается, игнорируется*. Счастье мудреца, как мы видели, в том именно и заключается, что он ничего внешнего не считает ни за благо, ни за зло. *Положительного же и самостоятельного* содержания для понятия добродетели благоразумия циники не указывают. А если так, то их оптимизм оказывается лишенным своего собственного внутреннего положительного содержания, а потому и не может быть устойчивым.

Формальные особенности этических воззрений циников

Пессимистическая точка зрения на все сущее у циников проведена даже с большей последовательностью и решительностью, чем это сделали рассмотренные нами выше философы, поскольку последние не все внешние вещи считали за зло, а потому и не ко всякому объективному благу относились отрицательно, за исключением, разве некоторых из позднейших киринейцев, – тогда как, по учению циников, злом оказывается *весь* внешний мир. Эта отличительная особенность в метафизических воззрениях циников, по сравнению с рассмотренными нами выше философскими учениями, необходимо должна была соответствующим образом отразиться и на *этической* стороне их философии, сближая их этику с характерными особенностями нравственных воззрений позднейших киринейцев. При рассмотрении нравственного учения киринейской школы, мы видели, что у позднейших ее представителей учение об *апатии*, как основном формальном принципе человеческой деятельности, в силу их крайнего пессимизма, проведено с большей последовательностью, чем, напр., у основателя киринейской школы – Аристиппа, у которого учение об апатии, как и у софистов и у Сократа, является еще только в зачаточной форме, в форме учения о воздержании, как главной человеческой добродетели.

Та же особенность в данном отношении, замечается и в нравственных воззрениях циников: и у этих последних учение о воздержании ясно уже переходит в требование совершенного подавления в себе привязанности к внешнему миру и к его благам и даже к самому факту жизни, результатом чего, очевидно, должна явиться совершенная притупленность в человеке жизненной энергии, в области *воли и чувств*.

Фактическим подтверждением этого может служить изложенное нами выше учение циников о безразличном отношении их ко всем внешним благам, не исключая и самого факта жизни. В данном случае, циники проповедуют

совершенную апатию ко всему существующему, обнаруживая полное пресыщение и разочарование жизнью, совершенную надломленность жизненной энергии и чувства жизни. А поскольку циники к числу внешних вещей, к которым человек должен относиться совершенно безразлично, относят также и всех близких человеку лиц – родных, знакомых и друзей²⁵⁷; поскольку, далее, они отрицали нравственное значение брака, считая его необходимым только для продолжения человеческого рода²⁵⁸ и для удовлетворения половых инстинктов²⁵⁹, почему циники и проповедывали общность жен и детей, чем, конечно; уничтожались всякие прочные чувства супружеской и сыновней любви; поскольку, наконец, циники отрицали всякого рода патриотические чувства, считая своим отечеством весь мир²⁶⁰, почему они и не признавали существующих гражданских законов²⁶¹, – постольку мы вправе утверждать, что, в частности, циники проповедывали и притупленность всех *нравственных* чувств, чувств любви и привязанности к людям, даже наиболее нам близким.

Само собой понятно, что эта притупленность общего чувства жизни и интереса ко всему существующему с психологической необходимостью должна повлечь за собой и надорванность *волевой энергии*, подобно тому, как это же мы отметили и у позднейших киринейцев, а отчасти, и у софистов и у Сократа. И действительно, уклонение циников от общественных и государственных должностей и забот, их уклонение от брака и воспитания детей²⁶², безразличное отношение к такого рода социальным вопросам, как, напр., к вопросу о рабстве, которое циники не считали ни благом, ни злом²⁶³, – все это может служить самым ясным доказательством того, что циники не обнаруживали никакой энергии, направленной к изменению и улучшению существующего порядка вещей – физического и нравственного, что, у них, естественно, вытекало и из их общего односторонне-интеллектуалистического и натуралистически-детерминистического мирозерцания. Правда, циники, по-видимому, заботились о том, чтобы примером собственной жизни и другим людям сообщить добродетель и сделать их

счастливыми, почему циники и любили называть себя врачами, а остальных людей считали больными, как бы своими пациентами²⁶⁴. Но, во-первых, такая забота о счастье близких совсем не мирится с только что нами изложенным учением циников о совершенном равнодушии их ко всем людям, даже самым близким нам, а, во-вторых, лечение циников, очевидно, должно было состоять только в том, чтобы и другим людям сообщить то же *апатичное* отношение ко всему существующему, какого придерживались сами циники.

Но если так, то воспитательная деятельность циников служит не опровержением, а только *подтверждением* общей надломленности жизненной энергии, лежащей в основе их учения. Итак, апатия, как основной принцип человеческой деятельности, в нравственном учении циников выражена со всей ясностью и с такой последовательностью, что большего трудно и ожидать: циническая школа, несмотря на то, что время ее существования относится к первому периоду развития философской мысли в греко-римском языческом мире, – в рассматриваемом нами отношении пришла к тем именно *конечным результатам* в области этики, к каким, как увидим ниже, к концу античной цивилизации пришли все более или менее выдающиеся языческие философы-моралисты²⁶⁵.

Крайняя надорванность жизненной энергии циников станет для нас еще более несомненной, если мы обратим внимание на то обстоятельство, что иных благ, кроме благ настоящего, телесного существования человека, отвергаемых циниками, последние не знали вовсе. Хотя циники, как мы видели, к числу истинных благ относили только блага духовные именно добродетель (=благоразумие), так что добродетель у них является, по-видимому, в качестве основной цели человеческой деятельности; но это несколько не ослабляет *космического* характера этических воззрений циников, а скорее, наоборот, усиливает его. В самом деле, мы видели, что содержание цинической добродетели=благоразумия выражается не в том, что она указывает человеку какой-нибудь по существу *иной* объект его стремлений и привязанностей, взамен ложных внешних благ земных, чувственных: о такого рода объекте у

циников, когда они говорят о добродетели, как основной цели человеческой деятельности, нет и помину, да при их материализме и сенсуализме этого и быть не может. Сущность и ценность добродетели, по учению циников, состоит, как мы видели, только в том, что добродетель=благоразумие делает человека независимым от внешних предметов, освобождает его от привязанности к, так называемым, внешним благам, которые, по взгляду циников, не суть таковы в действительности.

Таким образом, содержание цинической добродетели, этой конечной цели человеческой деятельности, определяется чисто *отрицательными* чертами²⁶⁶, без указания каких-нибудь иных, *положительных* предикатов, почему циники часто и определяют добродетель просто, как *удаление от зла*²⁶⁷. Очевидно, что, по учению циников, человеку приходится иметь дело только с *земным, чувственным* миром, но вследствие пессимистического характера их мирозерцания и настроения, их отношения к этому миру получают враждебный характер. Привязанность ко всему земному, чувственному циники, правда, стараются ослабить в себе, чем, по-видимому, ослабляют космический характер своих этических воззрений; но ведь циники делают это не с иной какой-нибудь целью, как именно с той, чтобы достигнуть спокойствия и счастья *здесь же на земле, среди тех же внешних предметов*, привязанность к которым они так осуждают, поскольку иных условий существования циники не знают. Объектом человеческих стремлений, по учению циников, таким образом, против их собственного желания, остается тот же внешний чувственный мир.

В подтверждение чисто космического характера этических воззрений циников, кроме только что нами сказанного, можно указать еще и на тот факт, что и этика циников, подобно этике софистов, Сократа и киринейцев, носит чисто *эвдемонистический* и даже *эгоистический* характер, т. е. основной целью человеческой деятельности и циники считали личное счастье каждого человека, чем, конечно, центр тяжести человеческой деятельности всецело переносится в среду *конечного, натурального* бытия. Учение циников о добродетели, как конечной цели человеческой деятельности,

нисколько не мешает их этике носить чисто эвдемонистический характер, поскольку добродетель, если и выставляется циниками в качестве цели нашей деятельности, то не в собственном смысле этого слова, а только в смысле непосредственного и самого верного *средства* к достижению нами нашего личного счастья²⁶⁸. Точно также все сказанное нами о безразличном, апатичном отношении цинического мудреца ко всем людям, не исключая даже самых близких ему лиц, прямо говорит о том, что целью всей деятельности человека, по учению циников, должна быть исключительно его *собственная личность*, его собственное счастье, но не личность других разумных существ, поскольку такое именно безучастное отношение ко всем другим личностям циниками проповедуется, как средство к достижению мудрецом состояния совершенной духовной свободы, или независимости от всего внешнего, в чем циники и полагали добродетель и счастье человека.

Таким образом, *натуралистически-эвдемонистический* характер этических воззрений циников неразрывно связан с их учением об апатии. Наконец, в подтверждение натуралистического характера этических воззрений цинической школы, можно указать еще и на то обстоятельство, что циники, хотя отказывались признать за привязанностью к внешним благам и за происходящими отсюда удовольствиями значение истинных благ и даже прямо считали удовольствия злом; тем не менее самое состояние свободы от привязанностей ко всему внешнему в сознании циников представлялось, как своего рода удовольствие. Таким образом, если циники и считали удовольствия злом, то не все удовольствия, а только те, в которых человеку приходится раскаиваться; удовольствия же неизменные, в которых раскаиваться не приходится, циники прямо считали за благо²⁶⁹. Таковы, напр., удовольствия, испытываемые человеком после труда²⁷⁰, вследствие совершения справедливых поступков, поскольку результатом их является душевное спокойствие и другие внутренние блага²⁷¹, и, наконец, самое высшее удовольствие, – испытываемое человеком от сознания своей свободы и независимости по

отношению ко всем удовольствиям²⁷². А так как независимость от всего внешнего циниками считалась за величайшее и основное благо человека; то очевидно, что и *проистекающее отсюда удовольствие должно ими необходимо мыслиться, как конечная цель человеческой деятельности и высочайшее благо человека*. εἶναι

Таким образом, циники стремятся найти себе *удовольствие* и счастье в самом апатичном отношении ко всему внешнему и к происходящим отсюда удовольствиям. Этим, конечно, прямо подтверждается натуралистический характер их этики, поскольку удовольствие, как *таковое*, в данном случае, рассматривается циниками в качестве основной цели человеческой деятельности. Эвдемонизм циников, таким образом, переходит в *гидонизм и эгоизм*. Основной этический принцип циников, т. о., оказывается, по существу, *тождественным* с тем, какой выдвигается и киринейцами. Только киринейцы, в лице предыдущих своих представителей, целью человеческой деятельности и высочайшим благом считали удовольствия *положительные*, получаемые нами от внешних чувственных вещей, а циники считали за высочайшее благо удовольствия *отрицательного* свойства – состояние внутренней свободы почти от всех удовольствий.

Но поскольку и киринейцы, в лице своих позднейших представителей, целью человеческой деятельности полагали в удовольствиях *отрицательных* (в отсутствии скорбей), постольку мы имеем основание утверждать *принципиальное тождество этических воззрений цинической школы с воззрениями киринейцев* со стороны выставляемого этими школами основного формального принципа человеческой деятельности. Но те же самые черты в нравственных воззрениях циников, которые роднят их этику с киринейской, отмечены нами и в этических воззрениях софистов и Сократа. Это обстоятельство освобождает нас от необходимости вдаваться в более подробное исследование вопроса о том внутреннем отношении, в каком нравственное учение циников, с рассматриваемой нами (формальной) стороны, стоит к античным традиционным воззрениям, с одной стороны, и к

христианскому учению о нравственности, с другой: в данном случае нам пришлось бы почти буквально повторить то же, что выше было сказано при изложении соответствующей стороны в учении софистов, Сократа и киринейцев. Отличие циников от Софистов, Сократа и киринейцев, в данном случае, заключается только в сравнительно *большой степени* проявляемого ими упадка жизненной энергии, особенно в более сильной и ясно выраженной *апатии* ко всему существующему. В этом последнем отношении с циниками могут конкурировать разве только некоторые из позднейших киринейцев.

**Материальная сторона этических воззрений
киринейцев: их учение о конечной цели стремлений
человека, о нравственном законе, о совести, о
мотивах нравственной деятельности человека, о
путях и средствах, ведущих человека к основной
цели его нравственных стремлений**

Такое же принципиальное тождество цинической этики с моральной философией софистов, киринейцев и отчасти Сократа заключается и в вопросе о самом *содержании* нравственных идеалов представителей цинической школы. Ввиду того что и циники, подобно софистам, Сократу и киринейцам, *личное, эгоистическое* счастье человека, его *личное* удовольствие, как мы видели, считали *основной целью* человеческой деятельности, все же внешние, следовательно, и все остальные личности, по учению циников, сами по себе должны быть чем-то совершенно для нас безразличным, причем благо человека, по учению циников, не возвышается над условиями его земного, натурального существования, – ввиду всего этого, мы и относительно циников должны сказать, что *эвдемонизм*, переходящий, в конце концов, в *эгоизм и гедонизм*, в вопросе о конечной *цели* стремлений человека, является одним из основных принципов их моральной философии, поскольку вопрос касается самого *содержания* их нравственных идеалов. Отличие циников от софистов, Сократа и киринейцев в данном случае сказывается лишь в том, что *самозамкнутость* и вытекающий отсюда, с психологической необходимостью, *эгоизм*, у циников выражены с большей последовательностью и определенностью, чем у софистов, Сократа и киринейцев, у которых, за исключением разве позднейших киринейцев, каждый отдельный человек еще не в такой степени, как у циников, порывает связи с внешним миром и с людьми. Даже в откровенно выраженном ультраиндивидуализме софистов меньше, напр., *эгоизма*, чем в душе цинического мудреца, полагающего «добродетель»

единственной целью своих стремлений, поскольку у этого последнего, в силу его самозамкнутости и душевной черствости меньше действительного интереса к другим людям, меньше внутренней связи с ними, чем у софистов, которые, хотя и полагали человеческое индивидуальное «я» в центре всех моральных стремлений человека, но благо этого индивидуального «я» часто ставили в связь с благом других лиц.

Насколько такое учение циников о цели нравственных стремлений человека, с одной стороны, по существу близко к традиционным античным идеалам, а с другой стороны противоположно *христианскому* супранатуралистическому и альтруистическому учению о цели человеческой деятельности, – это вытекает само собой из того, что нам приходилось говорить выше, при изложении соответствующих этических взглядов софистов, Сократа и киринейцев.

Существования определенного *нравственного закона*, с чертами всеобщности и безусловной нравственной обязательности, циники не могли признавать по тем же основаниям, что и киринейцы и софисты: сенсуалистический характер гносеологии циников, как мы видели выше, привел их к принципиальному отрицанию *общих понятий* о вещах и к признанию равноценными всех субъективных ощущений каждого человека. О всеобщих моральных нормах, с этой точки зрения, очевидно речи быть не может.

Не признавая реального и объективного существования нравственного закона циники, подобно киринейцам, софистам и отчасти, Сократу, должны были отрицать соответствующее значение и за голосом человеческой *совести* (законодательной и судящей), как органа проявления нравственного закона во внутреннем сознании человека. И в данном случае циники принципиально стоят на той же почве, что и киринейцы и софисты, а отчасти и Сократ.

Эвдемонизм и гидонизм (на почве натурализма) в учении циников о *мотивах* нравственной деятельности человека, односторонний интеллектуализм и автономизм, приводящий, в конце концов, к пессимизму, в вопросе о *путях и средствах*,

ведущих человека к его нравственному совершенству и счастью, – эти черты моральной философии циников также принципиально сближают их с рассмотренными нами выше представителями античной философии и, вообще, с античными традиционными воззрениями, по существу отличными от *христианских* нравственных идеалов.

Заключительные замечания

Философским воззрениям киринейцев и циников обычно отводят сравнительно незначительную роль в общем ходе развития античной философии. Такой взгляд, несомненно, имеет за собой достаточные основания и, прежде всего, в той слабости общей философской концепции, какая сказывается в философских воззрениях киринейцев и циников, в особенности по сравнению с такими корифеями античной мысли, как Платон и Аристотель. Сравнительно малое внимание, уделяемое исследователями античной философии киринейцам и циникам, имеет для себя основания также в отсутствии в их моральной философии той нравственной высоты и духовной мощи и энергии, какие учеными-исследователями обычно отмечаются в моральной философии Сократа, Платона и Аристотеля. Наконец, философские воззрения киринейцев и циников свое дальнейшее развитие и более глубокое метафизическое обоснование получили позже, в философских системах эпикурейцев и стоиков, по сравнению с которыми философия киринейцев и циников не представляет ничего, по существу оригинального. Эти обстоятельства, главным образом, и являются причиной того, что за философскими воззрениями киринейцев и циников весьма часто не признают значения *достаточно ценного положительного* вклада в общую историю развития античной философии.

Против такого взгляда на сравнительно малое значение философских воззрений киринейцев и циников возражать не приходится, *если рассматривать историю античной философии именно с точки зрения тех положительно-ценных результатов, какие ею выработаны и внесены в общую сокровищницу человеческой философской мысли.* Но позволительно возражать, по существу, против *безапелляционности и исключительности* такой именно односторонней и абстрактной точки зрения на общий ход развития античной философии. Ведь, научное значение исторического хода развития античной философии не

исчерпывается одним лишь тем *положительно-ценным*, с общей философской точки зрения, что после себя оставила античная философия в наследие грядущим поколениям. История античной философии, помимо этого, представляет из себя громадный *научно-психологический и исторический* интерес, как выразительница *общего хода развития самосознания античного человечества* и, вообще, общего хода развития его духовно-нравственной жизни, независимо от того, в каком направлении шло это развитие, – в сторону ли *прогресса*, или же *регресса*, если смотреть на это развитие с современной нам научно-философской точки зрения.

Для решения вопроса о том направлении (прогрессивном или регрессивном), в каком шло духовное развитие античного мира и, вообще, для характеристики этого развития во всей его конкретной сложности, – исследование таких философских систем, в которых, как, напр., в учении киринейцев и циников, обнаруживаются по-преимуществу *слабые* стороны духовной культуры античного мира, имеет не меньшую важность, как и исследование учения таких гениев, как Сократ, Платон и Аристотель. Ниже, при изложении учения стоиков, эпикурейцев и скептиков, нам придется убедиться, что во взглядах киринейцев и циников основной дух и то направление, в каком шло духовное развитие античного мира, нашли свое *более точное* выражение, чем в великих произведениях Сократа, Платона и Аристотеля, поскольку киринейцы и циники являются как бы *предтечами* того крайнего ослабления духовной жизненной энергии, какое свое конечное развитие в античном мире получило несколько позже и нашло свое более яркое отображение в философских воззрениях стоиков, эпикурейцев и скептиков.

И это – вполне естественно: разложение античной духовной культуры в своей начальной стадии более точное отображение могло получить именно у сравнительно *слабых* представителей античной философии, а не у таких сильных умов, как Сократ, Платон и Аристотель, *индивидуальная* духовная мощь которых несколько сглаживала в их произведениях отрицательные стороны современной им духовной культуры и как бы боролась

против общего духовного разложения, еще не успевшего тогда достигнуть таких размеров, когда оно всецело ассимилировало бы себе даже самые сильные натуры. Такая эпоха в античном мире наступила, как увидим, несколько позже. Понятно отсюда также и то, почему миросозерцание киринейцев и циников и вся их психика, по своему основному тону и духу, во многом оказывается более радикально противоположной христианскому миросозерцанию и христианской психике, чем философия и психика таких корифеев античной мысли, как Сократ, Платон и Аристотель: характерные отрицательные черты морально-психологического типа античного философа-моралиста, в лице киринейцев и циников, в некоторых отношениях нашли свое *более последовательное развитие и более определенное выражение*, чем, напр., в лице Сократа, Платона и Аристотеля, причем, если мы припомним все, сказанное нами во введении о важнейших особенностях двух основных морально-психологических типов, то окажется, что тип философа-моралиста, нашедший свое выражение в лице киринейцев и циников, включает в себе все существенные черты именно *рассудочно-интеллектуального* типа, диаметрально противоположного типу истинного христианина.

1.5 Платон

Отношение Платона к античным традициям

Положительно-ценную сторону философско-реформаторской деятельности Сократа в моральной сфере составляло, как мы видели выше, его стремление к отысканию *абсолютных* норм нравственного поведения человека, вместо традиционных античных моральных воззрений, не обладавших, по мнению Сократа, таким абсолютным значением. Эта основная тенденция философско-реформаторской деятельности Сократа не привела его к определенным *положительным* результатам, да и не могла привести его, ввиду того, что Сократ в своих воззрениях стоял на той же психологической культурно-исторической почве, на какой выросли и традиционные античные моральные взгляды, реформировать которые он пытался. Но самая-то *тенденция* к отысканию абсолютных моральных норм человеческой жизни и деятельности пережила Сократа, вдохновляя лучших из его учеников и последователей в их философско-реформаторской деятельности. Из числа их Платон глубже других понял исторический смысл и важное значение этой основной тенденции Сократовской философии. Глубже других Платон уловил также основной характер и историческую жизненность того нового, а в то время, в общем, еще недостаточно определившегося течения в духовном развитии современного ему античного общества, какое и нашло свое выражение в основной тенденции Сократовской философии, а впоследствии получило свою *реализацию* и свое *историческое оправдание* в широком распространении среди античного мира *христианства*, признающего за абсолютными моральными нормами не только значение недостижимого *идеала*, как это учил Сократ, но и *реального критерия* нравственного поведения человека.

Вопрос об абсолютных моральных нормах человеческой жизни и деятельности и должен быть признан *центральной* пунктом нравственно-реформаторской деятельности Платона, не только с точки зрения того важного исторического значения,

какое он получил впоследствии, но и потому, что сам Платон этот вопрос вполне ясно и определенно считал за основной пункт своей философии. В этом смысле Платон может быть, по справедливости, назван наиболее верным учеником Сократа и принципиальным, идейным продолжателем его дела, усвоившим из философии своего учителя то именно, что было в ней особенно ценного, и само по себе, и по требованиям исторического момента, а также пытавшимся это ценное в философии Сократа развить и обосновать, чего, как мы выше видели, не удалось достигнуть самому Сократу.

Действительно, в философско-реформаторском учении и деятельности Платона, подобно тому, как это мы видели и у Сократа, красной нитью проходят две основные тенденции или, вернее сказать, две стороны (отрицательная и положительная) одной и той же тенденции: это, во-первых, принципиально-отрицательное или, по крайней мере, принципиально-скептическое отношение к современным ему традиционным античным взглядам, вообще, и моральным, в частности; во-вторых, стремление к отысканию, взамен этих традиционных взглядов, новых, *абсолютных* моральных принципов. По своей первой, *отрицательной* стороне, основная реформаторская тенденция Платоновской философии, в существенном, тождественна с тем отношением к традиционным античным взглядам, какое проявлял и Сократ, только скептицизм Платона, в некоторых случаях, оказывается, в сравнении с Сократом, *по степени* более решительным и глубоким, в связи с общим принципиальным усилением в философии Платона *рационалистической* тенденции. Подобно Сократу, Платон поднял принципиальный вопрос о переоценке *всех* общепризнанных в его время ценностей, в частности, – ценностей *моральных*.

Никакие традиционные взгляды и суждения *сами по себе*, в глазах Платона, как и Сократа, не должны иметь никакого значения, если они не оправдываются перед судом человеческого разума, самостоятельно образующего известные понятия о вещах и явлениях. Всякого рода посторонние мнения, даже правильные, но являющиеся таковыми только случайно, а

не как результат самостоятельной деятельности нашего разума, образующего понятия, – *по существу дела*, с точки зрения Платона, не могут иметь значения истинного знания и не могут служить нормами и критерием нашего поведения²⁷³. Только в сфере понятий своего разума человек, по Платону, как и по Сократу, может найти критерий своего нравственного поведения, уяснить себе вопрос о цели своих стремлений и средствах к ее осуществлению²⁷⁴. Эти понятия, со стороны своего происхождения, у Платона, как и у Сократа, носят характер *формально-аналитический*, но никак не синтетический. В этом отношении Платон пошел даже далее Сократа: Сократ просто игнорировал значение содержания понятий, видя условие истинности понятий в совершенстве их логической формы, упорядочивающей данное, готовое содержание нашей душевной жизни; вопрос об *источнике*, откуда почерпается это содержание, Сократа не интересовал, вследствие чего он, как мы видели, не отрицал безусловно *эмпирического* происхождения *материала* для суждений нашего разума. Напротив, сосредоточивая все свое внимание на самом *процессе образования понятий*, на развитии у своих слушателей самой способности и умения образовывать понятия и не имея ввиду сообщать своим последователям готовый, логически точно сформулированные положения или истины, – Сократ тем самым, как мы видели, был вынужден все время вращаться в сфере *конкретных ощущений и представлений*; откуда он мог бы почерпнуть материал для своих обобщений.

Внутренняя связь индивидуума с окружающей его средой, вообще, и человеческим обществом, в частности, у Сократа, т. о., в области гносеологии, а, следовательно, и в области моральной, окончательно еще не порывается. Платон своим учением о познании, как только *припоминании* человеком того, что он знал еще до своего рождения²⁷⁵, совершенно устраняет эмпирический элемент из своей гносеологии: по взгляду Платона, понятия нашего разума оказываются *совершенно априорными не только со стороны своей формы, но и со стороны своего содержания*. Внешняя эмпирическая действительность, в глазах Платона, *ничего* не может сообщить

нам такого, что усовершенствовало бы наши познания количественно и качественно, поскольку эта действительность, в строгом смысле этого слова, по Платону, не есть даже и действительность, а есть только *явление*, или *тень* истинной действительности. Интеллектуализм у Платона, т. о., получает еще более строгий *рационалистический* отпечаток, чем даже у Сократа. Принципиально, с точки зрения Платона, содержание душевной жизни человека *должно всецело исчерпываться областью чистой отвлеченной мысли, областью отвлеченных понятий, как таковых, вне какой бы то ни было связи с конкретными вещами, ощущениями и представлениями.*

Но если так, то внутренняя связь индивидуума с окружающей его средой, вообще, и человеческим обществом, в частности, – в области гносеологии, по Платону, порывается окончательно. Все наше истинное познание, и со стороны формы и со стороны содержания, оказывается, по Платону, продуктом нашего внутреннего познающего «я». *Исходный* пункт философско-реформаторской деятельности Платона оказывается, т. о., гораздо в большей степени проникнутым характером *рационализма и субъективизма*, чем это можно сказать относительно софистов, Сократа, киринейцев и циников, не отрицавших совершенно в сфере гносеологии значения эмпирической действительности. В *исходном* пункте своей философско-реформаторской деятельности Платон поэтом, еще с большим правом, чем софисты, Сократ, киринейцы и циники, мог выдвинуть принцип: *«человек, в смысле познающего индивидуума, есть мера всех вещей»*, – поскольку все вещи и явления человеку, с точки зрения Платона, приходится познавать и оценивать всецело из самого себя, из глубины своего собственного теоретического разума.

С этой точки зрения, за какими бы то ни было установившимися традициями Платон не мог признавать ни малейшего самостоятельного значения и всю сущность процесса духовного усовершенствования человека и целого общества, естественно, должен был сводить к постепенному отворачиванию их от всего внешнего и к постепенному его обращению (*μεταστροφή, περυστροφή, περιαγωγή*) в глубину

своего собственного внутреннего «я», сравнивая этот процесс с обращением человека от тьмы к свету, от теней к реальной действительности²⁷⁶. Самый безграничный и глубокий скептицизм по отношению к установившимся традиционным взглядам и суждениям, при том скептицизм *принципиальный*, – является необходимым логическим и психологическим выводом из основ *односторонне-рационалистической и субъективистической гносеологической* теории Платона.

Желающий постигнуть истинное знание, без которого и по Платону, как и по Сократу, не мыслимо нравственное усовершенствование человека, – должен, с точки зрения Платона предварительно, что называется выбросить за борт все свои наличные мнения и суждения, добытые эмпирическим путем, должен подобно Сократу признать себя как бы *нищим* в деле обладания знанием. Ничто, по Платону, так не препятствует приобретению истинного знания как гордая мечта, что мы богаты и сыты познаниями (диалог «Пир»). Т. о., *самопознание*, в смысле Сократовского: «я знаю только то, что я ничего не знаю», и у Платона является необходимым исходным пунктом в деле приобретения истинного знания. Самопознание у Платона, как и у Сократа, является и тем основным видом познания, в котором разрешаются все частные виды и формы наших знаний, поскольку при всецело априорном характере всякого знания, как это учил Платон, последнее может быть почерпнуто человеком не иначе, как только из глубины его собственного духа. Естественно отсюда, что о возможности *внешнего научения*, с точки зрения Платона, можно говорить еще с меньшим правом, чем даже с точки зрения Сократа: по взгляду последнего, по крайней мере, фактический материал для своих понятий мы можем почерпнуть извне, по Платону же и этот элемент наших понятий и суждений имеет свой реальный источник в самопознании.

Вся задача научения, с этой точки зрения, естественно, сводится к простому возбужденно и соответствующему направлению познавательных стремлений известного человека, который уже из глубины своего собственного «я» должен самостоятельно почерпать свои познания, которыми он обладал

еще в своем домирном существовании и только временно их позабыл. Знание каких бы то ни было традиционных мнений и суждений и в данном случае, с точки зрения Платона, само по себе, очевидно, не может ничего привнести в общую нашу духовную сокровищницу. Противоположность между «внешним» человеком, ищущим источника всех своих познаний и норм своего поведения во внешней, эмпирической действительности, и человеком «внутренним», сознавшим совершенную призрачность всякой эмпирической действительности и обратившимся для отыскания истинного знания и правил своего поведения к самопознанию, – с точки зрения Платона, является столь принципиальной и радикальной, что для более резкого обозначения перехода от одного состояния к другому он употребляет такого рода термины, как спасение (*σωτηρία*), обращение (*μεταστροφή*, *περίστροφή*, *περιαγωγή*,) возрождение (*ἀνάβασις*, *ἐπανωγωγή*)²⁷⁷.

Принципиальный скептицизм Платона в отношении к традиционным античным взглядам (как и вообще ко всякому внешнему знанию), по-видимому, переходит у него уже в совершенное их *отрицание*, когда Платон становится на почву *практического* осуществления своих реформаторских планов. Современное Платону фактическое состояние античного общества представляется ему столь несовершенным в моральном отношении, что оно, по его мнению, не только не может дать человеку чего-нибудь положительно ценного для удовлетворения его стремлений к нравственному совершенству и счастью, но является величайшим *препятствием* к этому, так что пока не будет изменен существующий строй общественной и государственной жизни, до тех пор, по Платону, невозможно достижение нравственного совершенства и счастья и отдельных лиц²⁷⁸. Два важнейшие из своих диалогов («Республика» и «Законы») Платон специально посвятил разработке вопроса о том, как возможно лучшим образом переустроить существующий общественный и государственный строй жизни. И эта предлагаемая Платоном реформа его сознанию представлялась настолько *радикальной*, что он нигде не находил для нее образцов ни в настоящем, ни в прошлом.

Реформу эту, по взгляду Платона, должным образом могут совершить только те правители, которые усвоили бы принципы истинной философии, *как их понимал сам Платон*. Но эти принципы, по Платону, как мы видели выше, могут иметь свой реальный источник только *в самопознании человека, в отрешенности его от внешнего, эмпирического познания*. Другими словами, для реформы всего строя античной жизни правители-философы, по взгляду Платона, все необходимые для этого данные должны почерпать *только* из глубины своего собственного познающего «я», но никак, даже в самой малой степени не из традиционных мнений и суждений. Таким образом, исключительное по своей важности значение *индивидуальной человеческой личности* в исходном пункте философско-реформаторской деятельности Платона оттенено им еще с большей решительностью и определенностью, чем даже у софистов и у Сократа.

Но *в дальнейшем* развитии своих философских взглядов Платон стремится возвыситься над той *субъективистической* точкой зрения, на какой сознательно стояли софисты, киринейцы и циники, и какой, как мы видели, не удалось преодолеть даже Сократу, несмотря на его искания общеобязательного критерия истины и нравственного поведения человека. Платон, как известно, не ограничился тем, что за понятиями человеческого разума признавал значение общеобязательных универсальных *субъективных* критериев истины, а видел в них адекватное выражение *объективных* сущностей, или идей, лежащих в основе всего существующего. Критерий истины, т. о., с точки зрения Платона, по-видимому, дан *вне* человека, в *объективной* и нематериальной сущности самих вещей, или в *идеях*, которым соответствуют понятия нашего субъективного разума. Эти же идеи, по Платону, сами органически объединяются в единой высочайшей и абсолютной идее, – в *идее блага*, которая в то же время является и *Божеством*, находя здесь для себя свой объективный критерий и источник своего *бытия и истины*.

Отсюда идея блага, или Божество у Платона является, по-видимому, *объективным критерием, или объективной мерой*

всех вещей, взамен софистического принципа: «человек есть мера всех вещей», – принципа, который, как мы видели, по существу лежит также в основе гносеологии Сократа, киринейцев и циников. В моральной области положение Платона: «Бог есть мера всех вещей» (... *θεός ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον...* Leg. IV, р. 716, С.) переходит в предъявляемое человеку требование – *подражать Божеству*, жить и действовать согласно Его воле (Leg. IV, р. 715, Е.), каковое требование является, очевидно, только практическим приложением того взгляда на Божество, как на высший объективный критерий всякого знания и нравственного поведения человека, какой Платон выразил в положении: «Бог есть мера всех вещей»²⁷⁹.

Индивидуализм и субъективизм *исходного* пункта философско-реформаторской деятельности Платона, по-видимому, должен иметь значение только *переходного логического момента* в целой его философской системе, уступая свое место стремлению Платона опереться в своей философско-реформаторской деятельности на таком *универсально-объективном* принципе, как понятие абсолютного Божества. Сила протеста Платона против традиционных античных взглядов и форм жизни и стремление радикально пересоздать эти взгляды и жизнь, по сравнению с софистами и Сократом, от этого нисколько не ослабевает, а проявляется даже в большей степени, поскольку этот протест и это стремление у Платона является *еще более организованным и объективно обоснованным*, чем это мы видели у софистов и даже у Сократа. Но тот путь и те средства, какими Платон имеет в виду воспользоваться в своей реформаторской деятельности, *по-видимому*, должны быть существенно отличными от тех, какими располагали софисты и Сократ, насколько, в качестве меры всех вещей, понятие Божества отличается от понятия человека.

Человек у Платона, по-видимому, сохраняет значение субъективной меры познания всех вещей *только до тех пор*, пока ему не удастся *возвыситься до понятия об идее блага, или Божества*, этой абсолютной и объективной меры всех

вещей. С этого же последнего момента, в дальнейшей своей познавательной и нравственно-практической деятельности человек уже должен за меру всех вещей и знаний брать *только* идею блага, или Божество. Платону в своей гносеологии, по-видимому, удалось стать на ту же точку зрения, на какой стоял и Декарт, так же как и Платон, исходивший из сомнения в истинности всех знаний и явлений действительности, кроме факта существования самого сомневающегося субъекта, и подобно Платону в скептически-познавательной деятельности субъекта видевший только переходной момент, пока субъекту не удастся отыскать *универсальный и объективный* критерий всякой истины и бытия, каким критерием и у Декарта, как и у Платона, является Божество.

Софисты, Сократ и Платон, вместе взятые, *постепенно* совершили, по-видимому, тот гносеологический путь, какой впоследствии Декарт выполнил один: софисты выдвинули принцип *сомнения* во всем существующем, кроме самого факта существования сомневающегося индивидуума, в познавательной деятельности которого и видели спасение от абсолютного сомнения; Сократ эту познавательную деятельность субъекта расширил до границ *общеобязательных*, но при этом все еще *субъективных* норм нашего знания и нравственного поведения, выйдя, таким образом, из границ *индивидуализма*; Платон же поставил себе задачей выйти также и из границы *субъективизма* и опереться в своей гносеологии и этике на началах *столь же универсальных, как и объективных, возвышающихся притом над миром конечных материальных вещей и явлений*.

Насколько успешно Платон выполнил эту задачу?

Такое или иное решение рассматриваемого нами вопроса Платоновской философии для уяснения внутреннего взаимоотношения между *этикой* Платона, с одной стороны, и христианским учением о нравственности, с другой, имеет *центральное* по своей важности значение, – не потому только, что сам Платон главную задачу своей философии полагал именно в отыскании и раскрытии этих объективных, нематериальных и универсальных начал всего существующего и

на них старался построить также и свою этику, но и потому, что в этом своем центральном пункте философия Платона, по-видимому, особенно близко подходит к учению *христианства*, вообще, и к *христианскому учению о нравственности*, в частности. Важнейшая отличительная черта Сократовской этики от христианской, которой обуславливались другие, более частные отличительные черты, и которая, как мы видели выше, состояла в *односторонне-интеллектуалистической, точнее, субъективистической* тенденции его философии, – по-видимому, уже не имеет для себя места в философии Платона. Сохранив наиболее ценное в Сократовской философии – тенденцию к отысканию *универсальных* норм знания и нравственного поведения человека, философия Платона стремится избежать того, что составляло особенно слабую сторону философской этики Сократа именно его *субъективизма* в понимании этих универсальных норм, придавшего всей философии Сократа и его психике односторонний *рассудочно-интеллектуалистический* отпечаток, столь противоположный основным чертам христианского мирозерцания и, вообще, морально-психологического типа истинного христианина.

Действительно, ученые исследователи философии Платона, вообще, и его этики, в частности, касаясь так или иначе вопроса о взаимоотношении между Платоном и христианством, если в чем и видят аналогию между тем и другим, *то, прежде всего и главным образом, в его учении об идеях и высочайшей из них – идее блага, или Божестве*, как универсальных, нематериальных и объективных началах всех вещей, откуда уже выводят и другие, более частные аналогии как в области метафизики, так и этики. От того, удалось или нет Платону *фактически*, а не в намерении только, возвыситься в своей *гносеологии и метафизике*, а затем и в этике над *односторонне-интеллектуалистической, точнее, субъективистической* точкой зрения своего учителя Сократа, – прежде всего и главным образом, зависит такое или иное решение и непосредственно интересующего нас вопроса о том, сделал ли Платон, по сравнению с Сократом, *положительный* шаг вперед, по пути сближения с христианским учением о

нравственности и, вообще, с моральнопсихологическим типом истинного христианина или нет и, если сделал, то в какой степени и в каком смысле.

Обращаемся в целях всестороннего исследования этого вопроса прежде всего, к учению Платона о *Боге*: удалось ли Платону последовательно провести тот свой принцип, что и мерой всех вещей является именно Бог»?

Основные положения метафизики Платона, лежащие в основе его этики. Учение Платона об идеях

Исходя из того положения, что, по учению Платона, объективной и абсолютной мерой всех вещей является Бог, – естественно было бы ожидать, что вопрос о бытии Бога и Его свойствах и будет тем именно вопросом, на котором, *прежде всего и главным образом*, сосредоточится внимание Платона, если, конечно, он не в теории только, а и *в жизни, фактически* остался верен своему взгляду на Бога, как на меру всех вещей. Признав Бога объективной и абсолютной мерой всякого *бытия и знания*, Платон тем самым, по-видимому, с логической необходимостью, как бы закрывает для себя путь к каким бы то ни было философским исследованиям прежде, чем не будет точно установлен этот абсолютный критерий всякой истины. В действительности же дело у Платона обстоит совершенно иначе. Не говоря уже о том, что, во-первых, в так называемых Сократовских своих диалогах, где Платон, в общем, почти не уклоняется от субъективной точки зрения своего учителя – Сократа, вопрос о Боге, как и у Сократа, фактически не имеет решительно никакого значения при разработке других, в частности, *этических* вопросов, – даже в позднейших диалогах Платона и в дальнейшей его философско-реформаторской деятельности учение о Боге не имеет того доминирующего значения, какое мы вправе ожидать от философа, утверждающего, что Бог есть мера всякого бытия и знания.

Во многих его диалогах, ставящих своею задачею специальную разработку основных вопросов гносеологии, метафизики и этики, как, напр., в диалогах «Теэтет», «Софист», «Федон» и «Федр», – вопрос о Боге и Его свойствах, если иногда и *затрагивается*, то лишь *вскользь* по тому или иному частному поводу, но никак не ставится во главу философских исследований Платона, так чтобы от такого или иного его взгляда на Божество и Его свойства зависело соответствующее решение и других вопросов, затронутых в этих диалогах. В

«Республике» Божеству, или идее блага, правда, придается центральное значение в системе всего мироздания, а также значение основного критерия нравственной деятельности человека. Но Платон по данному вопросу ограничивается одним *принципиальным* признанием за Божеством такого именно доминирующего значения, фактически не делая отсюда соответствующих *жизненно-практических* выводов, при разработке вытекающих отсюда частных вопросов.

Самое учение о Боге в этом диалоге изложено Платоном в таких *общих и неопределенных* чертах, что кроме одного признания за Божеством основного космологического принципа, другого чего-нибудь положительного о Нем и сказать трудно, вследствие чего в этом диалоге для Платона не представлялось и возможности фактически воспользоваться этим учением, как исходным пунктом и критерием для исследования других частных вопросов. Достаточно в данном случае указать на то, что Божество и в этом диалоге, как и во всех прочих, мыслится Платоном, как абстрактнейшая из идей, стоящая выше пределов всякого конкретного бытия и знания и, следовательно, лишенная какого бы то ни было конкретного содержания. В таких диалогах, как «Парменид», «Законы» и «Тимей», Платон, по-видимому, обнаруживает стремление исходить от идеи Божества («Единое» в «Пармениде») для выяснения создания мира и всего хода мировой жизни. Но фактически в «Пармениде» дело у Платона сводится не к объяснению происхождения и свойств мироздания, с точки зрения наперед установленного понятия о Божестве (έν,) а к раскрытию внутреннего содержания самого этого понятия, вследствие чего, в конце концов, у Платона здесь получается своего рода логический круг. Да иного результата и ожидать нельзя, ввиду того, что в «Пармениде» абсолютное начало, или Божество, взятое в своей отрешенности от космоса, очерчено столь же неопределенными чертами, как и идея блага в «Республике», а потому воспользоваться этим *бессодержательным* понятием для раскрытия свойств космоса, как реальным критерием, или мерой всех вещей и всякого знания, – фактически не представляется никакой возможности.

В «Законах» и в «Тимее» понятие о Божестве является сравнительно более содержательным (Божеству здесь, напр., приписываются свойства всемогущества, благодати и мудрости), благодаря чему Платону представлялась возможность объяснять свойства космоса из свойств его Творца – Бога, из Его благодати, справедливости и премудрости, что Платон иногда, действительно, и пытается сделать. Однако популярный и мифологический характер представлений Платона о Божестве и Его свойствах и образный язык Платона, имеющие место в «Законах» и «Тимее», значительно ослабляют за Платоновским понятием о Божестве значение *научно-философского критерия* для объяснения происхождения и свойств космоса. Понятие о Божестве, являющееся, по-видимому, у Платона в его «Тимее», а отчасти и в «Законах» исходным логическим пунктом для раскрытия других, более частных понятий о космосе, – со стороны своего *содержания*, за вычетом популярно-мифологических образов, продолжает оставаться в *научно-философском смысле* столь же мало определенным, как и в «Республике» или в «Пармениде». Что же касается вопросов *этики*, то в «Пармениде» и в «Тимее» Платон их почти вовсе не касается, а в «Законах», если и касается, то нравственные обязанности человека Платоном здесь не выводятся с *логической последовательностью и научно-философской обоснованностью* из понятия о Божестве и Его свойствах. «Филеб» является у Платона единственным диалогом, где за понятием Божества (Божественный *Νοῦς*, или *Ἀπείρα* всего сущего) не только признается центральное значение при объяснении происхождения космоса и его свойств, но этому понятию Платон пытается придать также значение научно-философского критерия при определении конечной цели *нравственных* стремлений человека и его высочайшего блага. Тем не менее и в данном случае Платон пользуется понятием о Божестве со стороны Его чисто *формального* свойства, в смысле начала, упорядочивающего космос, без указания на то, какие именно моменты в *содержании* понятия космоса обуславливаются соответствующими моментами содержания понятия Божества.

Понятия *Noûς*, и *'Αιτία*, совпадающие в «Филебе» с понятием Божества, столь же общи со стороны своего формально-логического объема, сколько и бедны со стороны своего содержания для того, чтобы Платон мог фактически воспользоваться ими для выведения из них, как меры всех вещей, всего богатства и разнообразия в содержании понятия космоса. Что же касается *этической* области, то понятия *Noûς*, и *'Αιτία*, в качестве *объективного* критерия, или меры, употребляются здесь Платоном только в значении простой *анalogии*, но никак не в значении *реального критерия* нравственного поведения человека: в своей нравственно-практической деятельности человек, по Платону, должен руководствоваться не *определенными предписаниями Божественного ума (Noûς)*, а предписаниями своего *собственного человеческого разума*, которому, как частице Божества, по взгляду Платона, приличествует доминирующая роль, *аналогичная* той, какая принадлежит Божеству в системе всего космоса (подроб. об этом смотр, ниже).

Фактически в своих философских и философско-этических исследованиях Платон, таким образом, весьма редко, притом с недостаточной логической определенностью и последовательностью и как бы случайно пользуется понятием о Божестве, как наперед данным общим принципом при решении частных вопросов гносеологии, психологии, метафизики, этики и политики. Роль *реального критерия*, или меры всех вещей у Платона фактически, как известно, *играют его идеи*, по своему содержанию *совпадающие с субъективными понятиями нашего разума*, не говоря уже о диалогах Сократовского периода, где об *объективной мере вещей* и вовсе нет речи.

Как смотреть на эту фактическую непоследовательность Платона в вопросе о *реальной мере всех вещей и всякого знания*: случайное ли это явление в диалогах Платона или же оно с *психологической необходимостью* обуславливается самым *существом* его учения об идеях, с одной стороны, и о Божестве, с другой, так что за понятием о Божестве Платону фактически и *невозможно* было сохранить значение *реальной меры всех вещей*, хотя в *принципе* он и высказывает это

намерение? Какому из этих двух понятий у Платона принадлежит доминирующее значение: *идеям или Божеству*, и в чем состоит их внутреннее взаимоотношение?

Сущность учения Платона об *идеях*, в общем, заключается в следующем. Первоосновой всего существующего, единственной совершенной действительностью, по учению Платона, являются идеи, которые со стороны своего содержания суть не что иное, как *гипостазированные понятия нашего теоретического разума*, учение о которых, с чисто гносеологической стороны, впервые систематически было развито Сократом. Другими словами, основное содержание Платоновской метафизики составляет Сократовское учение о *понятиях*, за которыми Платон однако признавал не одно только гносеологическое значение, как Сократ, но и *онтологическое*. Понятия Платон считал *объективно-существующими* реальностями, а не просто родовыми субъективными понятиями нашего рассудка, как об этом учил Сократ. За этими идеями только и возможно признать значение истинной действительности, совершенного бытия, тогда как все другое, весь чувственный и конкретный мир, существует только постольку, поскольку участвует в бытии этих реальностей – гипостазированных понятий.

Что Платоновские идеи со стороны своего *содержания* суть те же *понятия* (но только гипостазированные), в этом легко убедиться через рассмотрение учения Платона 1) о свойствах истинного бытия и 2) о природе нашего познания, – не говоря уже о том, что и самое название *εἰδέα*, почти совпадает у Платона, по своему значению, с *εἶδος* (ср. у Zeller'a «Die Philosophie d. Griechen II, 1 Th., Abth*, s. 661, 4 Aufl. 1889). Последнее обстоятельство указывает на то, что основной чертой всякой идеи, по Платону, является то именно, что составляет характерную черту и субъективного родового понятия нашего рассудка (*“εἶδος”*).

Действительно, по учению Платона, значение истинного, совершенного *бытия*, – а таковым бытием, по Платону, являются именно *идеи*, – можно признать только за тем, что является *общим* для всех предметов одного рода, т. е. истинной

реальностью в отдельных вещах является не их конкретная, индивидуальная действительность, а их *родовое понятие*, как совокупность их *общих существенных признаков* (Rep. 596, A–B; 597, A; VI, 493, E; Rep. X, 597, C–D). Все индивидуальные, конкретные вещи одного и того же рода становятся тем, что они есть (подобными или неподобными, равными или неравными и т. п.), только благодаря тому, что во всех их является *единым, неизменным и общим*, именно через участие в этом «общем», которое, таким образом, является *объективной реальной причиной* бытия конкретных вещей и их свойств. Следовательно, значение истинного бытия (а таким, по Платону, и являются идеи) Платон признавал только за *объективированным понятием* вещи, так как именно *понятие* включает в себе неизменные признаки, *общие* всем предметам одного и того же рода, но не за конкретными, единичными вещами²⁸⁰. Чувственные вещи только в той степени отражают в себе свойства истинного бытия, в какой они участвуют в своей идее, как объективированном понятии²⁸¹.

Что идеи у Платона со стороны своего содержания суть те же родовые понятия, это следует и из его гносеологии. По учению Платона, между всеми науками первое место занимает диалектика, как имеющая дело с истинным бытием, или идеями, тогда как все другие науки только приближаются к этому идеалу знания. Если же мы обратим внимание на предмет диалектики и на самый процесс диалектического познания, как его понимает и описывает Платон, – то увидим, что Платоновская диалектика, со стороны чисто гносеологической, ничем существенно не отличается от Сократовского диалектического метода, поскольку и Платоновская диалектика стремится иметь дело с понятиями, с их образованием и внутренним анализом. Конечно, Платон, как увидим ниже, за понятиями, с которыми, по нему, имеет дело диалектика, признавал значение объективных реальностей, но это уже касается не самого содержания Платоновских идей, а той онтологической ценности, какую Платон признавал за своими понятиями-идеями. Диалектика, по учению Платона, должна прежде всего исследовать процесс образования понятий и их взаимоотношения. Задача ее в

данном случае двоякая: аналитическая и синтетическая. В частности, диалектика должна стремиться к отысканию такого общего понятия (идеи) для конкретных предметов, которое бы могло охватить признаки, *общие* всем предметам одного рода, а затем стараться отыскать еще более общее понятие, которое бы обнимало собой уже образованные низшие понятия и т. д.

Другими словами, диалектика, по учению Платона, должна от единичных, конкретных предметов восходить к их общим понятиям, сначала образуя видовые понятия, а затем для данных видовых понятий должна подыскивать понятие родовое, всех их собой объемлющее и во всех их заключающееся. Во-вторых, она должна дать анализ отдельных низших понятий (видовых), различных между собой и связанных своим общим, родовым понятием. В-третьих, диалектика, по Платону, должна показать, каким образом общее родовое понятие вместе со своими видовыми понятиями, которые оно объемлет, составляет единое целое. В-четвертых, наконец, диалектика должна уметь точно разграничивать отдельные видовые понятия, дабы их не смешивать между собой²⁸². Этот-то процесс образования общих понятий, по Платону, и ведет человека к познанию истинного бытия – идей. Состояние людей, обращающих все свое внимание на познание чувственных, конкретных предметов и не заботящихся о том, чтобы постигнуть самое понятие той или иной вещи, а затем сознавших свою ошибку и обратившихся к познанию истинно-сущего, т. е. понятий, – Платон уподобляет состоянию узников, заключенных в темную пещеру таким образом, что они не могут видеть того, что происходит позади их.

Если позади этих узников будут проходить люди и животные, от которых им будет видна одна только тень, то узники, никогда не видевшие самых людей и животных, тени примут за реальные предметы, теням будут приписывать и самые звуки, какие будут произноситься этими людьми. Только тогда, когда эти узники освободятся от своих оков, они получат возможность созерцать не тени людей, а самые вещи и к ним относить то, что раньше приписывали теням, а затем мало-помалу, когда их зрение привыкнет к сильному свету, они

приобретут способность созерцать свет огня, а затем уже и свет солнца. Таким образом, познание понятий, по Платону, есть познание истинного бытия; конкретная действительность так же не может быть названа истинным бытием, как тени предметов не могут быть названы истинно сущими предметами (Рер. VII, 614 А– 634 В).

Что Платоновские идеи со стороны своего содержания, действительно, совпадают с так называемыми родовыми понятиями, это видно также из рассмотрения тех *путей и средств*, какими достигается познание высочайшей из идей – *идеи блага*. Такого рода средствами, по Платону (Рер. VII, 525–534), являются различные науки: арифметика, геометрия, музыка, астрономия и важнейшая из наук – *диалектика*. Но оказывается, что, по Платону, не всякое изучение арифметики, геометрии, музыки и астрономии ведет к постижению истинно сущего, в частности, к постижению высочайшего блага, а только такое изучение, которое ведет к постижению не конкретных чисел, фигур и т. п., а их *понятий* когда, например, человек, изучающий арифметику, начинает рассматривать числа *сами в себе*, а не то или иное конкретное число. Точно также геометр должен изучить не происходящее и разрушающееся, т. е. не чувственный вещи, а истинное сущее, самое *понятие* геометрических фигур, линий и т. п. (Рер. 526, С–527, С). И астроном не должен ограничиваться изучением движения небесных светил, всего их разнообразия, красоты и т. п., поскольку все это постигается чувствами, а должен возноситься умом к постижению *общих понятий* движения и красоты.

Изучение скорости и медленности в видимом движении небесных светил также должно направлять ум астронома к постижению самого *понятия* скорости и медленности. Таковым же, а не иным должно быть и изучение музыки (Рер. 527 С–531). Но все эти науки только отчасти приближают человека к познанию истинно-сущего, ибо не имея возможности вполне освободиться от необходимости иметь дело с предметами конкретными и индивидуальными, постоянно происходящими и разрушающимися, они по этой самой причине не могут всецело оперировать с *общим, что составляет сущность и начало*

конкретных вещей, т. е. перечисленные науки не могут всецело иметь дело с *понятиями* вещей, совершенно отрешившись от конкретной действительности. Последнее доступно только *диалектике*, которая имеет дело лишь с тем, что является *общим* для многих конкретных предметов (Рер. 532 С–533 С.), т. е. имеет дело с *понятиями*, которые Платоном мыслятся именно как реальные причины бытия конкретных предметов и основные посылки всякого знания. Но этого мало: по Платону, чтобы считать себя знатоком известного рода частных вещей, принадлежащих к известному роду, нужно прежде всего иметь *общее понятие* об этих вещах, т. е. постижением понятия вещи обуславливается понимание и правильный взгляд на конкретные предметы, подходящие под это понятие.

Так, например, о частных видах добродетели нельзя иметь правильные познания, не имея познания о том, что такое добродетель *вообще*, то же должно сказать и о всяком другом предмете или явлении. И это потому, что при познании конкретных вещей одного рода важно знать не столько то, чем они друг от друга отличаются, сколько то, в чем они тождественны между собой, что составляет в них «общее» и чем обуславливаются частные свойства предметов одного рода (Мен. 72, С–73, С; ср. 76, А, и вообще 71, В–79, Е). По Платону, чувственные восприятия и представления не только не дают нам истинного познания о предметах, но и та доля истины, какая все-таки заключается в познаниях этого рода, обуславливается *таким или иным предварительным знанием общего понятия* о тех или иных индивидуальных, чувственных вещах, так что понятия, по своему происхождению и сущности, не только независимы от чувственных впечатлений и представлений, т. е. не только не суть абстракции от чувственных вещей, но напротив – *восприятия и представления в своем бытии обуславливаются предварительным существованием общих понятий о вещах*²⁸³.

Подобное же косвенное, но тем не менее весьма важное значение для уяснения природы Платоновских идей, со стороны их содержания, имеют и рассуждения Платона о так

называемых *правильных мнениях и представлениях* и об их ценности с гносеологической точки зрения. Критика теории правильных мнений и представлений еще более утверждает Платона в мысли о независимости и самостоятельности *понятий со стороны их содержания и происхождения* от чувственных представлений. Представления, наряду с чувственными восприятиями, имеют, по Платону, дело лишь с *конкретными вещами* и происходят из тех же чувственных восприятий, путем переработки последних. Представления, как и чувственные впечатления, отличаются поэтому характером относительности, изменчивости и субъективности. Причина этому, по взгляду Платона, та, что сами *конкретные вещи, эти объекты представлений*, не будучи истинным, целостным бытием, включают в себе противоречивые свойства. В противоположность представлениям, истинное знание должно иметь дело с тем, *что* не носит характера множественности конкретных вещей, а что есть *общего* во всех вещах одного рода, что поэтому не включает в себе противоречивых признаков.

Ясно, что все эти черты принадлежат именно *понятиям* вещей. Истинное знание имеет, по Платону, дело не с прекрасными или безобразными вещами, не с похвальным или постыдным, а с прекрасным и безобразным, постыдным и похвальным *самим в себе*, с тем, что есть нечто *единое* для всех предметов, прекрасных и безобразных, похвальных и постыдных, т. е. опять-таки – с *понятиями* вещей (Rep. V, 476 A–480 A; Symp. 202, A–B; ср. Soph. 263 A–E; Rep. VII, 534, A; Theät. 187, B–210, D). С признанием же за представлениями значения истинного знания, по Платону, должен совершенно утратиться всякий критерий истины, всякое различие между истиной и ложью (Rep. V, 474 A–480 A; Symp. 202, A–B и друг.). При этом, по Платону, *в самой природе объектов представлений*, т. е. в чувственных вещах кроется причина того, что всякое представление столь же может быть названо истинным, как и ложным, потому что сами чувственные вещи суть нечто среднее между бытием и небытием, так что в отношении к ним не может быть, строго говоря, и вопроса о том,

познана ли нами известная вещь или нет, потому что *истинного* знания в данном случае, вообще, не может быть. Критика теории представлений, т. о., приводит Платона не только к отождествлению истинного знания со знанием через понятия, объекты которых должны обладать соответствующими свойствами (общностью, неизменностью и тому подоб.), но к убеждению *в независимости понятий от представлений и со стороны их происхождения.*

По учению Платона, не понятия происходят из представлений, путем логической переработки этих последних, как их абстракции, а наоборот, сами представления возможны для нас только потому, что мы еще до своего рождения обладали уже понятиями, по отношению к которым представления являются только бледными копиями. Другими словами, по учению Платона, *все* наши познания приобретаются нами априори, прежде всякого опыта. Следовательно, понятия, рассматриваемые с гносеологической точки зрения, по Платону, стоят в таком же доминирующем отношении к представлениям, в каком «общее» (с онтологической точки зрения) во всех вещах одного рода стоит в отношении к отдельным конкретным вещам. А отсюда уже следует, что внутреннее содержание *истинного бытия – идей* не только по своему существу, но и по своему происхождению не имеет ничего общего с конкретными вещами, вполне совпадая с содержанием *понятий.*

Отмеченное нами отношение между понятиями и представлениями Платон раскрывает в своей гносеологической теории припоминания, изложенной им, главным образом, в «Меноне», «Федоне» и «Федре», как такой теории, которая, по взгляду Платона, одна только и может объяснить природу и происхождение наших познаний (Men. 80 A–86, C; сравн. idib. 86. C–100, B, Phädon 75, D–76, C. 72, E–77, A; Phädr 247, B–D. сравн. idib. 249, B–C).

Т. о., и онтология и гносеология Платона вполне согласно утверждают необходимость, с точки зрения Платона, отождествить истинно сущее бытие, или идеи со стороны их содержания с общими понятиями, поскольку как в онтологии истинно-сущим бытием Платон признает только то, что есть

общего во всех предметах одного рода, а не конкретные вещи и их свойства, которые сами в своем бытии обуславливаются этим общим и суть только нечто среднее между бытием и небытием, – так и в своей гносеологии Платон признает истинным знанием только такое знание, которое имеет дело, в качестве своего объекта, с тем же *«общим»* во всех предметах одного рода, т. е. с *понятиями* вещей.

Спрашивается далее, как следует понимать это содержание идей, со стороны их *онтологической* ценности: присуща ли этому содержанию *объективная реальность* и в какой степени?

При решении этого вопроса, само собой намечаются два пункта: 1) следует решить вопрос о том, имеют ли Платоновские идеи – понятия *объективную реальность*, и 2) следует решить вопрос, так сказать, о *границах, или объеме* этой реальности.

Что Платоновские идеи – понятия должно рассматривать, как имеющие самостоятельную *объективную реальность*, это прежде всего следует из тех терминов и эпитетов, какие Платон присваивает им. По учению Платона, идеи суть безусловная действительность, «истинно-сущее», в отличие от постоянно изменяющегося мира явлений, т. е. единичных конкретных вещей. Так как в сочинениях Платона нет нигде ни малейшего указания на то, чтобы из понятия *истинно-сущего бытия* он исключал понятия *объективной реальности*, то все указанные нами эпитеты, прилагаемые Платоном к своим идеям-понятиям, прямо говорят за то, что изображая истинно-сущее бытие тождественным со стороны своего содержания с понятиями, Платон необходимо мыслил это содержание, как *объективно и реально существующее*, иначе бытие с таковым содержанием уже не было бы бытием *истинно-сущим*. Противопоставляя далее свое истинно-сущее бытие (идеи-понятия), как тождественное со стороны своего содержания с понятиями вещей, бытию вещей чувственных, конкретных, – Платон видит преимущество первого бытия перед последним в такого рода чертах, которые не только не устраняют в нем его *объективной реальности*, но, напротив, должны значительно усиливать ее и оттенять.

Таковыми чертами являются: *существенность* признаков во всех предметах одного рода, *вечность*, *неизменяемость*, *самотождество*, *неразрушимость* и т. п. Но конкретные вещи, по Платону, обладают такими свойствами в меньшей степени, чем идеи, и в такой именно степени, в какой бывают причастны идеям. Следовательно, все, что в чувственных вещах носить характер реальной сущности, или бытия, есть и в идеях. При этом, Платон нигде ни единым словом не намекает на то, чтобы *объективная реальность чувственных вещей* была в них, так сказать, дефектом их бытия. А раз реальность чувственных вещей Платон мыслит в обычном смысле, в смысле *реальности объективной*, то такой же, а не иной смысл он должен был признавать и за реальностью того, что, по нему, лежит в основе чувственных вещей, т. е. за идеями-понятиями.

Не признав за Платоновскими идеями-понятиями значения *объективно* существующих реальностей, – нам оставалась бы только, вместе с некоторыми исследователями философии Платона, отождествить эти идеи с субъективными понятиями нашего разума или с понятиями (субъективными) Божественного разума, признав за ними, таким образом, не объективную, а только *субъективную* гносеологическую ценность. Что касается первого предположения, то в пользу его говорит, по-видимому, учение Платона о задачах диалектики. Диалектика, по учению Платона, как мы видели, имеет своей целью *образовывать* понятия, через сведение воедино общих признаков всех конкретных предметов одного рода, а также *расчленять* понятия родовые на видовые. Другими словами, понятия, по учению Платона, по-видимому, суть продукты нашего мышления, как абстракции существенных свойств чувственных вещей. Но это – только, по-видимому.

Во-первых, отмечая то важное значение, какое Платон признавал за общими свойствами предметов одного рода, при характеристике истинно-сущего бытия со стороны его содержания, – мы видели, что за этими общими свойствами Платон признавал не только гносеологическое значение, в смысле усматриваемых нашим рассудком наиболее характерных признаков конкретных вещей, но и значение

онтологическое, видя в том, что есть общего во всех вещах одного рода, *реальную причину самого бытия конкретных вещей*.

Следовательно, это «общее», по Платову, имеет *объективно-реальную значимость*, не зависящую от нашего разума, а не есть, следовательно, простая абстракция свойств чувственных вещей, производимая нашим рассудком. В подтверждение этого, кроме сказанного нами выше, можно указать, особенно, на диалог «Федон» (95, E–101, C), где идеи («общее» в вещах) прямо называются *причинами всех вещей – причинами их рождения и разрушения и самого процесса их существования*. И в «Софисте» (248, A–249, D) Платон самым решительным образом заявляет, что за идеями, как истинно-сущим, должно признать значение *действующих сил, способность действовать и испытывать действие, поскольку они имеют способность движения, а вовсе не отличаются мертвой косностью*.

Следовательно, и здесь Платон за идеями признает значение *объективных причин* вещей. В «Филебе» (23, C–D) Платон говорит о четырех началах бытия, из которых значение *высшего начала* придаёт четвертому именно началу *причины*. Если мы сравним это место «Филеба» с другим: 16, C–E, то увидим, что причина всего сущего, о которой говорится в «Phileb.»: 23, C–D, совпадает у Платона с *идеей* (вообще ли то с идеей или с идеей блага, – в данном случае это не имеет для нас значения), так как в «Phileb.»: 16, C–E перечисляются те же начала сущего, что и в «Phileb.»: 23, C–D, только вместо начала *причины*, в «Phileb.»: 16, C–E говорится об «одном», как *единой идее для многих вещей одного рода*. Эта причина, о которой говорится в «Phileb.»: 23, C–D, к тому же должна быть предметом *истинного, научного знания* (Phileb. 28, A–C ср. 30, D; 31, A), а такое знание имеет дело, как мы видели, с идеями. Следовательно, в рассматриваемом месте «Филеба» (23, C–D) Платон за идеями признает значение *причин* всех вещей.

После всего сказанного, признать Платоновские идеи только субъективными понятиями нашего разума можно было бы только в том случае, если бы мы имели право за

Платоновскими идеями-понятиями признать значение *априори* данных категорий *нашего рассудка* или рассудочных форм чувственного восприятия (пространства и времени) в *Кантовском* смысле этого слова, т. е. в том смысле, что *все* формы существования чувственных вещей суть не более, как наше представление, причем орудиями этих субъективных построений нашего рассудка являются идеи-понятия, который в *этом* смысле (и только в этом) и могут быть названы *причинами бытия* конкретных вещей.

Но навязать Кантовскую точку зрения Платону, при столь ясно выраженном его отрицательном отношении к гносеологии софистов, допускавших элемент *относительности* и *субъективности* в нашем познании, – мы не имеем решительно никаких оснований. Да и вообще мы вправе ожидать от Платона, что он (если бы в самом деле стал на такую субъективную точку зрения) подробно обоснует свою теорию или, по крайней мере, более или менее определенно изложить ее. Между тем, Платон, отмечая несовершенство бытия чувственных вещей, ни единым словом не дает понять того, что одной из причин этого несовершенства является то, что чувственные вещи суть только продукты категорий нашего рассудка. Напротив, учение Платона о происхождении всего существующего, всех конкретных вещей, в том числе и человека с его умом и рассудком, *от объективно-существующей первопричины* т. е. от идеи блага, о чем мы сказали выше, – совершенно устраняет возможность приписать Платону Кантовскую точку зрения на чувственный мир.

Во-вторых, хотя Платоновская диалектика и имеет свою целью *образование и расчленение* понятий, т. е. имеет в виду известного рода *субъективные* процессы нашего мышления; но из приведенных нами выше мест, где Платон говорить об этом, можно видеть, что он постольку признавал за субъективными понятиями нашего рассудка, с образованием которых имеет дело диалектика, гносеологическую ценность, *поскольку им вполне соответствуют объективно-существующие реальности, совпадающие с ними по своему содержанию*. Субъективным понятием нашего рассудка, но Платону, столь же

необходимо должны соответствовать объектные реальности, совпадающие с первыми по своему содержанию, сколько нашим субъективным представлениям, по Платону, соответствуют объективные, конкретные вещи.

Платон нигде ни единым словом не дает нам права заключать, что в то время как в отношении к *представлениям* он признает бытие соответствующих им объективных реальностей (хотя и не вполне совершенных), с соответствующим этим представлениям объективным содержанием, в отношении же к *понятиям*, бытия таких объективных реальностей он не признает, видя в них одну только *субъективную* ценность. Но если Платон за конкретными предметами, как объектами познания, признавал значение объективной реальности; то мы не имеем права не допустить и того, что такое же значение он признавал и за понятиями вещей.

В-третьих, изложенная нами выше гносеологическая теория припоминания должна приводить нас к тому заключению, что понятия, как субъективные формы нашего мышления, суть только копии тех *объективно существующих реальностей*, которые душа наша непосредственно созерцала в своем до мирном существовании, и которые Платон описывает, как существующие в особом умственном месте, вне самих познающих душ в их до мирном существовании. Самое образование *субъективных* понятий нашего рассудка, с чем и имеет дело диалектика, есть ни что иное, как воспроизведение в уме человека образов этих объективно существующих реальностей: только потому человеческий рассудок может многие свойства чувственных вещей соединять в одно субъективное понятие, что душа человека еще в домирном своем существовании созерцала *объективно существующие реальности*, с такого рода содержанием, какое он теперь хочет воспроизвести через образование *субъективных* понятий. Содержание субъективных понятий и, вообще, их свойства, таким образом, со стороны своего происхождения и значения, ставятся Платоном в *зависимость* от характерных особенностей того бытия, к которому они относятся, так что

самый факт существования субъективных понятий и возможность их образования нашим рассудком предполагает собой объективное существование реальностей с аналогическим содержанием.

Наконец, Платоновские идеи-понятия и потому не могут быть признаны за субъективные понятия нашего рассудка, не имеющие свойства объективной реальности, что в числе характерных признаков, придаваемых им Платоном, является, между прочим, признак: «бытие в себе и для себя» (*αὐτὰ καθ' αὐτά*), вследствие чего идеи, по мнению Платона, существуют самостоятельно (*χωρίς*) *в отношении к тому, что в них принимает так или иначе участие именно существуют в особом, мысленном месте*²⁸⁴. Платоновские идеи-понятия поэтому самому не могут быть признаны бытием, существующих только *в уме человека*, в качестве субъективных понятий, которые, как продукт человеческого разума, должны были бы отличаться характером относительности и быть подверженными образованию и изменению, – тогда как идеи, по Платону, характеризуются чертами вечности, неизменяемости, самотождества и т. п.²⁸⁵ Да Платон и сам заявляет, что нельзя смотреть на идеи, как на существующие только в нашей мысли, иначе все, участвующее в идеях, должно бы оказаться бытием *мыслящим*, тогда как, по Платону, идеи существуют во всем сущем – и в людях и в *предметах неодушевленных* (Parm. 132, B–D; Phäd. 103, B...; Theät. 176, E; Verp. VI, 501, B; X, 597 B–E и др.).

Все приведенные нами выше основания, в опровержение того мнения, согласно которому идеи Платона суть только субъективные понятия нашего рассудка, в одинаковой степени могут служить в качестве опровержения и той теории, по которой Платоновские идеи-понятия суть субъективные понятия или мысли Божественного разума. Zeller совершенно прав, когда за теми местами из сочинений Платона, где говорится, что Бог при образовании мира пользуется идеями (следовательно, по-видимому, имеет их в своем уме), как образцами, – не только не признает силы доказательности в пользу теории, признающей Платоновские идеи субъективными понятиями

Божественного разума, но полагает, что эти места говорят как раз обратное тому, что в них хочет видеть разбираемая нами теория, потому что идеи-образцы в этих местах Платоном мыслятся именно как объективно данные сущности, по образцу которых Бог и сотворил мир. Идеи-понятия в данном случае стоят к деятельности Божественного разума в таком же отношении, в каком чувственные вещи стоят в отношении к представлениям нашего рассудка, т. е. имеют значение *реально-существующих* объектов познания²⁸⁶.

И, вообще, все те места из сочинений Платона, где говорится, что Бог или боги обладают знанием идей, т. е. имеют в себе ту или иную идею, – не исключают возможности признания за последними значения *объективных* реальностей, как существование в человеческом уме представлений о чувственных вещах не исключает, а, напротив, предполагает соответствующее им объективное бытие²⁸⁷. Особенно же ясно объективное бытие идей *вне Божественного разума* отмечено Платоном в его диалоге «Федр», где идеи, как истинно-сущее бытие, представлены существующими *в особом месте*, созерцать которое даже боги могут не всегда, хотя это созерцание является для богов духовной пищей, т. е. *необходимым условием их бытия*. Боги, таким образом, оказываются с точки зрения полноты своего бытия и самого происхождения *ниже бытия идей*, так как идеи являются пищей для богов, почему они уж никак не могут быть признаны за субъективные продукты Божественного ума.

Наконец, высочайшая из идей – *идея блага*, по учению Платона, как мы уже упоминали, потому именно, что она есть *идея*, и притом *высочайшая* по своим свойствам, – признается *причиной не только всякого бытия, но и знания всего мыслимого и умосозерцаемого*, откуда сама собой следует невозможность признать и за другими идеями, как таковыми, значение лишь *субъективных* понятий, а не *объективной* реальности. Идея блага представляется у Платона столь же *объективно* существующей *вне* познающего человеческого разума, как и солнце – *вне* созерцающего его субъекта. Сравнение значения идеи блага с солнцем, являющимся

*причиной бытия чувственных вещей и возможности их познания, поэтому еще более должно убеждать нас в объективном значении идеи блага, как причины всякого бытия и познания, подобно тому, как и солнце является в объективном смысле причиной бытия чувственных вещей и возможности их познания*²⁸⁸. Признать идею блага *продуктом известного познавательного процесса* в смысле субъективного понятия рассудка, хотя бы-то Божественного, ту идею, которая сама есть *причина* всякого познания, – было бы логическим самопротиворечием. А раз хотя за одной из идей (в данном случае – за высочайшей) Платон признает значение объективной реальности, то, следовательно, предикат *объективности*, вообще, не должен быть исключаем из понятия Платоновских идей, как таковых, поскольку природа всех идей, по существу, тождественна, а различие между идеями заключается лишь в их сравнительном объеме.

Таким образом, не может подлежать сомнению, что за Платоновскими идеями-понятиями должно признать значение *объективно* существующих реальностей. Вопрос, далее, заключается в том, как широки границы, или, так сказать, объем этой реальности?

Отмеченное нами выше учение Платона об идеях, как первопричинах *всего сущего*, показывает, что с его точки зрения, понятия не просто суть объективные реальности *наряду с другими реальностями*, но имеют в этом отношении преимущественное значение, являясь *причиной объективно-реального бытия всех вещей чувственного, конкретного мира*. О таком же преимущественном значении Платоновских идей – понятий перед чувственными вещами (т. е. со стороны полноты их объективной реальности) говорят и все приведенные нами выше места, где об идеях говорится, как об истинном бытии и истинном предмете познания, тогда как чувственные вещи суть только нечто среднее между бытием и небытием и могут быть только объектами мнения, но не истинного знания.

Но эту полноту объективной реальности Платоновских идей-понятий нельзя ограничить таким *сравнительным*

преимуществом их перед реальностью чувственных вещей. Чувственные, конкретные вещи не только имеют *причину* своего бытия в идеях, но и вовсе не имеют в себе *самостоятельного* бытия в отношении к идеям, разрешаясь, в конце концов, всецело в идеи *и со стороны своего содержания*. Другими словами, чувственные конкретные вещи *не имеют отличной от идей субстанции, составляющей основу их бытия*, так как, по взгляду Платона, они существуют *только постольку, поскольку участвуют в идеях, или, вернее сказать, поскольку в них проявляется бытие идей*, а что есть в их природе отличного от природы идей, то есть простое *отсутствие бытия*, а не проявление отличного от идей начала бытия. Чувственный мир, по взгляду Платона, есть тот же мир идей, *но только в форме бытия, отличной от той, в какой существуют идеи*, рассматриваемые *сами по себе*. О чувственном мире можно сказать, что он представляет из себя бытие тех же самых идей, но только, так сказать, ослабленное, умаленное в своей интенсивности.

Таким образом, по нашему мнению, основная метафизическая точка зрения Платона есть точка зрения *объективного идеализма и монизма*. Правда, содержание чувственных вещей, по взгляду Платона, не совпадает вполне с содержанием идей, так как помимо общим для всех предметов одного рода и всегда тождественных, неизменных и т. п. свойств, который роднят природу чувственных вещей с идеями, – чувственные вещи обладают, как мы видели, еще и противоположными свойствами – постоянной изменяемостью, самопротиворечием и т. п. Но эти последние свойства, не совпадающие по своему содержанию с содержанием идей, у Платона мыслятся в смысле свойств формально-отрицательных, по сравнению с упомянутыми нами выше *основными и положительными* свойствами идей, т. е. просто как умаление полноты свойств истинного бытия или идей. Какого-нибудь *положительного* предиката, который бы, через присоединение к истинному бытию, придавал этому последнему характер бытия неистинного, совпадающего с понятием

чувственного бытия, – Платон в чувственных вещах не указывает.

Точно также не указывает Платон никаких *положительных* признаков в чувственных вещах и для объяснения того, почему относительно них у нас не может быть истинного знания, а может быть только нечто среднее между знанием и незнанием. Причиной несовершенства наших познаний о чувственных вещах и в данном случае является *отрицательный* признак – присутствие в чувственных вещах *отрицательного* элемента «небытия», которое, как таковое, и не может быть познаваемо. В общем, следовательно, дело у Платона представляется так, что чувственные вещи являются смесью «бытия» с «небытием», т. е. с понятием чисто *отрицательным*. А раз в чувственных вещах Платон не указывает никаких других *положительных элементов*, составляющих, так сказать, их содержание, кроме положительного элемента «истинного бытия» и отрицательного, т. е. «полного небытия», а последний элемент мыслится им, как причина несовершенства в бытии чувственных вещей, – то мы имеем полное право и все те свойства чувственных вещей, благодаря которым их содержание не совпадает с содержанием идей-понятий, и которые также Платоном мыслятся, как некоторого рода дефект в бытии чувственных вещей, считать за чисто *отрицательные* предикаты.

В данном случае не лишнее обратить внимание и на то обстоятельство, что одним из доказательств срединного положения чувственных вещей между бытием и небытием Платон считает то, что в чувственных вещах совмещаются взаимно-противоречивые свойства, так что одна и та же вещь бывает и прекрасной и в то же время безобразной, великой и малой по сравнению с другими вещами и т. п. (Rep. V, 479, A; VII, 524, C; Phad. 78, D; 102, D и др.). Причина такого совмещения в чувственных вещах противоположных свойств заключается по мнению Платона, в том, что известная вещь *не вполне осуществляет в себе данную идею*, оставляя в себе место для противоположной идеи, и в этом смысле она есть нечто среднее между бытием и небытием. Следовательно, чувственные вещи суть те же идеи, но бытие этих идей в

чувственных вещах, так сказать, умалено в своей интенсивности, что Платон и старался подчеркнуть, говоря, что чувственные вещи занимают середину между бытием и небытием, причем за вторым принципом (небытием) он признавал значение не метафизического принципа, а лишь, так сказать, *логического*.

К такому же, а не иному результату относительно природы чувственных вещей приводит нас и учение Платона о *материи*, поскольку о ней у Платона идет речь, как о принципе, служащем для объяснения происхождения и природы чувственных вещей, как несовершенной реальности. Исследование этого вопроса должно нас привести именно к тому результату, что Платоновская материя, *если под этим словом мы будем разумеать начало, отличное от мира идей*, вполне совпадает с тем чисто *отрицательным* понятием «небытия», каким, по Платону, только и обуславливается отличие чувственных вещей от идей.

О материи и ее свойствах Платон особенно подробно говорит в своем «Тимее» (Tim. 47, E–52, D). Свое учение в данном случае Платон излагает, заимствуя для характеристики своей материи образы из древних мифических сказаний о хаосе, почему действительное понимание сущности Платоновской материи несколько затруднительно: нужно всегда остерегаться, чтобы образность выражения не принять за точное, *научное* выражение мыслей Платона. В указанном нами месте «Тимея» речь идет о создании видимого, чувственного мира, или, как его Платон называет, космоса. Этот космос, по учению Платона, «получил смешанную природу, родившись из сочетания необходимости и разума. Так как разум одержал верх над необходимостью, побудив ее большую часть явлений направлять к наилучшим целям, то таким образом и в таком порядке, через подчинение необходимости разумным влияниям. и сложилась вначале эта вселенная» (Tim. 48, A).

Если это место из «Тимея» сопоставимо с указанными нами выше местами из «Республики» и «Федона», где Платон говорит, что все чувственные вещи (= космос) есть нечто среднее между «бытием» и «небытием», то станет ясным, что

упоминаемые здесь (в «Тимее») два основных начала, полагаемые Платоном в основу чувственного мира, т. е., «разумность» и «необходимость», из смешения которых и произошел этот чувственный мир, – суть те же начала «бытия» и «небытия», которые полагаются в основание чувственных вещей в приведенных нами выше местах из «Республики» и «Федона». Ведь, начало «разумности», о котором говорится в «Тимее» (47, А), Платоном прямо отождествляется с идеями, и по своим характерным признакам и по названию (Tim. 48, Е; 52, А и др.). Но если так, если космос, или чувственный мир тождествен с чувственными вещами, представляющими из себя смесь чистого бытия (идей) с небытием; если, далее, начало «разумности», о котором говорится в «Тимее» (47 А), тождественно с идеями, – то очевидно, что третье начало, о котором говорится в рассматриваемом месте «Тимея», т. е., «необходимость» совпадает уже с чисто отрицательным понятием «небытия», о котором Платон говорит в «Республике» и «Федоне», а не есть какой-нибудь *положительный* метафизический принцип, *отличный от идей*, которым обуславливались бы свойства чувственных вещей.

Посмотрим, далее, какими чертами Платон характеризует это третье начало сущего, противоположное началу разумности. Это начало Платон описывает, как нечто такое, что само по себе не имеет никакой формы и никакого вида, и никаких свойств, но в чем только возникают различные формы и различные свойства вещей. Все, даже основные элементы вещей имеют определенный вид и определенные предикаты, почему к ним приложим предикат „*τοιοῦτον*”; одно только начало «необходимости» не имеет ни того ни другого, а есть просто лишь „*τό δε*” (Tim. 49, Е–50, А; ср. 49, А–Е; 50, А–D; 52, А–В), в котором происходит образование различных элементов вещей и сами отдельные вещи (51, В). При этом не должно прежде всего забывать, вообще, некоторой образности языка Платоновского «Тимея» и его мифического способа представления при раскрытии известного рода философских положений. Во-вторых, не должно забывать и того, что всегда бывает в высшей степени трудно до конца выдержать точную философскую

терминологию и точность языка, когда идет речь о таких абстрактных понятиях, как понятие абсолютного небытия: в таких случаях мы сплошь и рядом, помимо нашей воли, для обозначения чисто формально-логического понятия употребляем термины, заимствованные из мира конкретной действительности или, по крайней мере, употребляем термины, обозначающие реально существующие предметы. Поэтому-то, в частности, и Платону трудно было обозначить определенным и научно-точным термином формально-логическое понятие абсолютного небытия: он вопреки своему желанию внес в формулировку этого понятия некоторые черты, заимствованные им из мира конкретных вещей.

Ввиду этих соображений, мы не должны придавать особенно серьезного значения способу выражения Платона, при описании им природы «материи», а должны стараться, главным образом, о том, чтобы понять *намерения* Платона, понять то, что он *хотел* высказать, когда своей «материи» приписывал те или иные предикаты. С этой точки зрения, не трудно заметить, что во всех тех местах, где Платон говорит о материи, по-видимому, как о *телесном* субстрате, из которого образуются все чувственные вещи, – он имел целью сказать не то, что этот субстрат, со стороны своей субстанциональности, со стороны, так сказать, своего основного содержания, тождествен с природой чувственных вещей, а только то, что «материя», как *таковая, лишена всяких определенных форм и качеств, почему и не может быть ни воспринимаема ни познаваема*. А чтобы кто-нибудь не подумал, что понятию своей «материи» он придает характер субстанциональности, с известного рода *онтологическим содержанием*, хотя бы то и неопределенным, – Платон в одном месте прямо называет это третье начало чувственных вещей пространством (χωρος: 52, А), причем желая особенно выразительно оттенить ту мысль, что это пространство есть именно пространство *пустое* (простая абстракция от чувственных вещей), а вовсе не какой-нибудь телесный неопределенный субстрат, – Платон везде выражается об этом пространстве в том смысле, что чувственные вещи возникают *в нем* (ἐν ᾧ), а не *из него* (ἐξ

αὐτοῦ). Все эти особенности в описании природы «материи», по нашему мнению, ясно говорят за то, что Платон, по мере своих сил, насколько ему позволяла человеческая речь, приспособленная к обозначению реально существующих предметов, старался исключить из понятия *физической* «материи» все признаки субстанционального бытия, с каким бы то ни было, хотя бы даже неопределенным содержанием. А по исключении всех положительных предикатов, ничего более не остается, как отождествить Платоновское понятие физической «материи», как совокупности тех свойств, какими чувственные вещи отличаются от идей, с *абсолютным небытием*.

Наконец, обращая внимание на последнее из приведенных нами мест «Тимея» (52, а-в), мы видим, что Платон, говоря о познании основных начал сущего, за идеями признает способность быть познаваемыми мышлением, за чувственными вещами признает способность быть воспринимаемыми внешними чувствами и быть объектами наших представлений, а за материей, которая «представляет всегда род пространства», не признает способности быть постигаемой даже познанием второго рода: о материи мы можем составить представление только в форме *поддельного суждения* (μετὰ ἀναίσθησίᾳς ἀπτόν λογισμῷ τινί νόθῳ) и только по недоразумению думаем, что это начало есть нечто такое, в чем должно находиться все существующее. Одним словом, о материи, по Платону, мы не можем иметь даже того несовершенного познания, какое мы имеем о чувственных вещах, являющихся чем-то средним между бытием и небытием. Но мы уже видели выше, что по учению Платона, после истинного познания, имеющего дело с истинным бытием, и после познания чувственных вещей, представляющих из себя смесь бытия и небытия, далее следует уже простая *невозможность* знать что-либо, что можно сказать только о «небытии» в буквальном смысле этого слова. Какого-нибудь третьего рода познания, кроме познания через понятия и через чувства, Платон не указывает. Очевидно, в рассматриваемом месте «Тимея» Платон хочет оттенить ту мысль, что материя и вовсе не может быть познаваема, раз она

не познается даже посредством чувств, а то, что непознаваемо, то, по Платону, и не существует.

Да и вообще, Платон не признавал бытия, которое было бы ниже чувственных вещей: за последними следует уже только *небытие*. Следовательно, мы имеем полное право Платоновскую физическую материю, о которой он говорит в «Тимее», как о чем-то таком, *благодаря чему чувственные вещи отличаются от идей*, считать за простое *небытие*, т. е. признавать за этим понятием только *логическое*, а не метафизическое значение. Те же свойства, какие Платон в «Тимее» приписывает «материи» (называя ее здесь «необходимостью», в противоположность «разуму», или идеям), – в своем «Пармениде» он придает началу «иного» (*τά ἄλλα* или *τ'ἕτερα* Parm. 157, В–159, В). Будучи же взято само в себе, без *всякого отношения к миру идей*, это «иное» оказывается не имеющим никаких свойств и никаких определенных форм бытия (Parm. 160, А). Об этом «ином», *взятом без всякого отношения к миру идей*, не может быть никакого познания ни даже представления, почему оно, вообще, должно быть мыслимо, как простое «небытие» (166 А–С).

Таким образом, «иное», т. е. то, что сообщает чувственным вещам их специфические свойства, *рассматриваемое само по себе, без отношения к миру идей*, и по «Пармениду» не заключает в себе никаких *положительных* метафизических свойств, но есть простое «небытие», в буквальном смысле этого слова, а если Платон и пользуется этим началом для объяснения происхождения и природы чувственных вещей, то придает ему не метафизическое, а только *логическое* значение. Это «иное» (физическая «материя») представляет из себя как бы олицетворение, в форме определенного принципа, тех свойств *мира идей*, которым обязан своим появлением чувственный мир, именно – свойства идей взаимно ограничивать себя со стороны полноты своего бытия.

Такое же, а не иное значение Платон придает рассматриваемому нами принципу чувственного бытия, когда называет его «безграничным» (*ἄπειρον*. См. Phileb. 16, С; 23, С), в противоположность ограничивающей его силе идей, которые

являются в значении реальной *причины* всех чувственных вещей (*αἰτία* и *πέρας*). Противопоставляя свое *ἄπειρον* миру идей, вносящих в это *ἄπειρον* определенные законы, свойства и формы бытия (*πέρας*) и являющихся причиной (*αἰτία*) множества чувственных вещей, Платон, очевидно, этим названием хочет выразить то же, что и в «Тимее» наименованиями: бесформенная материя, безвидная материя и т. п. Другими словами, названием *ἄπειρον* Платон хотел оттенить ту мысль, что обозначаемый этим термином принцип лишен каких бы то ни было *положительных* свойств бытия. По свидетельству Аристотеля, этот принцип (*ἄπειρον*) у Платона носил еще наименование «Великого» и «Малого» (*τὸ μέγα καὶ μικρόν*), каковым наименованием Платон хотел обозначить то основное свойство этого принципа чувственных вещей, в силу которого он не имеет никаких устойчивых определенных форм и свойств, а может до бесконечности изменяться в своей интенсивности и величине, т. е. усиливаться и ослабляться²⁸⁹.

Причем, Аристотель свидетельствует, что предикат «безграничности» Платон прилагал к материи, не как к какому-нибудь определенному субстрату, а в том смысле, что материя, как таковая, сама в себе есть нечто безграничное, т. е. Аристотель здесь хотел сказать то же, что и Платон в «Тимее», где последний говорит, что к материи не приложим эпитет *τοιοῦτον*. Очевидно, этими словами Аристотель хочет сказать не иное что, как именно то, что Платон из понятия своей материи хотел исключить все возможные положительные свойства бытия, считая ее, так сказать, олицетворенной бесформенностью и неопределенностью. Поэтому-то Аристотель свидетельствует, что под материей в своем «Тимее» Платон разумел пустое пространство. Что, по Аристотелю, Платон под пространством разумел именно пространство *пустое*, это Аристотель выразительно и неоднократно свидетельствует в своих сочинениях. Напр., в *Meth. I, 7, 988. a 25* «Великое и Малое» Платона Аристотель называет *ὅλη ἀσώματος*, а в *Phys. IV, 7. 214. a, 13* – называет это начало – *χενός ὅλη*) или *τόπος* (*χενός*). Наконец, по свидетельству Аристотеля, Платоновское понимание природы материального

принципа чувственных вещей тем отличается от его собственного понимания, что Аристотель небытие материи понимал в относительном смысле, в смысле *лишения бытия* (*στέρησις*), а Платон – в смысле «небытия» абсолютного (*μὴ ὂν*. Phys. I, 9. 192 a. 6. Ср. Zeller, *ibid.*, s. 726, 3 и 735:3).

Все сказанное, по нашему мнению, достаточно ясно говорит за то, что под Платоновской *физической* материей нельзя понимать никакого *отличного от идей положительного* метафизического принципа. В *метафизическом* смысле Платоновская *физическая* материя есть простое «небытие», а потому этот принцип в философии Платона имеет значение только формально-логическое, как *простая абстракция известного рода свойств тех же идей* (единственного бытия в *онтологическом* смысле), – именно, тех свойств, которым обязан своим возникновением чувственный мир. А какого рода эти свойства, об этом нам уже приходилось говорить выше: это, главным образом – свойство идей взаимно ограничивать себя со стороны полноты своего бытия.

После всего сказанного, вопрос, об отношении чувственных вещей к миру идей разрешается сам собой, без особого труда. Сам Платон возбуждал вопрос о том, каким образом идеи могут участвовать в мире явлений и в безграничном множестве чувственных вещей, без того, чтобы не лишиться своих основных свойств – единства и неизменяемости (Phileb. 15, B.), и сознавался в трудности решения этого вопроса, потому что в этом случае всякая идея окажется раздробленной на множество частей (Parm. 130 B–131, E. Phileb. 15, B.). Если же допустить для обоснования этого пункта в учении об идеях, необходимость для всего множества вещей одного общего понятия – идеи, то должно затем для образования этого понятия предположить существование еще более общего понятия – идеи и так в бесконечности (Parm. 131 E).

Эта же трудность возникает и в том случае, если допустить, что общение чувственных вещей с идеями происходит на основании того, что первые объединяются между собой *по образцу* последних (Parm. 132, D). Если же утверждать, что идеи существуют лишь в себе, то они окажутся находящимися

только в отношении друг к другу, а не в своем отношении к нам или вообще к миру явлений (Parm. 133, В). В чем же заключается ключ к решению этих трудностей? Ответ лежит во взгляде Платона на природу чувственных вещей. Трудность исчезает, если предположить, что чувственные вещи не имеют своей собственной, отличной от идей реальности, и что *вся* их действительность переносится в мир идей. Нет надобности допускать чего-нибудь третьего, связующая между идеями и миром явлений. Эти два мира не имеют различных субстанций, так как только идеи суть субстанции (Tim. 31 А). При таком понимании нечего опасаться, что идея, через участие в ней множества вещей, раздробиться, потому что истинное бытие в этих многих вещах есть только их *общая* сущность, а если отдельные вещи друг от друга различаются и являются многими, то только потому, что они известную идею отражают в себе только частичным образом, а не всю.

В этом случае не может быть и вопроса о том, как идеи, существуя в себе, могут относиться к миру явлений, потому что последний, *поскольку он существует*, – имманентен идеям; точнее, существование мира явлений, в действительности, есть лишь известная форма существования идей, так что в самом *бытии* вещей дано и их *отношение* к своей идее. В тех же случаях, где Платон не имеет в виду точно раскрывать свое учение об отношении идей к чувственным явлениям, он выражается в том популярном смысле, что идеи суть *первообразы*, а мир явлений – *отображение* идей, и что бытие мира и бытие идей стоят как бы одно при другом. Существует *единое* бытие, только в мире идей оно дано в совершенстве и всецело, а в мире явлений это бытие отображается в несовершенном и в искаженном виде²⁹⁰.

Существование физической материи, как отличного от мира идей принципа бытия, которым бы можно было объяснить характерные свойства чувственных вещей, отличающих их от идей, – с точки зрения Платона оказывается совершенно излишним, наконец, еще и потому, что в самом *мире идей* Платон допускает существование, так называемой, *идеальной материи*, обозначаемой им терминами: *μή ὄν, τά ἄλλα* и т. п., за

каковой материей, как за *идеей*, Платон уже признает значение *реального бытия*. Под ней Платон понимает *одну из наиболее общих идей*, которая одним фактом своего существования, через общение с другими идеями, вносит в *самый мир идей* свойства множественности, разнообразия, конечности и т. п., – т. е., те именно свойства, *которыми характеризуется бытие чувственных вещей*. Существованием *идеальной материи*, таким образом, логически вполне могут быть объяснены бытие и свойства чувственных вещей. Роль *физической* материи наряду с *идеальной*, с точки зрения Платона, оказывается, таким образом, совершенно лишенной *реального, положительного значения*. Остается поэтому прийти к тому выводу, что за понятием Платоновской *физической* материи совершенно нельзя признавать значения *реальной* величины, а следует смотреть на это понятие, как на *формально-логическую абстракцию* известных свойств чувственных вещей, *реальный источник которых дан в том же мире идей*, точнее, – в особенностях *идеальной* материи.

Итак, истинно-сущее бытие, по учению Платона, со стороны своего содержания, вполне совпадает с содержанием общих понятий нашего разума, и это бытие имеет не субъективную только, но и объективную реальность, притом степень полноты этой реальности такова, что вне идей Платон, строго говоря, не признавал никакой другой *реальной действительности*. Из этих двух основных пунктов Платоновской метафизики сами собой вытекают некоторые выводные ее положения касательно природы истинно-сущего бытия. Прежде всего, учением Платона об идеях, как понятиях, сам собой решается один из наиболее важных метафизических вопросов Платоновской философии именно вопрос о частных формах бытия, – об их количестве, разнообразии и взаимном отношении. Отождествив свое истинно-сущее бытие, со стороны его содержания, с общими понятиями, Платон тем самым вынужден был признать столько же частных форм, или видов бытия, т. е. такое же число частных идей, сколько мы можем иметь понятий о вещах, и настолько же разнообразных по своему содержанию, насколько разнообразны и наши понятия. Идей, по Платону, таким образом,

неограниченное множество²⁹¹, а так как идеи суть единственная действительность без которой ничто не может существовать из того, что существует, то их должно быть столько же, сколько существует родов и видов конкретных вещей и форм их взаимных отношений.

Идеи должны собой все наполнять, так как абсолютного небытия и мыслить нельзя. Бояться предположить существование идей относительно маловажных и ничтожных вещей, по Платону, – признак философски незрелого ума (Parm. 130, В).] И Платон, действительно, допускал идеи несовершенства, малости, идеи искусственных произведений, идеи субстанции, свойства, отношений, деятельности, жизненной мудрости, математических фигур, грамматических форм; он признает существование идей волос, грязи, стола, постели, великого, малого, подобия, не подобия, единицы, двоицы, идею имени существительного, даже идею небытия, затем, идею низости, порочности и т. п.²⁹². Во-вторых, учением Платона об идеях, как общих понятиях, решается легко и тот вопрос, как должно, с точки зрения Платона, мыслить взаимное отношение всех этих различных форм и видов бытия (= идей). Отношение это, очевидно, должно быть совершенно аналогичным взаимным отношениям между собой наших субъективных понятий, т. е. идеи, по своему содержанию соответствующие видовым понятиям, должны заключаться в идеях, соответствующих родовым понятиям, эти последние должны входить в объем понятий, еще более общих и т. д., – причем отношение между объемом идей-понятий и их содержанием должно быть, очевидно, обратно пропорциональным²⁹³, так что *чем шире объем понятия, тем содержание его должно быть беднее*.

Несомненно, конечно, и то, что у Платона онтологическая ценность идей обуславливается именно степенью их общности, т. е. тем, что в логике известно под именем «объема понятий», – как потому, что вообще у Платона все общее имеет преимущество перед частным (почему он и отказал чувственным вещам в праве считаться истинным бытием), так и потому, что всякая менее общая идея-понятие, по Платону,

заклучается в более общей и ей обусловливается в своем бытии. А отсюда само собой следует, что чем шире объем известной идеи-понятия и чем беднее ее содержание, тем большую, по Платону, она должна иметь онтологическую ценность.

Итак, весь мир истинной действительности, по учению Платона, представляет из себя совокупность бесчисленного множества идей, тождественных с понятиями нашего рассудка, со стороны своего содержания и своих взаимных отношений, только то и другое в приложении к Платоновским идеям должно быть мыслимо, как имеющее объективную (а не субъективную только) реальность.

Как же с точки зрения этого взгляда Платона на мир идей, должно понимать взаимоотношение между идеями, с одной стороны, и Божеством, с другой?

Учение Платона о Боге

Выше нам уже пришлось отметить одну из характерных черт высочайшей из Платоновских идей – идеи блага: это – то именно ее свойство, согласно которому она является первопричиной всякого бытия и всякого знания²⁹⁴. Тогда же нами были указаны и основания к тому, почему эту идею блага нельзя понимать в значении субъективной идеи, образуемой разумом (человеческим ли то, или Божественным), а что за этой идеей следует признать значение объективно существующей реальности. Это же положение, очевидно, подтверждается и всем сказанным нами относительно объективности бытия всех Платоновских идей вообще, по отношению к которым идея блага не может представлять из себя исключения. А раз идея блага, будучи у Платона объективной реальностью, в то же время является *первопричиной всякого бытия и всякого знания*, – то отсюда вытекает естественное заключение, что *под именем идеи блага Платон разумел не иное, что, как высочайшее Божество, в смысле первоосновы всего сущего*. Дело, конечно, тут заключается не в имени: важно не то, употребляет ли Платон для обозначения первоосновы всего сущего термин «Божество» или «идея блага», – а важно то, что под этим именно термином Платон понимает нечто, являющееся *первоосновой* всякого бытия, вследствие чего, мы имеем возможность, путем дальнейшего анализа внутреннего содержания этой идеи, уяснить себе учение Платона о том принципе бытия, который обычно носит название Божества.

Если мы отмеченные нами места из «Республики», где Платон говорит об идее блага, сравним с повествованием Платона в «Тимее» о сотворении мира, то увидим, что сам Платон идею блага считал тождественной с благим Богом, так как в «Тимее» о Божестве говорится, как о *первопричине* всего сущего, причем Божество называется Отцом и Творцом (*ποιητής πατήρ*) всего сущего, (Tim 28, С...; 37, А), т. е. Божеству приписывается такое же значение и отношение ко всему сущему, какое в приведенных нами выше местах «Республики»

приписывалось Платоном идее блага. Причем, в данном случае следует особенное внимание обратить на то обстоятельство, что в то время как в *Tim.*: 28, A–C, Бог у Платона представляется созерцающим мир идей и творящим видимый мир *по образцу этих вечных идей*, – в *Tim.*: 29, E причиной создания мира является уже *благодать* Божества, а мир называется созданным *по образцу самого Божества* и называется подобным *Ему*, равно как и в *Tim.*: 92, C созданный мир прямо называется *εἶχῶν τοῦ νοητοῦ (θεοῦ), θεος αἰσθητός*. Очевидно, Платон не делает различия между *благим Богом*, благодать которого и была причиной создания мира, и *идеями блага*, как первопричиной мира, потому что «идеи», как образцы вещей, «благодать Божия» и сам «Бог», по представлению Платона, имеют тождественное значение в истории творения мира, являясь одновременно и его *образцом* и его *первопричиной*. Другими словами, по учению Платона, благой Бог есть сама идея блага, и только образный язык «Тимея» был причиной того, что Платон здесь допустил неточность в выражениях, образно представив Бога смотрящим на идеи и в силу своей благодати творящим, по образцу этих идей, весь мир.

Внешние свидетельства других древних писателей также удостоверяют тождество Платоновской идеи блага с Божеством. Аристотель, например, свидетельствует относительно Платона²⁹⁵, что его идея блага, иначе называемая им *τὸ εἶν*, мыслится им, как причина всех вещей. А Теофраст прямо говорит (*Sympl. Phys.* 26:23) о тождестве Платоновской идеи блага с Божеством. У *Stob.* (*Ekl* 1:58) находим свидетельство о том, что Спевзипп уклонился от учения своего учителя Платона, между прочим, в том, что идею блага мыслил, как нечто отличное от Божества. Подобное же свидетельство о Спевзиппе имеется и у Аристотеля (*Eth.* 1,4. 1096, b. 5. Ср. Zeller, *ibid.* s.713 1). Следовательно, сам Платон идею блага считал тождественной с Божеством²⁹⁶.

Мнение тех ученых, которые Платоновскую идею блага считают или субъективной мыслью Божества, наряду с другими идеями, или одним из свойств Божеской природы (напр., силой и совершенством Божества, в частности, – силой Божества,

ограничивающей беспредельное начало материи и т. п.), – опровергается всем тем, что нами уже сказано выше о субстанциональности и объективной реальности природы идей, вообще, и идеи блага, в особенности. Не может быть идея блага и творением Божества, так как это противоречило бы как вечной природе идей, вообще, и тому значению идей, согласно которому они сами являются вечными *причинами* вещей, – так, в частности, и тому особенному значению, какое Платон придает своей идее блага, как *первопричины всякого бытия и знания*, откуда само собой должно следовать, что сама-то она не может быть творением – чьим бы то ни было. Нельзя допустить и обратного отношения между идеей блага и Божеством, согласно которому идея была бы таким общим родовым понятием, под которое подходило бы и само Божество, участвуя в ней наряду с другими сущностями, и в ней почерпая источник своего бытия. Правда, значение идеи блага, как объективной реальности и первопричины всего сущего, этой теорией спасается; но за то Божество у Платона в этом случае теряло бы свойства абсолютного бытия и ничем не отличалось бы от низших, сотворенных божеств, о которых Платон говорит в других местах своих сочинений.

Во всяком случае, с точки зрения этой теории от идеи блага отнимается только имя Божества, а основной предикат этого понятия, какой общечеловеческое сознание всегда соединяет с понятием Божества, как *первоосновы* всего сущего, за идеей блага удерживается. Наконец, невозможно согласиться и с тем мнением касательно взаимного отношения между Божеством Платона и идеей блага, по которому Божество и идея блага у Платона суть два самостоятельные и независимые друг от друга принципа бытия, причем деятельность Божества состоит в том, чтобы в акте творения связать с идеей блага мир явлений, для чего Бог и творит этот мир по образцу идей, в частности, по образцу идеи блага. Эта теория не согласна со взглядом Платона на *абсолютность* бытия идеи блага, которая, являясь первопричиной *всего* бытия, поэтому самому, не допускает дуалистического объяснения происхождения всего сущего.

Да и Божество Платона в таком случае не было бы Божеством в собственном смысле этого слова, будучи ограничиваемо в своей деятельности идеей блага. Затем, мы уже видели выше, что по свидетельству древних писателей, Платоновская идея блага иначе называлась у него «единым» (ἕν), чем Платон очевидно ясно хотел оттенить свой *монистический* взгляд на первооснову и первопричину всего сущего: в своем «Пармениде», объясняя происхождение всех идей, да и всего сущего вообще, из идеи “ἕν” (которую, как мы сказали, с полным правом можно отождествить с идеей высочайшего блага), – Платон прямо устраняет возможность мыслить, наряду с этим „ἕν«, еще какой-нибудь другой основной принцип бытия, ибо это ἕν исключает из себя всякое ограничение и всякое разнообразие (подробн. об этом см. несколько ниже). В конце концов, следовательно, оказывается, что *учение Платона о Божестве и Его отношении к миру и человеку совпадает с его учением об идеях, – в частности, с высочайшей из них – идеей блага.*

Но если даже мы предположим, что идея блага у Платона не тождественна с Божеством, то и тогда *все внутреннее содержание Божественного существа, Его жизни и деятельности фактически окажется совпадающим с содержанием идеи высочайшего блага*, поскольку Бог, по Платону, творит мир, руководствуясь *идеей блага*. Да и независимо от своего отношения к миру, в своей внутренней жизни боги, по Платону, питаются духовно содержанием мира идей, т. е. именно отсюда почерпают свое духовное содержание. Взятое в своей отрешенности от мира идей, в частности, от высочайшей из них, т. е. идеи блага, – Божество Платона, таким образом, оказывается чистой *логической абстракцией*, одним чисто формальным понятием, лишенным своего определенного содержания.

Все сказанное приводит нас к тому заключению, что доминирующее значение в философском мировоззрении Платона, действительно, принадлежит его учению об *идеях*. Что же касается учения о *Божестве и Его свойствах*, то понятие о Нем у Платона оказывается с гносеологической и

психологической точки зрения не первоначальным, а *выводным из его учении об идеях и их свойствах*. Отождествление высочайшей идеи блага с Божеством или, по крайней мере, с внутренним содержанием Божественного существа и Его жизни и деятельности *онтологически* уравнивает значение и ценность Божества с миром идей; но *гносеологически и психологически* понятие о Божестве все-таки продолжает занимать в философии Платона *подчиненную* роль по отношению к *идеям*: уяснить природу Божества и Его отношение к космосу, с точки зрения Платона, возможно *не иным путем и не прежде*, как предварительно уяснив себе природу идей и их взаимоотношение, восходя от идей низшего порядка к идеям все более и более общим и заканчивая идеей блага, совпадающей по своему содержанию с содержанием понятия о Божестве.

Но если со стороны своего содержания идеи, обнимающие собой *все* бытие, совпадают с субъективными понятиями нашего разума, не исключая и идеи блага, или Божества; то отсюда следует, что Божество, по Платону, может быть доступно нашему сознанию не иным путем, как путем *диалектики*, имеющей дело с образованием понятий нашего *теоретического* разума, причем постижение идеи блага фактически оказывается возможным для нас не иначе, как *в конце* диалектического гносеологического процесса. Но если так, если *все* возможное для человека познание, как таковое, доступно не иначе, как в форме понятий, а с другой стороны, в процессе образования понятий субъект, по Платону, оказывается всецело предоставленным самому себе и не только форму понятий, но и их содержание почерпает из глубины *своего собственного духа*, – то, с точки зрения Платона, *реальным критерием истины* фактически является уже не Божество, а именно *познающий субъект*. Правда, Платон утверждает, что *объективным источником* познания является идея блага, или Божество, по аналогии с солнцем, источником света: как ощущение света у познающего субъекта имеет свою основную причину не в его органах зрения, а в самом солнце, и от субъекта требуется только открыть глаза,

чтобы получить ощущение света, – так и для постижения идеи блага, а, следовательно, и всякого другого познания – человеку, по учению Платона, достаточно открыть свои духовные очи, чтобы объективная истина перешла в его субъективное сознание.

В действительности эта аналогия идеи блага с солнцем доказывает лишь то, что процесс познания, по Платону, складывается из двух основных моментов – объективного и субъективного, из которых первый, выражая объективную природу вещей, находится вне власти познающего субъекта и сам по себе не может вводить его в заблуждение, хотя в то же время сам по себе, в силу своей пассивной роли, не может порождать и истины, в субъективном смысле этого слова, как достояния данного познающего субъекта; второй же момент зависит *от степени желания и способности познающего субъекта* отражать в своем сознании этот объективный источник познания. Но эта аналогия несколько не говорит о том, что идея блага *сама по себе* является активным источником истины в ее, так сказать, *готовой, совершенной форме*, поскольку именно *от познающего субъекта*, по Платону, *всецело* уже зависит то, насколько адекватной объективной природе вещей окажется та субъективная форма, в какую выльется процесс взаимодействия между внешним объективным миром и познающим субъектом.

Далее, Платон не только не говорит того, чтобы идею блага можно было считать за реальный источник объективной истины, в ее *готовом, законченном* виде, но, напротив, неоднократно утверждает, что человек *самостоятельно и постепенно* должен прийти к этой истине, и не скрывает того, что на этом пути человеку весьма нередко приходится впадать в заблуждения. Идея блага в психологическом процессе познания, таким образом, фактически, с точки зрения Платона, играет по существу лишь роль внешнего объекта нашего познания, как и всякий другой предмет, но не роль *объективного критерия истины*. Реальный критерий истины, по взгляду Платона, *всецело* дан в *самом познающем субъекте*. По данному вопросу Платон, в существе дела, таким образом, не сказал ничего

нового, по сравнению с Сократом, у которого, понятия так же ведь должны были выражать *объективную* природу вещей и также, как и у Платона, имеют своим источником не только разум познающего субъекта, но и внешнее воздействие объективного мира.

Но, по взгляду и Сократа и Платона, наличность этого второго (объективного) источника познания еще не гарантирует человека от заблуждений, доказательством чего может служить их глубокий пессимизм во взгляде на окружающее их общество, как на слишком далеко отстоящее от обладания истиной. Этот *объективный* источник познания, с точки зрения Платона, как и Сократа, воздействует самым своим существованием, как и другие предметы, на всех людей одинаково, но в то же время может порождать в сознании человека или истину, или ложь, в зависимости от способности данного субъекта так или иначе реагировать на это внешнее воздействие, точнее, *в зависимости от степени его преуспевания в диалектике*.

Что благодаря всему этому, у Платона никак не может быть речи о Боге, как *объективной мере познания всех вещей*, в смысле христианского учения, согласно которому Бог возвестил людям, через Иисуса Христа, истину в ее готовой и притом адекватной форме, – это следует само собой. Если, по Платону, идея блага, или Божество может быть признано мерой *бытия* всех вещей, то мерой их познания остается, как и у Сократа, *только субъективное сознание познающего индивидуума*. Совершенная объективная истина и у Платона, как и у Сократа, является тем искомым X-м, который может предноситься внутреннему сознанию индивидуума, как идеал его стремлений, но не как *данный реальный критерий* знания и нравственного поведения человека. Решение вопроса о степени соответствия наших познаний этому идеалу в том или ином частном случае, по Платону, как и по Сократу, может принадлежать *только познающему субъекту*. Самый безграничный *интеллектуализм* в решении вопроса о способах познания Божества и об Его природе, т. о., является основной чертой в мирозерцании Платона: *в теоретическом разуме* человека, образующем логические понятия, Платон не только ищет психологический

источник для познания Бога и всего мира, но и само Божество, со стороны своего внутреннего содержания, *все без остатка* разрешается в логические понятия нашего разума, хотя и гипостазированные.

Даже более того: *весь мир* постигается Платоном исключительно сквозь призму логических форм мышления нашего теоретического разума, обращаясь, со стороны своего внутреннего содержания, в последовательно развитую систему логических понятий. Об элементах *воли и чувства* в общем мирозерцании Платона, насколько об этом можно судить на основании всего вышесказанного, нет и речи.

Итак, тот пункт в учении Платона о Божестве, в котором Платон, по-видимому, особенно резко разошелся со своим учителем – Сократом, приблизившись, по-видимому, к христианскому учению по данному вопросу, – в действительности, ничего существенно нового, по сравнению с философией Сократа, из себя не представляет: стремление Платона возвыситься в своем учении об универсальных нормах знания и нравственного поведения человека над границами одностороннего интеллектуализма и субъективизма, опираясь, при этом, на понятие о Божестве, как мере всех вещей, фактически, т. о., оказалось у Платона не осуществленным. С точки зрения своего учения об идеях, как *единственном* реальном бытии (включая сюда и идею блага, или Божество), совпадающем, со стороны своего содержания, с субъективными понятиями нашего разума, – Платон, по сравнению с Сократом, с большей логической последовательностью обосновал возможность познания объективной природы вещей, *путем понятий*, но в то же время не только не ослабил исключительного значения, в деле постижения истины, *чисто субъективного, односторонне-рассудочного* процесса образования понятий, но еще более оттенил это значение, доказывая по существу, *что иных способов познания истины и быть не может*, так как в пользу этого говорит *яко бы и объективная природа вещей* – объективная природа Божества и всего мира, всецело разрешающаяся у Платона, со стороны своего содержания, в логические понятия.

Причину того, что Платон в своем учении о Божестве, как реальном критерии истины и нравственности, фактически, вопреки своему первоначальному намерению, остался на той же почве *интеллектуализма и субъективизма*, на какой стоял и Сократ, можно уяснить и из других сторон Платоновской теологии именно из его *натуралистически-пантеистического* взгляда на Божество, в свою очередь вытекающего из его *одностороннего интеллектуализма*, в чем Платон также сходится со своим учителем – Сократом.

Обращаемся к анализу учения Платона о Божестве с этой именно стороны.

Спрашивается, прежде всего, какого рода предикатами характеризуется высочайшая из идей – идея блага, или Божество и в каком отношении идея блага, со стороны *своего содержания*, стоит к другим идеям и к чувственным вещам, т. е. имеет ли Платоновская идея блага *свое собственное* внутреннее содержание или же таковым содержанием ее являются другие идеи, а также чувственный мир? От такого или иного решения вопроса о внутреннем содержании Платоновской идеи блага и об отношении этого содержания к содержанию других идей и чувственных вещей, – зависит соответствующее решение и имеющего для нас первостепенную важность вопроса о том, признавал ли Платон бытие личного Бога или нет, признавал ли он свободу воли или не признавал, полагал ли он целью человеческой деятельности сверхчувственный мир, как определенное, *положительное* бытие, или же о сверхчувственном мире он не мог иметь никаких *положительных* представлений.

Если мы возьмем Платоновскую идею высочайшего блага самое в себе, независимо от ее отношения к другим идеям и к чувственным вещам, – то увидим, что много распространяться о физических и психических ее предикатах, которые бы составляли ее внутреннее содержание (помимо рассмотренного уже нами ее формально-онтологического свойства), нам не придется, потому что идея блага, по учению Платона, должна быть чужда всяких определенных физических и психических свойств, т. е. должна быть лишена какой бы то ни было

определенности в своем содержании. К такому заключению относительно внутреннего содержания Платоновской идеи блага мы необходимо должны прийти, прежде всего, на основании самых общих положений его метафизики, уже рассмотренных нами выше, в силу которых, чем выше с онтологической точки зрения стоит известная идея-понятие на лестнице мирового бытия, тем более общим должно быть ее внутреннее содержание, так как богатство содержания идей-понятий должно быть *обратно* пропорционально их объему.

Это основное свойство Платоновских идей необходимо вытекает из его учения об идеях, как *гипостазированных понятиях*. Но если так, то та идея, которая является первопричиной всего сущего и которая, поэтому, заключает в своем объеме все другие идеи, должна исключать из своего содержания *все без исключения* предикаты сущего бытия, должна быть *абсолютно пустой формой*, объединяющей в себе все другие идеи, должна быть абсолютным (но пустым со стороны своего содержания) единством (*τό ἓν*) всех частных идей. Если бы высочайшая из Платоновских идей, т. е. идея блага заключала в себе какие-нибудь определенные черты своего внутреннего содержания, то она отличалась бы, благодаря этому, от других идей, почему и не могла бы заключать их в своем объеме, не могла бы относиться к ним, как *родовое* понятие к *видовому*, вследствие чего потребовалась бы еще более общая идея-понятие, которая, исключив из своего содержания все те определенные, положительные признаки, какими идея блага отличалась бы от других идей, – могла бы обнять и идею блага, наряду с другими идеями, как *видовое понятие* – идею, в единстве своего рода, и так в бесконечность. А если так, то из Платоновской идеи блага, очевидно, должны быть устранены *все* возможные положительные предикаты бытия – физические и психические.

В сочинениях Платона мы находим и прямые подтверждения высказанному нами взгляду относительно внутреннего содержания Платоновской идеи высочайшего блага. В Rep VI. 509, В, Платон об идее блага прямо говорит, что благо сообщает познаваемым предметам не только способность

быть познаваемыми, но и способность существовать – получать от него «сущность», тогда как само «благо» не есть сущность, но по достоинству и силе стоит выше пределов сущности. А раз идея блага стоит выше сущности, то, следовательно, ей чужды и все положительные предикаты *сущего бытия*: даже понятия «бытия» и «знания», при всей своей общности и бедности своих положительных определений, оказываются однако лишь *видовыми* понятиями по отношению к идее блага, которая обнимает их в единстве своего рода, следовательно, является еще более общим понятием.

Обратившись к Платоновскому «Пармениду», мы найдем здесь не только подтверждение высказанному нами взгляду на природу идеи блага, со стороны ее внутреннего содержания, в дополнение к только что рассмотренному нами месту из «Республики», но и более всестороннее раскрытие этого предмета.

В отделе «Парменида» 137, С–142, В. Платон рассматривает свойства «единого» (*τό ἓν*) взятого, *вне его отношения к сущности (οὐσία)* и ко всем другим идеям. Так как Платоновское *τό ἓν*, как мы видели, тождественно с идеей блага, или Божеством, то значение этого *τό ἓν* вне пределов сущности равносильно тому значению идеи блага, согласно которому она «по достоинству и силе стоит выше пределов сущности», как это отмечено Платоном в его Rep. VI, 509, В, только в «Пармениде» гораздо подробнее и всестороннее рассматривается и обосновывается эта необходимость исключения из содержания *τό ἓν* всех положительных предикатов бытия. Ту же мысль о полной бессодержательности высочайшей идеи блага, иначе называемой Платоном *τό ἓν*, – последний кратко по тому или иному поводу высказывает и в некоторых других местах своих диалогов именно там, где говорит о противоположности «единого» и «многого», замечаемой во всем сущем²⁹⁷.

Самый термин «единое» (*τό ἓν*), противопоставляемый термину «многое», указывает на то, что это «единое», или идея блага мыслится Платоном, как *родовое* понятие в отношении к «многому», обнимающее это «многое» в единой идее; «многое»

же понимается в общем и широком смысле этого слова именно как нечто, в чем заключается *разнообразие* *данного содержания*. А раз это так, то из понятия *тὸ ἕν* должны быть исключены все те предикаты, благодаря которым «многое» становится именно «многим». Но таковым это понятие становится, очевидно, благодаря вообще известного рода *положительным* предикатам бытия, благодаря, так сказать, *определенности* в бытии, вследствие которой отдельные *виды* бытия различаются между собой. Следовательно, «единое», как *родовое* понятие для «многого», должно исключать из себя все это *разнообразие*, всю эту *определенность содержания* «многого», – иначе оно не было бы родовым понятием. А после этого Платоновское *тὸ ἕν*, действительно, окажется стоящим выше пределов всякой сущности, чуждым всякого разнообразия в своем внутреннем содержании, абсолютно пустой формой для всего разнообразия в содержании бытия других идей.

На основании всего сказанного нами об особенностях высочайшей (в онтологическом отношении) из Платоновских идей – идеи блага, мы имеем право утверждать, что при определении понятия совершенства, в онтологическом смысле этого слова, Платон держался того принципа, что *всякое определение есть ограничение*, почему из понятия совершеннейшего бытия исключает все определяющие его существо предикаты. Само собой понятно, что понятие *личности*, столь богатое по своему содержанию, как заключающее в себе множество разнообразных определений, – не приложимо к Платоновской идее высочайшего блага. А если так, то Платон не мог учить и, действительно, не учил о бытии личного Бога. Божество Платон мыслил, как безграничную и абсолютно неопределенную со стороны своего содержания субстанцию, точнее, как абстрактнейшую из *идей-понятий*.

Божество постигается Платоном исключительно сквозь призму *логических форм* нашего теоретического мышления, а никак не сквозь призму постулатов *практического разума*, постигающего Божества, не как абстрактную идею, но как живую *личность*, познающую, чувствующую и стремящуюся к

известным целям. Исключив из понятия своего Божества все предикаты бытия *личного*, Платон, очевидно, в числе прочих предикатов личности, должен был исключить из понятия Божества и свойство *разумности*, в смысле личного разума, способность *чувствовать* и *желать*, понятие *свободной воли* и т. п. психические свойства *личного* существа. А отсюда уже видно, *насколько Платоновское учение о Божестве противоположно христианскому учению о Боге*, где понятие совершеннейшего Существа не только не исключает понятия личности, но необходимо предполагает его, так что чем определеннее в каком-нибудь существе выражены эти предикаты личного существа, тем совершеннее должно быть мыслимо и само это существо, вследствие чего, с точки зрения христианского учения, Бог в несравненно большей степени должен быть мыслим именно как *личность*, чем, напр., человек и вообще существа, стоящие, по сравнению с Божеством, на более низкой ступени бытия. Противоположность между христианским учением о Боге, вытекающим из постулатов практического разума человека, и Платоновским поэтому является существенной, и принципиальной.

Признать в сочинениях Платона следы учения о личном Боге, при столь ясно выраженном отрицании положительных предикатов в содержании идеи блага, по-видимому, можно было бы только с точки зрения того понимания Платоновской гносеологии, какое высказано, напр., Michelis'ом («Die Philosophie Platons...») именно если предположить, что отсутствие в понятии Платоновского Божества положительных предикатов бытия, с точки зрения Платона, обуславливается не самой природой Божества, или идеи блага, как ее хотел понять Платон, но недостатками форм *нашего дискурсивного мышления, неспособного постичь свойства бытия абсолютного*. Но ведь существо теологии Платона в том именно и состоит, что Божество он *стремился* постигнуть лишь в формах нашего дискурсивного мышления, не признавая в душе человека других источников для познания Божества, вследствие чего природу Божества Платон отождествляет с природой нашего дискурсивного мышления. Отсюда понятно,

почему отсутствие определенного содержания в Платоновской идее блага самим Платоном объясняется *из основного свойства идеи блага* именно как идеи, в силу которого, чем шире объем известной Идеи, тем беднее должно быть ее содержание. Следовательно, и бессодержательность идеи блага, по взгляду Платон, вытекает из самой природы этой идеи, а не только из природы нашего мышления.

С точки зрения Michelis'a, все частные идеи Платоновской метафизики должны обратиться в простые субъективные формы нашего мышления, от которых логический разум мало-помалу освобождается и возвышается до понятия о Существе бесконечном, или до идеи блага, хотя постигает это Существо исключительно только с формально-отрицательной стороны. Но такой субъективизм в понимании природы Платоновских идей не согласуется, как мы видели, с их субстанциональностью и объективной реальностью. А если так, то постепенному восхождению нашего мышления от конкретных форм бытия к бытию, чуждому всяких определенных предикатов, должен очевидно соответствовать подобный же ряд *объективных реальностей*, постепенно устранивающих из своего содержания предикаты определенного бытия, пока не завершится бытием абсолютно бессодержательным, т. е. абсолютно абстрактной идеей.

Из одностороннего интеллектуализма всего Платоновского мирозерцания, в частности, из интеллектуалистического понимания Платоном природы Божества именно как наиболее абстрактной из идей, – вытекает *натуралистический пантеизм* всего его мирозерцания, в частности, его теологии, космологии и антропологии.

Вопрос в данном случае заключается, прежде всего, в следующем: весь бесчисленный мир идей и конкретных вещей мыслится ли Платоном, *как творческий продукт Божества, или идеи блага*, так что Божество имеет свое собственное содержание и не нуждается в восполнении своего содержания со стороны других идей и чувственных вещей, – или же этот мир идей и чувственных вещей есть ничто иное, как *продукт внутреннего саморазвития, или самораскрытия той же*

бессодержательной самой в себе идеи блага, вследствие чего мир идей и чувственных вещей должен быть нами мыслим, как входящий в объем идеи блага, как развернувшееся содержание этой последней?

Если мир идей и их взаимное отношение между собой, по учению Платона, имеет *объективное* бытие, а не есть просто субъективные формы нашего конечного мышления, стремящегося в конечных субъективных формах постичь абсолютную природу идеи блага, или Божества, – то не может быть никакого сомнения в том, что Платоновская идея блага *не может быть мыслима трансцендентной в отношении к другим идеям и к чувственным вещам*. Ведь, задача Платоновской диалектики, которая, как мы видели, имеет дело не с субъективными только понятиями нашего рассудка, но через эти понятия и через уяснение их взаимного отношения стремится постичь *объективные реальности и взаимное отношение последних*, – эта задача состоит не только в синтезе идей-понятий, *но и в их анализе*, т. е. не только в том, чтобы от идей-понятий менее общих восходить к более общим, но и в том, чтобы через анализ содержания родовых идей-понятий, через постепенное ограничение содержания родового понятия частными предикатами, находить понятия видовые, характерные признаки которых (те признаки, которыми видовые понятия отличаются друг от друга) в родовом понятии были устранены²⁹⁸.

Низшие понятия, таким образом, возникают из высших, через привнесение в содержание родового понятия отличительных признаков понятий видовых, причем *во всех видовых понятиях их родовые признаки безусловно сохраняются*, но только к этим общим, родовым признакам еще присоединяются признаки отличительные, *видовые*. Поэтому представить видовое понятие вне органически-неразрывной его связи со своим родовым понятием-идеей – столь же невозможно, как невозможно представить и родовое понятие без того, что бы в его объеме не мыслилась вся наличность его *видовых* понятий, обнимаемых данным родовым понятием. Другими словами, ни видовые понятия не могут быть мыслимы

в отрешенности от своего родового понятия, ни наоборот. Но раз Платоновские идеи суть не что иное, как гипостазированные *понятия* нашего рассудка, то относительно их взаимных отношений должно сказать то же самое. С точки зрения Платона, нельзя представить себе такой родовой идеи, которая бы не объединяла в своем объеме целого множества низших, видовых идей (Soph. 253, D–E).

Единая *родовая* идея необходимо входит со своими родовыми признаками в содержание идей видовых, является *имманентной* по отношению к этим последним. Все сказанное нами относительно всякой родовой идеи и ее отношения к видовым тем более приложимо и к высочайшей из них – к идее блага, обнимающей в единстве своего рода все прочие идеи: *и идея блага, очевидно, немыслима без того, чтобы она не заключала в своем объеме всех прочих идей, равно как эти последние не могут быть даже представлены без того, чтобы в их содержании не мыслилась идея блага, как их родовое понятие.* Другими словами, идея блага должна быть *имманентной* всем прочим идеям, как их родовое понятие и в этом именно смысле идея блага является причиной бытия прочих идей и причиной их познания, – последнего потому, что всякое видовое понятие познается, как таковое, только тогда, когда будет уяснено его место в объеме понятия родового.

Но если так, если идею блага нельзя представлять иначе, как, только *необходимо и всегда заключающей в своем объеме все прочие идеи*, т. к. иначе она не была бы родовым (гипостазированным) понятием для прочих идей, – то, следовательно, весь бесчисленный мир идей оказывается ничем иным, как раскрывшимся, путем внутреннего саморазличения, или самоопределения, содержанием идеи блага, которая, *будучи взята сама в себе*, вне отношения к другим идеям, является с абсолютно неопределенным содержанием.

Общий вывод из всех приведенных нами априорных соображений, касательно отношения идеи блага к прочим идеям, соображений, основанных на общем метафизическом учении Платона об идеях, как гипостазированных понятиях, –

тот, что Платоновская идея блага должна быть мыслима, как *имманентная* всем прочим идеям, а последние, как, представляющие из себя раскрытое, путем внутренней эволюции, содержание той же идеи блага, причем эта эволюция, очевидно, должна мыслиться, как *вечно* совершающийся процесс, ибо *ни на один миг* нельзя представить видовые понятия-идеи вне их участия в родовой идее и наоборот. Следовательно, о трансцендентности Платоновской идеи блага, или Божества по отношению к другим идеям, очевидно, не может быть и речи, чем, конечно, еще в большей степени устраняется право видеть в учении Платона следы теизма. *Платоновское Божество есть просто бесконечное, бесформенное, исключаящее из своего содержания всякую определенность абстрактное начало (=идея), из которого путем вечной эволюции, как процесса внутреннего самоопределения и саморазличия, рождается мир идей, а из последних – мир чувственных вещей.*

Эти наши априорные соображения относительно взаимного отношения между Платоновской идеей блага и прочими идеями, а также чувственными вещами, которые, как мы уже заметили выше, суть те же идеи, но являющиеся в форме взаимного самоограничения, – находят свое фактическое подтверждение, главным образом, в Платоновском «Пармениде» именно в том его отделе, где идет речь об «едином» (τό ἓν), поскольку оно ἐστίν, т. е. поскольку оно принимает известные определенные формы бытия. Абсолютно неопределенное со стороны своего содержания «единое», стоящее вне всяких форм, отношений и условий бытия, вне всяких положительных предикатов, даже вне предиката сущности, почему оно даже непознаваемо²⁹⁹, – это «единое» во втором отделе «Парменида»³⁰⁰ описывается, как ограниченное определенными положительными предикатами, как заключающее в себе, в качестве своего внутреннего содержания, бесчисленное множество идей, которые вечно возникают в этом «едином» и вступают между собой в известные взаимные отношения по необходимым логическим законам, *совершенно аналогичным тем, которыми*

обуславливается возникновение и взаимоотношение субъективных понятий нашего рассудка.

В данном случае особенное внимание следует обратить на то обстоятельство, что возникновение целого мира идей в «едином», которое, будучи рассматриваемо само в себе, являлось абсолютно неопределенным и бесконечным со стороны своего содержания, – в этом втором отделе «Парменида» представлено Платоном, как логически необходимо вытекающее из самого понятия «единого», поскольку оно мыслится, как родовое понятие-идея по отношению к такого рода видовым идеям, как идея «сущности» и т. п. «Единое» поэтому оказывается не трансцендентным в отношении к возникающим в нем идеям, а имманентным им, а последние, таким образом, составляют внутреннее развившееся содержание «единого», и весь рассматриваемый нами второй отдел «Парменида» есть как бы анализ раскрывающегося внутреннего содержания этого «единого» (τό ἓν)³⁰¹. В «Софисте» (248, А–259, В) мы также находим подтверждение только что изложенного нами понимания особенностей взаимоотношения между Платоновской идеей блага, или абсолютно «единым» и прочими идеями.

Правда, в упомянутом нами месте «Софиста» речь идет только о пяти важнейших идеях – об идее сущности, движения, стояния, тождества и различия (254, С–Е), без указания на то, в каком отношении эти идеи стоят к идее блага, или «единого», о которой шла речь в «Рер.» и «Parm». Но ввиду столь определенно высказанного в «Пармениде» положения, что идея «сущности» (τό ὄν) имеет значение видового понятия по отношению к абсолютному «единому», наряду с другими идеями, – ввиду этого нельзя никак сомневаться в том, что – то же самое отношение идеи «сущности» к «единому» подразумевает Платон и в рассматриваемом месте «Софиста», а если он об этом здесь и не говорит, то просто потому, что имел в виду раскрыть перед читателями не взаимное отношение между наиболее общей родовой идеей (абсолютным τό ἓν) и входящими в ее объем видовыми идеями (τό ὄν и др.),

но имел в виду выяснить взаимное отношение между этими последними. В этом-то последнем отношении рассматриваемое место «Софиста» и является весьма важным дополнением и пояснением к отмеченному выше второму отделу из «Парменида». В «Софисте» Платон с особенной настойчивостью старается провести мысль о том, что сущность, покой, движение, тождество и различие суть именно самостоятельные по отношению друг к другу идеи, которые могут взаимно соединяться, нисколько не переставая, при этом, различаться друг от друга, как различные идеи, а не просто свойства, причастные известного рода субстанции (254, D–257, A). Отсюда можно видеть, что главнейшие предикаты абсолютного «единого» (движение, покой, тождество, различие и т. п.), о которых шла речь в «Пармениде» и которые составляли его внутреннее и нераздельное с ним содержание, – должны быть мыслимы в значении субстанциональных, взаимно различных между собой идей, как гипостазированных видовых понятий, по отношению к обнимающему их родовому понятию – абсолютному «единому».

Обращая внимание на взаимное отношение между собой идей: сущности, движения, стояния, тождества и различия, как оно определено в рассматриваемом месте «Софиста», не трудно заметить, что каждая из них необходимо вступает в общение со всякой другой, *отражая при этом в себе характерные свойства той идеи, с которой она вступает в общение*, так что, напр., идея движения, вступая в общение с идеей сущности, оказывается существующей, а вступая в общение с идеей различия, без чего она не была бы и идеей, отличной от других идей, – в известном смысле является несуществующей. В таком же смысле движение бывает и тождественным и в то же время нетождественным. То же самое должно сказать и относительно всех прочих идей (254, E–256, B). Отсюда видно, *что каждая из упомянутых пяти идей необходимо предполагает одна другую, необходимо существует одна в другой, т. е. все пять идей имманентны друг другу*. Платон делает отсюда даже более широкий вывод, утверждая, что эти идеи имманентны не только друг другу, но и

всему существующему³⁰². А так как идеи сущности, движения, покоя, тождества и различия суть только важнейшие видовые идеи-понятия по отношению к *абсолютному «единому»*, как понятию родовому; то, следовательно, относительно последнего еще с большим правом можно утверждать, что оно имманентно *всему* бесчисленному миру идей, объемлет собой все частные идеи, на что Платон более или менее прямо и намекает в Soph. 252, D–E.

Общий вывод из рассмотренных нами мест «Парменида» и «Софиста» относительно внутренней природы Платоновской идеи блага, или Божества тот, что *первооснова всего сущего, или Божество, будучи взято само в себе, как первопричина всего сущего, есть не что иное, как безграничная и абсолютно неопределенная по своему содержанию субстанция*. Из этой бесконечной и абсолютно-неопределенной сущности, *путем вечной эволюции*, развивается бесчисленный мир идей, очерченных уже предикатами определенного, конечного бытия, *составляя внутреннее, неразрывно связанное с идеей блага ее вечное содержание*, так что идея блага, или Божество только в смысле первопричины конечного бытия, или мира идей может быть мыслимо, как бесконечная и абсолютно-неопределенная субстанция; в смысле же реальной сущности, Платоновское Божество *всегда* должно быть мыслимо, как «единое» *конечное*, т. е. как *вечно* заключающее в себе, в качестве своего внутреннего содержания, предикаты бытия *конечного*, вплоть до необходимого подчинения условиям времени. И эта подчиненность Платоновского Божества условиям бытия конечного, в том числе условиям времени, мыслится Платоном, как *вечно* совершающийся процесс внутренней жизни Божества.

А если так, то ни о трансцендентности Платоновского Божества по отношению к происходящему в Нем миру идей ни о свойствах Его, как личного Существа, не может быть и речи. При этом, мы не должны забывать и того, что процесс развития внутреннего содержания конечного *τό ἔν*, или Божества мыслится Платоном, как совершающийся по необходимым *логическим* законам, каким подчинены в своих взаимных

отношениях понятия нашего рассудка, поскольку внутреннее содержание конечного *τό ἔν* составляют, по учению Платона, идеи, которые суть не что иное, как *гипостазированные понятия нашего рассудка*, следовательно, о свободе воли, как необходимом свойстве конечного *τό ἔν*, у Платона не может быть и речи, а потому не может быть о нем речи и как о личном существе.

А раз своему Божеству Платон отказывается приписать предикат свободной воли; то и свойства благодати и разумности, которые он в различных местах своих диалогов, по-видимому, готов приписать Божеству (конечному *τό ἔν*), мы должны понимать в несобственном, а в *натуралистически-детерминистическом* смысле этого слова. В частности, творение мира и промышление о нем, в чем, по Платону, главным образом, и проявилась благодать и мудрость Божества, – при натуралистическом и детерминистическом характере Платоновского учения о природе Божества, должны быть нами мыслимы, не как продукт *свободной* деятельности благого и премудрого личного Бога, а как необходимый результат совершающегося по необходимым механическим законам внутреннего развития безличной мировой субстанции, или Божества, что, по Платону – одно и то же. Психологическим источником такого натуралистически-пантеистического и детерминистического характера теологии Платона и всего его мирозерцания, как это само собой вытекает из всего сейчас нами сказанного, – является *односторонний интеллектуализм* Платона: логическая необходимость, которой подчинен процесс образования субъективных понятий нашего разума и их взаимных отношений, переносится Платоном в мир идей, как *объективных реальностей*, и получает здесь уже характер необходимости *натуральной*. А поскольку мир идей Платоном мыслится в смысле внутреннего содержания Божества, постольку и понятие о последнем у Платона, естественно, должно носить характер не Только пантеистический, но и натуралистический.

Не может быть, очевидно, у Платона речи и об *абсолютном совершенстве* Божества, в особенности о *нравственном* Его

совершенстве. К Нему, с точки зрения Платона, прежде всего не приложим, в строгом смысле этого слова, предикат *бесконечности*, раз содержание внутренней жизни Божества составляют формы бытия *конечного*, не исключая даже подчиненности условиям пространства (Божество у Платона мыслится, как целое, имеющее начало, середину и конец) и времени. А если эти формы бытия конечного – Платон приписывает Божеству, как *вечные* определения Его Существа; то этим ограниченность и условность Божеской природы не только не устраняется, а только еще больше усиливается и оттеняется. Но, кроме этого, Платон в числе прочих идей отмечает одну особенную идею «различия», являющуюся, так сказать, специальным источником несовершенства Божества, специальным источником всех *отрицательных* идей, не исключая даже идей, выражающих собой нравственные несовершенства, напр., идей безобразия, постыдного, злого и т. п.

Сомнение в данном случае может возникнуть лишь относительно того, может ли начало «иноного», или «различия», входящее в содержание конечного *τό ἕν*, быть источником несовершенства чего бы то ни было и в каком бы то ни было отношении, ввиду того, что Платон, как мы видели, за *всеми* идеями, как таковыми (следовательно и за идеей «иноного», или «различия»), признавал значение *истинного* бытия, в противоположность чувственным вещам. Но сомнение это легко разрешается тем соображением, что понятие «истинного бытия» и понятие «совершенства» у Платона в различных местах его сочинений рассматриваются с двух различных сторон, смотря по тем целям, какие Платон преследует в том или ином случае. Когда Платон имеет в виду оттенить противоположность между миром идей и чувственными вещами в том смысле, что первоисточник бытия чувственных вещей заключается в идеях, так как только идеи обладают свойствами вечности, самотождества, неизменяемости и т. п.; то в таком случае он признает за идеями значение истинного и совершенного бытия, просто в смысле *формально-онтологическом*: идеи суть источник *всякой* действительности и даже более того –

единственная действительность, поскольку чувственные вещи суть только тени и отражения идей, т. е. не истинная действительность.

В этом-то чисто *формально-онтологическом* смысле они и суть истинное бытие, так как вне их находится уже абсолютное небытие. Но каково это бытие идей со стороны своей *внутренней ценности*, т. е. вполне ли оно соответствует тому *идеалу* истинного бытия, какой составил себе Платон, в частности, *идеалу нравственного совершенства*, – этот вопрос сказанным сам по себе еще не предreshается. Будучи рассматриваемы с этой второй точки зрения, некоторые из идей, несмотря на то, что они суть *единственная действительность*, в то же время могут и не соответствовать *идеалу совершенной действительности*, могут, следовательно, быть действительностью и несовершенной, по своей *внутренней, в особенности этической ценности*. Несомненно, напр., то, что несправедливость, безобразие и т. п. явления Платон порицал и считал бытием несовершенным в *этическом* смысле этого слова, являющимся таковым через *участие в идеях безобразия и несправедливости*. А между тем, когда Платон хочет доказать призрачность всякого чувственного бытия и противопоставляет этому бытию мир идей, как единственную действительность, т. е. когда оценка бытия производится не с точки зрения его внутренней ценности (не с точки зрения, напр., степени соответствия его *этическим идеалам*), а со стороны *формально-онтологической*, – тогда на одну доску Платоном кладутся безразлично *все* предметы и факты из чувственного мира, имеют ли они этическую ценность или не имеют, так что красивые и безобразные предметы, справедливые и несправедливые поступки и т. п., – все это в одинаковой степени должно быть признано только отражением и тенью истинного бытия, а вовсе не истинным бытием.

На противоположной же доске Платон помещает мир идей, не касаясь их этической ценности, и, т. о., в данном отношении справедливое и несправедливое, красивое и безобразное, как *идеи*, у Платона оказываются равноценным в онтологическом смысле, потому, что то и другое есть *единственные*

реальности. С этой формально-онтологической точки зрения идея несправедливости, как бытие в себе и источник многих несправедливых вещей и фактов в чувственном мире, имеет несравненное превосходство перед многими справедливыми вещами и фактами чувственного мира, поскольку последние не суть бытие в себе и для себя, а суть только тени и образы соответствующих им идей.

После этих общих замечаний о том, в каком смысле Платон признавал за *всеми* идеями значение истинного бытия, нас несколько уже не должен удивлять тот факт, что, по учению Платона, идея «иного», или «различия» является у него источником всех *отрицательных идей*, как бытия несовершенного, в этическом смысле этого слова, а, следовательно, и источником нравственного несовершенства конечного *τό ἔν*, или Божества. А что это так, что в самом содержании конечная *τό ἔν*, или Божества, действительно, по Платону, даны идеи, не соответствующие *идеалу* совершенного бытия, рассматриваемого с этической точки зрения, и что источником этих отрицательных идей является именно идея «иного», или «различия», – в этом убеждает нас прежде всего, то обстоятельство, что с одной стороны, в содержании конечного *τό ἔν*, или Божества, по Платону, должны быть мыслимы *все* возможные идеи, а с другой стороны, Платон, как мы видели, признавал бытие и такого рода идей, каковы, например, идеи безобразия, несправедливости, смерти и т. п., за которыми он в то же время не мог не признавать значения несовершенного бытия с этической точки зрения. Таким образом, Божество Платона в известной степени должно быть мыслимо не только, как справедливое, прекрасное и т. п., но и как обладающее идеями противоположного характера.

Столь же несомненно и то, что все идеи отрицательного свойства, выражающие то или иное несовершенство в бытии, возникают в конечном *τό ἔν* именно благодаря идее «различия», или «иного» притом с безусловной логической необходимостью, которая у Платона совпадает с необходимостью натуральной, онтологической, в силу признания за общими логическими понятиями значения объективно существующих реальностей.

Эту необходимость, с точки зрения Платона, нетрудно понять, если мы обратим внимание на тот факт, что, по учению Платона, идея «различия», которой должна быть причастна всякая другая идея для того, чтобы различаться от других идей, есть в известной степени идея относительного «*небытия*», так как для того, чтобы отличаться от какой-нибудь другой идеи, данная идея должна быть лишена тех свойств, которыми обладает эта другая идея. Отсюда понятно, что наряду со всякой положительной идеей, выражающей положительные стороны бытия, его совершенство, необходимо должна существовать и идея отрицательная, диаметрально противоположная первой, *потому что иначе и положительная идея, по Платону, не могла бы определиться, как таковая, с известным внутренним содержанием.*

Например, чтобы быть идеей прекрасного, эта идея, по Платону, должна мыслиться, как исключаящая из себя противоположные свойства, т. е. как различающаяся от идеи *непрекрасного*, следовательно, бытие этой последней предполагается самым бытием идеи прекрасного, как бытия конечного и определенного в своем содержании. Другими словами, по Платону, всякая определенность в бытии требует непременно бытия с противоположными свойствами, подобно тому, как по теории Фихте бытие нашего самосознающего «я», т. е. «я», определенного в своем содержании, обуславливается тем, что оно противопоставляет себе «не я ». Все эти мысли Платон вкратце высказывает в рассмотренных нами выше местах своего «Софиста» (254, С–259, В), а также в одном месте своего диалога «Федона» (в Phäd. 70, Е–71, А), хотя в менее определенных выражениях. Речь в упомянутом нами месте «Федона», правда, идет о происходящем в мире явлений, но ведь каждому факту из мира явлений, по Платону, должна соответствовать его родовая идея. Следовательно, взаимная связь противоположностей в мире явлений необходимо предполагает соответствующее ей взаимное общение *противоположных* между собой идей (Phäd. 102, А–104, D).

Наконец, мы имеем еще одно важное свидетельство в пользу того, что Божество, по Платону, *само в себе* именно в

некоторых элементах своего внутреннего содержания, носит источник своего несовершенства, и что таким источником является идея «иного», или «различия»: это именно свидетельство Аристотеля. По свидетельству Аристотеля³⁰³, Платон допускал бытие начала «безграничного» (*ἄπειρον*), иначе им называемого «великим» и «малым» (*τό μέγα καί τό μικρόν*), неопределенной двойцей (*δυάς ὁρίστος*), неравенством, множеством и т. п., – не только в чувственных вещах, но и в самих идеях, причем дело у Платона, по свидетельству Аристотеля, представляется так, что из связи этого «бесконечного» с *τό ἔν* происходят все другие идеи и идеальные числа. Сами наименования того начала, через соединение которого с *τό ἔν* Платон, по свидетельству Аристотеля, выводит все идеи и идеальные числа («безграничное», «великое» и «малое» и т. п.), совпадающие с теми терминами, какими Платон обыкновенно обозначает *физическую материю* тел, – эти наименования показывают, что Платон под идеальной материей разумел нечто такое, что по своей природе напоминает материю физическую.

Хотя Платоновскую «материю» в смысле самостоятельного принципа чувственных вещей, как мы видели, нельзя понимать в значении *реального* положительного бытия; но несомненно то, что этим термином Платон хотел обозначить *несовершенство* бытия чувственных вещей, как наиболее характерное их свойство. Очевидно, что и за «безграничным» в мире идей должно удерживать эту характерную черту – *несовершенства бытия*, хотя, как причастное миру идей, это «бесконечное» в данном случае должно быть мыслимо, уже как *реально* существующее. Но если так, то упомянутое нами свидетельство Аристотеля о происхождении всех идей, через соединение с *τό ἔν* начала *ἄπειρον*, включает в себе тот именно смысл, что начало *ἄπειρον*, как *реально* существующее при *τό ἔν*, есть источник того, что это последнее в своем содержании распадается на бесчисленное множество частных идей, т. е. становится *τό ἔν* конечным и ограниченным и что эта самая его конечность и ограниченность должна быть мыслима, как известного рода *недостаток и несовершенство* в его бытии,

поскольку самый источник этой конечности, т. е. „ἄπειρον“ Платоном мыслится, как нечто само по себе несовершенное. Если мы вспомним, что по «Пармениду» и «Софисту» источником множественности мира идей, или конечности τὸ ἔν является начало «иного», или «различия»; то не трудно убедиться, что у Аристотеля идет речь о том же предмете, что и в «Пармениде» и в «Софисте». А так как в «Пармениде» и в «Софисте» начало «иного», или «различия», по Платону, имеет значение *идеи*, то очевидно, что и ἄπειρον, о котором говорит Аристотель, имеет тоже значение идеи. Таким образом, и собственные сочинения Платона и свидетельства Аристотеля, взаимно поясняя друг друга, согласно убеждают нас в том, что конечное τὸ ἔν Платона, именно в силу своей конечности, должно быть мыслимо, как бытие, в известной степени *несовершенное*, и что *источник этого несовершенства кроется в нем самом, в одном из основных элементов его содержания.*

После этого, нам представляется довольно правдоподобным и то, что начало «необходимости» (ἡ ἀνάγκη), или «безграничного» (=материя), о котором говорится в «Тимее»³⁰⁴ и которое является известного рода препятствием к тому, чтобы видимый мир обладал совершенствами в полной степени, – это начало, *поскольку о нем идет речь, как о чем-то реально существующем*, должно быть мыслимо, как то же самое начало «иного», или «различия», которое выше нами было отмечено, как источник конечности и несовершенства τὸ ἔν, т. е. что и Платоновская ἀνάγκη есть одна из наиболее важных видовых идей, входящих в содержание абсолютного τὸ ἔν, будучи тождественна с идеей различия, или относительного небытия.

Сказанным, естественно, разрешается и вопрос о том различии, какое, по Платону, существует между «материей», имеющей место в мире идей, и «материей», как принципе чувственного бытия, – вопрос, возбуждающий столь большое разногласие между исследованиями философии Платона. Платон, по-видимому, говорит об одном и том же начале; но в первом случае он имеет в виду материю, как *реальный* принцип

бытия чувственных вещей, как *идею*, а во втором случае под тем же термином он *лишь олицетворяет характерное свойство этой реально существующей идеи*, ее способность везде своим присутствием вносить ограниченность в бытие, ослаблять интенсивность этого последнего и, таким образом, в известной степени привносить *небытие*.

В этом последнем смысле материя и характеризуется Платоном, как чистое небытие. Другими словами, в первом случае, когда Платон говорит о материи, как *реальной причине чувственного бытия* наряду с другими идеями, он характеризует эту идею с *формально-онтологической* точки зрения, и в этом смысле «материя» Платона (иначе называемая им терминами: «бесконечное», «различие», «великое», и «малое» и т. п.) является *реально-существующей идеей*, наряду с другими идеями.

Во втором же случае, когда Платон говорит о материи, как причине *несовершенства* чувственных вещей, когда идет речь не о *факте бытия чувственных вещей*, а о *ценности содержания* этого бытия, – он характеризует ее уже со стороны, так сказать, ее несоответствия *идеалу* совершенного бытия, – и в этом смысле материя, хотя реально-существующая, но как являющаяся источником отрицательных свойств чувственных вещей, оказывается уже чистым *небытием*, так что чувственные вещи, поскольку они участвуют в *этой идее*, постольку являются *несуществующими*, а существуют постольку, поскольку бывают причастны *идее противоположной*, т. е. идее *бытия*, или идее сущности. Таким образом, учение Платона о материи также подтверждает высказанное нами положение об ограниченности и несовершенстве природы Платоновского Божества, поскольку принцип несовершенства бытия мыслится Платоном, как основной элемент Божеской природы.

Общий вывод из всего сказанного очевидно тот, что учение Платона о Божестве, как исключаящее из себя понятие абсолютно-совершенного сверхчувственного и притом личного бытия, – носит на себе ясный отпечаток *натуралистического пантеизма*. Впрочем, если даже мы признаем за материей, как

источником несовершенств в мире, значение самостоятельного принципа, т. е. припишем Платону *дуалистическое* учение о происхождении зла в мире, то и тогда Божество окажется у него ограниченным т. е. несовершенным, хотя это ограничение будет *внешним*, а не внутренним, – не самоограничением.

Некоторые другие стороны в учении Платона о Божестве и Его отношении к космосу еще с большей ясностью подтверждают *натуралистический и пантеистический* характер Его теологии и космологии. После того как из «Парменида» нам известно, что Платоновское Божество представляет из себя нечто «целое», имеющее *пространственную* форму шара, такое «целое», которое в качестве своих составных частей, включает в себе все прочие идеи, как свои части, – после этого нам будет совершенно ясным и то, как должно понимать те места из «Тимея», где Платон, с одной стороны, говорит, что мир создан *Богом, по образцу вечных и всегда тождественных идей*³⁰⁵, с другой стороны, что мир создан *подобным самому Божеству*³⁰⁶ и есть как бы «чувственный Бог, образ Бога мыслимого», почему и есть существо величайшее, превосходнейшее и совершеннейшее³⁰⁷, и, наконец, что мир создан по образцу единого совершеннейшего мыслимого животного, которое содержит в себе, в качестве своего внутреннего содержания, как свои части, все прочие мыслимые животные (Tim. 30, C–31, B).

На основании рассмотренных нами мест из «Парменида» и «Софиста» все три, по-видимому, различные образы в описании творения мира, как оно представлено в Платоновском «Тимее», – в сущности, только с различных сторон выражают одну и ту же мысль именно что мир создан Богом по образцу самого Божества и потому подобен Ему, представляя из себя нечто «целое», как бы единое живое существо, основным элементом которого является высочайшая из идей – идея блага, или «единое» (Божество в тесном смысле этого слова), объемлющая в себе, в качестве своего нераздельного содержания, бесчисленный мир всех прочих идей. Отсюда становится понятным и то, почему в «Филебе» Платон значение

творческой, образующей мир силы призывает за двумя началами – за «пределом» (*πέρας*) и причиной (*αίτία*). Очевидно, что под пределом и причиной в «Филебе» Платон разумел не что иное, как два элемента своего Божества: *τό ἔν* абсолютное, или идею блага и нераздельное с ним его внутреннее содержание или мир идей, т. е. конечное *τό ἔν*.

Первое, как *первооснову* всех прочих идей, Платон называет *причиной*, вполне согласно с тем, что он об этом говорил в «Республике», второе, как принцип конечного, определенного бытия, чего недоставало абсолютному *τό ἔν*, Платон называет *пределом*. И та и другая сторона в природе Божества у Платона одинаково необходима для объяснения происхождения мира конкретных и, следовательно, конечных вещей: *τό ἔν* абсолютное, или *αίτία* необходимо было Платону, как первопричина всего сущего, а *τό ἔν* конечное, или *πέρας* – для объяснения *конечной природы чувственных вещей*. А если Платон в своем «Филебе» не выясняет связи и взаимного отношения этих двух принципов в смысле их субстанционального тождества, не говорит, что, в существе дела, эти два принципа, при своей неразрывной связи, как содержание (*πέρας*) и форма (*αίτία*), представляют из себя единое целое, или Божество, – то это объясняется тем, что задача Платона в рассматриваемом месте «Филеба» была не синтетическая, а *аналитическая*, т. е. Платон был занят целью разложить все сущее на его основные начала, но вовсе не тем, чтобы показать это сущее, как единое целое.

Обращаемся теперь к изложению и разбору Платоновской *космогонии*, т. е. к учению Платона о *творении мира*, чтобы видеть, насколько последовательно Платон провел свой *натуралистический* и в то же время *пантеистический* взгляд на Божество.

Творение видимого мира, как оно описано Платоном в его «Тимее», начинается образованием мировой души, которая, по Платону, разлита по всему космосу и имеет такое же значение для космоса, какое имеет душа для каждого животного³⁰⁸: она сообщает ему движение и жизнь³⁰⁹ и образует чувственные, конкретные вещи. Мировая душа есть госпожа и начальница над

телесной стороной космоса³¹⁰; она одарена разумом и является источником совершенств всего космоса³¹¹. Но уже на основании изложенного нами учения Платона об идеях, как *единственной действительности*, а также его учения о Божестве, которое есть не что иное, как организованный мир идей, обнимаемый высочайшей из них, т. е. идею блага, или Божеством в тесном смысле этого слова, – мы имеем право *apriori* сделать то заключение об отношении между Платоновским Божеством и мировой душой, *что последняя не может быть мыслима, как нечто субстанционально самостоятельное и независимое по отношению к Божеству*, так как, по учению Платона, не может быть никакой иной реально существующей субстанции, из которой бы она могла бы быть образована, кроме субстанции идей, составляющих в своей совокупности внутреннее содержание Божеской природы.

Учение Платона о составе мировой души, как оно изложено им в «Тимее», действительно, подтверждает это наше априорное предположение. Прежде всего, в «Тимее» мировая душа представлена, как начало, в известной степени противоположное началу телесности, относясь к мировому телу так же, как душа животного относится к его телу³¹². В данном случае для нас имеет важное значение то обстоятельство, что те самые черты, какими Платон отмечает ее противоположность телесности, прямо указывают на ее *родство с миром идей*. Особенно ясно об этом говорит Платон в «Тимее» 37, А, где, во-первых, мировая душа является трехсоставной, будучи образована из начал «тождества», «иноного» и «сущности». Причем, если мы сравним это место с Tim. 34, С–35, А, где также говорится о трехсоставности мировой души, то увидим, что *третье* начало представляет из себя смешение первых двух начал – «тождества» и «иноного». Не касаясь пока вопроса о природе начала «иноного», мы, во всяком случае, можем утверждать относительно начал «тождества» и «сущности», что в «Пармениде», в «Софисте» и в некоторых других своих диалогах Платон за этими началами прямо признает значение *идей* и притом важнейших после идеи блага, или «единого», во внутреннем содержании которого идеи «тождества» и

«сущности» занимают, как мы видели, одно из первых мест. Вторых, в только что приведенном нами месте «Тимея», говоря о составе мировой души из 3-х элементов, Платон прямо замечает, что она образовалась *«из доступных одному мышлению вечных существ»*.

Предикаты же вечности и познаваемости через одно только мышление прилагаются Платоном только к идеям. А так как эти предикаты в приведенном нами месте «Тимея» Платоном прилагаются ко *всему* составу мировой души, а не к двум только составным ее частям – началу «сущности» и «тождества»; то, следовательно, и третье начало, входящее в состав мировой души, т. е. начало «иного», должно быть признано именно за *идею* «иного». Если же в «Тимее» 35, А, об этом третьем начале, т. е. о начале «иного» говорится, что оно пребывает в телах; то этим Платон, очевидно, хотел обозначить лишь то, что это начало находится, *между прочим*, и в телах и преимущественно перед прочими идеями сообщает последним их характерные свойства, но не то, чтобы в состав мировой души вошло отличное от природы идей начало. К тому же третий составной элемент мировой души – начало «иного» у Платона в его «Тимее», характеризуется чертами, совершенно аналогичными тем, какими он наделил в своем «Пармениде» и «Софисте» именно *идею* «иного», или «различия».

Так, например, мы видим, что подобно тому, как идея «различия», или относительного «небытия», в Платоновском «Софисте» признавалась делимой в бесконечность, так точно и в «Тимее» делимость признается характерным признаком и того из составных элементов мировой души, который носит название «иного»³¹³. Итак, мы видим, что в состав мировой души, по учению Платона, входят те же три из наиболее важных видовых идей, какие входят и в природу Платоновского Божества, или *конечного единого*, т. е. поскольку Божество мыслится с развившимся внутренним содержанием.

Но *субстанциональное тождество* мировой души с Платоновским Божеством этим не ограничивается. В «Тимее» можно находить косвенное указание и на то, что *мировой душе*, как и *конечному единому*, т. е. Божеству в «Пармениде» и

отчасти в «Софисте», – Платон приписывает, в качестве ее существенных элементов, также идею «движения» и «покоя», или «стояния» (Tim. 36, В,–37, С). А если так, то субстанциональное тождество мировой души с Божеством, со стороны наиболее важных ее элементов, по нашему мнению, не может подлежать ни малейшему сомнению. Если Платон в «Тимее» и не упоминает о причастности мировой души некоторым другим идеям, которым по его «Пармениду» причастно «единое», то это потому, что все прочие идеи, как мы видели из «Парменида», сами собой предполагаются существующими наряду с упомянутыми *пятью* идеями. Впрочем, косвенное указание на причастность мировой души еще идее «подобия» (а, следовательно, по «Пармениду», и «неподобия») можно находить и в «Тимее» (Tim. 36, С).

Обратим, затем, внимание на тот факт, что как в «Пармениде» *конечное «единое»*, или Божество представлено было рассеченным на бесконечное число частей, причем в каждой части отмечалось присутствие самого «единого» и идей «сущности» и «различия», вследствие чего «сущность», как таковая, через соединение с идеей «различия» образовала из себя бесчисленный мир частных идей, – так точно и в «Тимее» мировая душа, будучи смешана из начал (= идей) «тождества», «сущности» и «иного», вследствие характерного свойства начала «иного», т. е. его способности быть делимой, оказывается разделенной на бесчисленное множество частей, так что *каждая из них* включает в себе начала «тождества», «сущности» и «иного». Затем, как в «Пармениде» раздробление *конечного «единого»* на бесконечный по числу мир идей представлено происшедшим по законам математических, числовых отношений, – так точно и в «Тимее» мировая душа в этом отношении приставляет совершенную аналогию с *конечным «единым»* (Tim. 34, С–36, В).

Другими словами, как *конечное «единое»* представлено Платоном в его «Пармениде» не только как *единое*, но и как *бесконечно «многое»*, так точно и мировая душа, по Платону, является одновременно тем и другим – и единой и бесконечно многой, причем и «единое» и мировая душа Платоном

представляются одинаково подчиненными в процессе своего деления математическим законам.

Затем, *конечное «единое»*, как мы видели, представлено Платоном в его «Пармениде» в известной степени подчиненным *пространственным условиям*, имея *форму шара* и обнимая собой *все сущее*, так что вне его нет ничего, поскольку существует только «единое» и «иное» (Parm. 145, A–C и др.). Также и мировая душа, по «Тимею», представляет из себя не простой агрегат раздробленных и разъединенных между собой частей, но, при бесчисленности своих составных элементов, она сохраняет свое органическое единство, является *единым целым*, объемлющим собой *всё сущее* и имеющим самую совершенную из пространственных форм – *форму шара*, каковой формой обуславливается ее круговое движение (Tim. 32, C–33, B; ср. 30, C–36, E и др.). Хотя говоря в «Тимее» о круглой форме Платон чаще всего имеет в виду космос в его целости, а не одну только мировую душу (впрочем, в Tim. 36, B–E Платон говорит о круглой форме, присущей самой *мировой душе*, говоря что иначе нельзя было бы объяснить ее кругового движения), – однако мы должны в данном случае иметь в виду то обстоятельство, что мировая душа называется *начальницей и владычицей тела* притом не тело, по Платону, объемлет и заключает в себе мировую душу, а наоборот, *все видимое тело помещено внутри мировой души*³¹⁴.

Наконец, есть еще один пункт, где мировая душа, со стороны своих наиболее характерных черт, оказывается совершенно тождественной с конечным «единым» или Божеством «Парменида». Из анализа «Парменида» мы видели, что «единое», поскольку оно мыслится конечным, подчинено в известной степени к *условиям времени*, причем эта подчиненность, по Платону, касается не факта происхождения конечного «единого», как такового, но самого процесса внутренней жизни конечного «единого» с его от вечности данным конечным содержанием. Точно также и мировая душа в «Тимее» Платоном изображается, с одной стороны, подчиненной *условиям времени*, с другой стороны, это время представляется Платоном, как «подвижной образец *вечности*».

Очевидно, такой характеристикой условий времени, которым подчинена мировая душа, Платон хочет сказать не что иное, как именно то, *что мировая душа вечно подчинена условиям времени*, т. е. что эта подчиненность касается не самого факта ее происхождения, а *течения ее внутренней жизни*, – тем более, что говоря о подчиненности мировой души условиям времени, Платон тут же замечает, что в буквальном смысле этого понимать нельзя, т. к. к тому, что имеет природу тождества и вечности – а составные элементы мировой души, как мы видели, такими именно свойствами и обладают – нельзя применять терминов, означающих происхождение во времени.

Правда, Платон относительно мировой души в «Тимее» замечает, что к ней не может быть приложим предикат вечности в том смысле, в каком он приложим к ее *образцу*, т. е. к Божеству; но в чем состоит в данном случае различие между мировой душой и ее образцом, Платон не указывает. Зато с особенной выразительностью он настаивает на том обстоятельстве, что и в этом отношении, поскольку дело касается вечности, – мировая душа, насколько это было возможно, *уподоблена своему образцу*, причем именно время и явилось тем «нечто», благодаря чему мировая душа оказалась, *со стороны вечности*, похожей на свой образец. А раз через *подчиненность условиям времени* мировая душа *уподобляется вечному характеру своего образца*, то очевидно, что подчиненность мировой души условиям времени не может быть причиной происхождения ее в определенное время или же основанием для заключения об ее субстанциональном отличии от Божества. Подчиненность мировой души условиям времени, таким образом, должна быть мыслима аналогичной подчиненности этим условиям и *конечного «единого»*, или Божества, как это дело представлено Платоном в его «Пармениде». Какое-то различие Платон в данном случае признает, но в чем это различие заключается, этого сам он не поясняет (Tim. 37. D–38, B).

В пользу безначальности (в смысле происхождения во времени) мировой души, далее, говорит и то обстоятельство, что по Платону, космос, главное существо которого и составляет

мировая душа, произошел *вместе со временем* (Tim. 38, C), следовательно, не в какой-нибудь определенный момент последнего. Наконец, все частные души, будучи не чем иным, как только частями мировой души (подробно об этом речь будет несколько ниже), неоднократно представляются Платоном безначальными и вечными, так что именно в силу этой своей безначальности они и могут служить началом, или причиной всякого движения и всякой жизни в мировом целом (Phädr. 245, C–E; ср. Men. 86, A; Phädr. 106, D; Rep. X, 611, A и др.). Очевидно, что предикаты безначальности и вечности к мировой душе приложимы никак не в меньшей степени, если не в большей, как и к отдельным душам – частям мировой души.

Из всего сказанного, с несомненностью, следует тот вывод, что за мировой душой, по взгляду Платона, не должно быть признаваемо значение самостоятельной сущности, наряду с Божеством, а наоборот, мировая душа должна быть рассматриваема, как одна из форм – низшая по сравнению с *конечным единым* – в развитии внутренней жизни Божества, так как иное заключение противоречило бы как общим положениям метафизики Платона, так, в частности, и его учению о характерных особенностях Божества и самой мировой души. Ведь, в состав мировой души, по Платону, входят идеи: «сущности», «тождества», «отличия» и проч., причем этих идей должно заключаться в мировой душе бесчисленное множество, поскольку мировая душа представляется Платоном рассеченной на бесконечное множество частей. Отсюда, признав за мировой душой Платона значение *самостоятельного бытия наряду с Божеством*, внутреннее содержание Которого также состоит из мира идей, – мы вынуждены были бы для каждой из идей, входящих в содержание *конечного «единого»*, или Божества, признать ее, так сказать, дубликат, входящей в содержание мировой души. Но, излагая учение Платона об идеях, как понятиях, мы видели, что Платон признавал за каждой из них характер, так сказать, абсолютной *единичности*: для всех предметов одного рода, по Платону, существует *одна только идея*, но никак не две и не более³¹⁵.

Следовательно, нельзя допустить существования рядом стоящих двух таких сущностей, чтобы в содержание их обеих входили одни и те же идеи. А так как *конечное «единое»* и мировая душа у Платона представлены обладающими *одними и теми же идеями*; то, очевидно, что у Платона речь идет не о двух самостоятельных по бытию сущностях, а *только о двух формах проявления одной и той же субстанции*, – причем, мировая душа, как от века образованная по образцу «единого», должна быть мыслима, *низшей*, по сравнению с самим «единым», формой проявления этой субстанции. Но в *конечном «едином»* мы уже признали не что иное, как форму внутренней жизни идеи блага, или Божества; *следовательно, мировая душа, по Платону, есть другая, столь же вечная, как и «единое», но низшая по достоинству форма этой внутренней жизни того же начала, т. е. Божества.*

Необходимость отождествить субстанцию *конечного «единого»*, или Божества с субстанцией мировой души вытекает, наконец, и из того факта, что и «единое» (конечное) и мировая душа, по Платону, оба, как мы видели, мыслятся, как нечто единое и целое, заключающее в себе *все возможные сущности*, так что ни при *конечном «едином»*, ни при мировой душе, по Платону, не может существовать ничего такого, что бы не входило в объем того или другого. Но если так, то очевидно, что наряду с «единым» не может существовать мировая душа, как нечто, субстанционально самостоятельное. Не могут эти два начала и заключаться одно в другом, потому что оба они представляются Платоном с характером *всеобъемлемости*, а что обнимает собой *все*, то не может заключаться в другом. Остается, очевидно, только одно: допустить *субстанциональное тождество* этих двух начал и признать за ними различие только в смысле *различных форм, или способов проявления одного и того же начала*, каковым по «Пармениду» и является абсолютное «единое», тождественное с идеей блага, или Божеством, о Котором у Платона шла речь в «Республике».

Выше нам уже приходилось касаться того факта, что мировая душа, по учению Платона, как бы мы ни понимали природу ее субстанции, оказывается *ниже по достоинству*

природы Платоновская «единого», или Божества в тесном смысле этого слова (см. Тим. 29, Е–38, В). Особенно ясно эта мысль Платона выражена в его «Законах»³¹⁶, где Платон наряду с доброй мировой душой, признает существование и злой мировой души. При этом, так как злая мировая душа Платоном представляется столь же разлитой по всему миру, как и добрая душа, а абсолютный характер Платоновской мировой души, как мы видели, не позволяет признать *наряду с нею* существования какой бы то ни было другой самостоятельной субстанции, а тем более в такой же степени, как и она, абсолютной, каковой, по видимому, у Платона и является злая мировая душа, – то, чтобы выйти из этого затруднения, при решении вопроса об отношении между злой мировой душой и доброй, нам остается один исход: *признать за мировой злой душой, о которой говорится в «Законах», значение одной из наиболее характерных особенностей внутреннего содержания той же мировой души, наряду с другой ее особенностью, противоположного характера.*

Но если Платоновская мировая душа, по степени своего совершенства, стоит ниже природы Божества (в форме *конечного «единого»*), то естественно возникает вопрос, где же заключается *первоначальный источник* этого сравнительного ее несовершенства? Если в чем и может заключаться, по Платону, причина известной степени несовершенства мировой души, так это именно в том обстоятельстве, что в состав ее входит, наряду с прочими идеями, также начало «иного». На это указывает сам Платон, когда, например, об «ином» вскользь замечает, что это начало присутствует и в телах, и что именно через причастность началу «иного» мировая душа занимает середину между миром идей и телесными вещами («Тим.» 34, С–35 А), т. е. уступает в степени совершенства миру идей, взятых самих в себе, и сближается с природой телесных предметов, за которыми Платон признавал значение бытия неистинного и несовершенного. Далее, по Платону, и несовершенство внутреннего движения мировой души и вытекающая отсюда известная степень несовершенства в познании, присущего мировой душе, – также обуславливается

тем обстоятельством, что мировая душа, в числе своих составных элементов, имеет начало «иного», или «различия»³¹⁷.

Но если причиной сравнительного несовершенства мировой души является причастность ее началу «иного»; то само собой понятно, что нет нужды искать первоисточника этой причастности в чем-нибудь ином, как только *во внутреннем содержании конечного «единого», или Божества, потому что конечное «единое», также включает в числе основных элементов своего внутреннего содержания начало «иного», или «различия», как источник своего сравнительного несовершенства*. Сам Платон факт существования в космосе известной доли несовершенства объясняет тем, что в процессе мироздания участвовали две причины: Божеский разум³¹⁸ и «необходимость», которую Божеский разум, правда, подчинил своим целям, но не вполне, а насколько это позволила природа начала «необходимости»³¹⁹. Это же начало «необходимости», по сравнению с Tim. 49, A..., есть не что иное, как начало *ἄπειρον* (или материя), которое, как мы видели выше, с полным основанием можно считать за одну из *идей*, составляющих внутреннее содержание *конечного «единого», или Божества, и* которое, по учению Платона, является, как свидетельствует об этом Аристотель, причиной зла³²⁰.

В конце концов, оказывается, что, действительно, причиной несовершенства мировой души является одна из идей самой Божеской природы. Если же в некоторых других местах своих диалогов Платон и говорит³²¹, что Бог не есть причина зла, а только добра; то, во-первых, в этих случаях Платон преследует не чисто научные, а по-преимуществу педагогические цели, заботясь о том, какие понятия о богах следует внушать юношам, чтобы из них вышли добрые граждане, причем по заявлению самого Платона, вовсе не важно то, *если сообщаемые юношам понятия о богах окажутся и не соответствующими действительности*: лишь бы они произвели благотворное действие на души юношей³²². Во-вторых, понятие Божества у Платона имеет то более широкий, то более узкий смысл: под Божеством, в тесном смысле этого слова, Платон, как мы

видели, понимает одну только идею высочайшего блага, как первооснову всего сущего и всех частных идей, а в широком смысле этого слова понятие Божества, по учению Платона, объемлет в себе, в качестве своего внутреннего содержания, все идеи, в том числе и идею «иного», или идеальную «материю». Когда Платон говорит, что Божество может быть причиной только добра, то он, очевидно, понимает Божество в первом, более тесном смысле этого слова, в смысле идеи блага, как *известного* момента в понятии Божества, что, конечно, нисколько не исключает возможности существования в *развившемся от века* внутреннем содержании Божеской природы моментов, противоположного свойства.

На основании всего сказанного, можно утверждать совершенное субстанциональное тождество между мировой душой, как ее представляет себе Платон, и его *конечным «единым»*, или Божеством, в широком смысле этого слова. Но если так, то и с рассматриваемой нами точки зрения не может быть, очевидно, речи о трансцендентности Божества по отношению к миру, поскольку мировая душа (= Божество) представляется у Платона разлитой во всем мире, имманентной ему и относящейся к телесной стороне космоса так же, как наша душа относится к нашему же телу³²³. Не может быть речи и о природе этой мировой души (= Божества), как существа личного в строгом смысле этого слова, по аналогии с теми свойствами человеческой души (разумом, чувством и свободной волей), благодаря которым мы признаем человека *личностью*, и потому именно что наше сознание вполне ясно может представить себе в форме личности только такое существо, которое очерчивается определенными *положительными предикатами, аналогичными тем, какие присущи нашей душе, – при том, как существо, имеющее самостоятельное субстанциональное бытие по отношению к другим личным существам.*

В той характеристике мировой души, какую дает нам Платон, нет никаких указаний на то, чтобы своей мировой душе он приписывал такие свойства, который бы сближали ее с характерными свойствами человека как *личности*. Правда,

своей мировой душе Платон, по-видимому, неоднократно приписывает свойство разумности, благодаря которому, мировая душа и является госпожой и устроительницей всего космоса, причиной целесообразного устройства последнего³²⁴, причем это свойство Платон считает настолько необходимо и неразрывно связанным с понятием мировой души, что, по Платону, мировой разум, причина всех совершенств космоса, не может ни существовать, ни обнаруживать своей деятельности иначе, как только являясь одним из свойств мировой души³²⁵. А раз факт существования и деятельности мирового разума в космосе не может подлежать никакому сомнению, доказательством чего, по Платону, может служить в высшей степени целесообразное и мудрое устройство вселенной и, в частности, человеческой души³²⁶, – то, следовательно, несомненно и то, что мировая душа, по учению Платона, необходимо должна обладать разумом.

Затем, Платон прямо приписывает мировой душе способность познания как мира идей (совершенное познание), так и мира явлений (несовершенное познание), обуславливал эту способность мировой души ее движением вокруг самой себя и тем обстоятельством, что в состав мировой души входят начала «тождества» и «иного», из которых, благодаря первому, душа познает мир идей, а благодаря второму – мир явлений³²⁷. Но деятельность этого разума, как оказывается, совершается не по началам свободной воли, а по чисто механическим законам, проявляясь в математически-пропорциональном устройстве космоса. О промыслительной же деятельности мирового разума, в смысле деятельности *разумно-свободной*, – у Платона нет и речи. Точно также и процесс познания, придаваемый Платоном мировой душе, не есть продукт свободной воли, как это свойственно познавательной деятельности личных существ, но есть исключительно результат логически-механического кругового движения мировой души, почему и не может быть поставлен в аналогию с познавательной деятельностью личных существ. Таким образом, приписываемое Платоном мировой душе свойство разумности не только не сообщает ей характера *личного* существа, но, скорее, прямо отрицает такой характер.

Нет в диалогах Платона (разумею, главным образом, диалог «Тимей») никаких решительно указаний и на то, чтобы он придавал своей мировой душе какие-нибудь *чувства*, которыми характеризуется природа личного существа, напр, чувства любви, гнева и т. п.

Свойство благости, если и можно приписать мировой душе на том основании, что она, благодаря присущей ей разумности, есть причина всех совершенств космоса; то не в ином смысле, как только в том, в каком в «Тимее» Платон это свойство приписывает Божеству, т. е. в смысле натуралистически-пантеистическом, – тем более, что у Платона благость Божества представляется *вполне совпадающего* со свойством разумности, и оба эти свойства одинаково проявляются, главным образом, в целесообразном устройстве космоса, что без всякого затруднения может быть приписано и *безличному* мировому разуму. О других каких-нибудь чувствах, как свойствах мировой души, еще менее может быть речь, чем о свойстве благости. Точно также мы не имеем оснований приписывать мировой душе Платона *свободную волю*, без чего не мыслимо никакое личное существо. Это, помимо сказанного нами о детерминистическом характере придаваемого Платоном мировой душе процесса познания и целесообразной деятельности, – открывается еще и из других данных. Во-первых, сама мировая душа есть *необходимый* продукт *конечного «единого»*, и эта необходимость, с точки зрения Платона, должна быть понимаема нами в смысле такой же логической и механической необходимости, какой, по Платону, характеризуется процесс развития внутреннего содержания *конечного «единого»*, или Божества, поскольку мировая душа и есть один из моментов этого развития.

Само собой понятно, что будучи продуктом действующей исключительно по логическим и механическим законам силы, и не только простым продуктом, а как мы выше старались показать даже одним из моментов в развитии ее внутреннего содержания, – мировая душа, по учению Платона, очевидно, не может быть мыслима иначе, как подчиненной тем же законам логической и механической необходимости. Во-вторых, из

представленного нами анализа природы мировой души можно видеть, что ее внутреннее содержание является субстанционально тождественным с содержанием *конечного «единого»*, или Божества. При этом, идея «иного», или «различия», являющаяся, как мы видели, по учению Платона, виновницей самого процесса раскрытия внутреннего содержания *конечного «единого»*, – необходимо входит также и в содержание природы мировой души и в данном случае уже прямо называется Платоном началом «необходимости»³²⁸. Отсюда также само собой следует, что процесс внутренней жизни мировой души Платоном мыслится, как подчиненный законам *логической и механической необходимости*.

По крайней мере, Платон сам вполне ясно и определенно заявляет, что космос, главную сущность которого составляет мировая душа, есть продукт двух начал: начала «разумности» и начала «необходимости», причем началу «разумности» не удастся вполне овладеть началом «необходимости», а лишь отчасти. Представленное Платоном в «Тимее» описание самого процесса образования Божеством мировой души, хотя несомненно носит на себе мифический и аллегорический характер, однако включает в себе зерно и действительных философских убеждений Платона, и это зерно, без сомнения, заключается не в чем ином, как именно в том, что мировая душа и по своему внутреннему составу и в своей деятельности подчинена *неизменным логическим и математическим законам*. Эту именно мысль хотел провести Платон в своем аллегорическом повествовании о том, что Бог образовал мировую душу и весь космос по законам пропорции³²⁹, каковым математическим законам Платон подчиняет и самое движение мировой души³³⁰ и даже, как мы видели, процесс ее познавательной деятельности³³¹, т. е. вообще *всю внутреннюю жизнь мировой души*. Наконец, в-третьих, детерминистический характер Платоновского учения о природе мировой души вытекает из анализа той мирообразующей деятельности, какую Платон приписывает ей. Деятельность мировой души сказывается, по учению Платона, в том, что она, будучи самодвижущейся сущностью, а не извне получающей движение,

– поэтому именно и является началом всякого движения и всякой жизни, какая только проявляется в космосе, не имея для себя никакого иного начала, так как в таком случае душа уже не была бы в собственном смысле этого слова *принципом* движения и жизни (Phäd. 245, C–E; 246, B; Tim. 35, C; 36, B–C. и др. Leg. 896, A и др.)³³².

Но эта ее деятельность вовсе не есть акт ее свободной воли. Напротив, как в своей внутренней жизни мировая душа подчинена законам логической и физической необходимости, так точно таким же законам она подчинена и в своих отношениях к создаваемым и образуемым ею предметам телесного мира. Так, напр., индивидуальные души, составные части мировой души, по учению Платона, *в силу необходимости* посылаются Богом в тела для создания космоса³³³. Да иначе и быть не может: ведь, по учению Платона, мировая душа, именно через посредство индивидуальных душ, как своих частей, является творцом и устроителем телесной стороны космоса, поскольку она есть самодвижущееся начало, т. е. движение мировой души, как *таковое*, само по себе и есть *главная причина* ее творческой деятельности. Но ведь движение мировой души, как мы уже видели выше, совершается по необходимым математическим законам, исключающим проявление свободной воли; следовательно, и творческая деятельность мировой души, по этой же самой причине, оказывается подчиненной механическим неизменным законам, а никак не началам свободной сознательной деятельности личного существа.

Правда, в некоторых местах своих диалогов Платон, по-видимому, склоняется к тому, чтобы пребывание индивидуальных душ в их телах (а, следовательно, и связь мировой души с телесной стороной космоса, вообще), – объяснять фактом *свободного их падения*, так что метафизике Платона, по-видимому, не чуждо было учение о грехе, как *свободном* извращении духовными существами своей воли. Так, по-видимому, представляет себе дело Платон в своем «Федре»³³⁴. Но при более внимательном рассмотрении Платоновского аллегорического изложения причины поселения

индивидуальных душ в их тела, нетрудно заметить, что пожелательная сторона всех наших душ, или, по аллегорическому выражению Платона, злой конь нашей души – мыслится им *всегда и необходимо* стремящимся выйти из подчинения началу разумности: не потому в нашей душе в домирном ее существовании явилось злое пожелательное начало, как составной элемент ее природы, что она свободно устремилась, в сторону телесности, *но потому именно она и устремилась сюда, что в ее природе изначала заключается элемент пожелательности, или злой конь, управление которым со стороны разума всегда по необходимости затруднительно*³³⁵. Один из коней нашей природы в ее домирном существовании, т. е. один из элементов ее природы, по учению Платона, оказывается злым еще до ее падения, и он-то именно и послужил причиной этого падения. Следовательно, падение индивидуальных душ, или та деятельность мировой души, результатом которой является телесная сторона космоса, *с натуральной необходимостью* вытекает из самой природы души (мировой и индивидуальной), но вовсе не есть продукт свободной ее воли, как личного существа.

Итак, *натуралистически-детерминистический* характер учения Платона о природе мировой души не может подлежать никакому сомнению, а вместе с тем не может подлежать сомнению и тот факт, что мы не имеем никаких оснований говорить о мировой душе Платона, как о *личном* существе, поскольку с понятием личности необходимо соединяется предикат свободной воли. Отсюда уже само собой следует и то, что у Платона *не может быть*, в собственном смысле этого слова, речи и о Божестве, как *личном существе*, поскольку Божество, по учению Платона, оказывается *субстанционально-тождественным* с мировой душой – в том смысле, что мировая душа является одной из форм в процессе внутреннего развития и жизни Божества. Натуралистические черты в понятии мировой души, естественно, у Платона переносятся и на его учение о Божестве, каковое учение поэтому и является столь же *пантеистическим*, как и *натуралистическим*.

Вопрос об отношении Платоновского Божества к *индивидуальным* предметам космоса, в существе дела, сводится к вопросу об отношении этих предметов к мировой душе, потому что именно мировая душа является тем моментом во внутренней жизни Божества, благодаря которому, последнее так или иначе как бы соприкасается с космосом, а следовательно, и с индивидуальными формами последнего. В каком же, прежде всего, отношении находятся между собой мировая душа и частные индивидуальные *души* людей и животных: тождественны ли они между собой со стороны своей субстанциональности, или же индивидуальные души имеют свое самостоятельное субстанциональное бытие? В «Тимее» мы имеем самые ясные свидетельства относительно того, что, по учению Платона, *все* индивидуальные животные космоса относятся к этому последнему именно как его *составные части*, так что, хотя Платон свой космос и называет животным, при том, животным в высшей степени совершенным, т. е., по видимому, приписывает ему *единую, простую и неделимую* душу, однако это свойство простоты должно понимать далеко не в собственном смысле этого слова, потому что оно нисколько не мешает Платону смотреть на космос именно как на такое животное, которое объемлет и заключает в себе все прочие одушевленные существа, как свои составные части. Вследствие этого и мировая душа, будучи разлита по всему космосу³³⁶, – естественно, должна являться такого рода органическим целым, *составными элементами* которого являются *все* индивидуальные души космоса, т. е. души всех людей и животных, природа которых по необходимости, конечно, должна быть субстанционально тождественной природе мировой души (Tim. 30, C–D).

Мировая душа, по учению Платона, существует только постольку, поскольку существуют индивидуальные души, как ее составные части³³⁷. Действительно в одном месте «Тимея»³³⁸ Платон, сказав об образовании мировой души из трех основных начал – «тождества», «инога» и «смешанной сущности», – далее замечает, что полученное в результате этого смешения единое целое, т. е. мировую душу, он разделил на множество,

частей, так чтобы каждая часть состояла из смеси «тождественного», «иногo» и «сущности» (Tim. 35. В), указывая, далее, и самый способ этого деления – по началам строгой пропорциональности и соразмерности. Отсюда, естественно, мы должны вывести заключение (ср. Tim. 30, С–D), что получившиеся, в результате описываемого Платоном деления мировой души, части суть не что иное, как индивидуальные души, *субстанционально-тождественные*, по своей природе, с природой мировой души, так как составными элементами этих частей мировой души являются те же начала «тождественного», «иногo» и «сущности». Но если так, то мировая душа оказывается не только безусловно имманентной индивидуальным душам космоса, *но и всецело разрешающейся в них, существуя только постольку, поскольку существуют эти последние.*

Эту же мысль о субстанциональном тождестве природы индивидуальных душ с мировой душой Платон проводит и в том месте своего «Тимея», где он рассматривает вопрос уже не об образовании космоса в его целом и не об образовании мировой души, а об образовании отдельных видов индивидуальных животных и их душ³³⁹. Прежде всего, в данном случае следует обратить внимание на то обстоятельство, что при перечислении тех видов индивидуальных животных, которые являются составными элементами космоса, или, как выражается сам Платон, объемлются сим последним и заключаются внутри его (Tim. 39, E), – Платон несомненно имел в виду провести ту мысль, что *все без исключения индивидуальные животные видимого нами мира являются составными частями космоса.* По крайней мере, подразделением всех животных, входящих, по мнению Платона, в состав космоса, на небесных³⁴⁰, воздушных, водяных и живущих на суше, по-видимому, исчерпывается вся область животных видимого нами мира. Так что несомненно, что, по учению Платона, *все живые существа существуют только постольку, поскольку они оказываются составными частями космоса, этого огромного животного, являющегося как бы агрегатом всех прочих индивидуальных животных.* Само собой понятно после этого, что и все индивидуальные души, как

души отдельных животных, являющихся только составными частями космоса, могут быть, с точки зрения Платона, не иным чем, как только составными частями мировой души, которая и есть именно душа космоса.

Во всяком случае, планеты и все животные, по своей телесной стороне, относятся к телесной же стороне всего космоса именно как его части, но не как обладающие отличной от космоса материальной субстанцией. В параллель с телесной стороной отдельных животных космоса, мы имеем право утверждать, что и их *индивидуальные души*, по учению Платона, относятся к мировой душе космоса таким же образом, т. е. являются частями мировой души. И, действительно, в другом своем диалоге – в «Федре» Платон о планетах говорит уже, *наряду* с человеческими душами, как об обладающих тождественной с последними природой и отличающихся от человеческих душ только большей степенью совершенства³⁴¹. Следовательно, в природе планет Платон считает главным их душу, настолько главным, что в некоторых случаях телесную их сторону он вовсе игнорирует, считая и ее как бы входящей в понятие души. А отсюда уже само собой следует, что все, сказанное Платоном об отношении отдельных планет к целому космосу, каковое отношение, как мы видели, есть именно отношение частей к своему целому, – вполне должно быть перенесено и на отношение их душ, как и индивидуальных душ вообще, к мировой душе.

В «Филебе»³⁴² Платон также с совершенной определенностью и ясностью проводит такую именно параллель между отношением телесной стороны нашего существа (а, следовательно, и всех прочих животных) к телесной стороне всего космоса, с одной стороны, и отношением наших индивидуальных душ к душе всего космоса, или к тому, что мы называем мировой душой, с другой стороны, – говоря, что как составные элементы нашего тела (огонь, земля и др.) и происходят и питаются элементами, существующими во всем космосе и составляющими из себя единое тело, точнее, телесную сторону космоса³⁴³, – так точно и нашей душе, по Платону, неоткуда было бы взяться, если бы весь космос, в его

целостности, не был одушевлен, т. е., если бы наша душа не была частью мировой души, разлитой во всем космосе и тождественной с нею по своей природе, но, конечно, значительно уступающей ей, по своим совершенствам, как вообще часть уступает целому. Наконец, в одном месте своего «Тимея»³⁴⁴ Платон прямо заявляет, что индивидуальные души образованы Богом из той же самой смеси, т. е. из смеси начал «тождественного», «иноного» и «сущности», что и мировая душа, вследствие чего и индивидуальные души подчиняются тем же кругооборотам от которых зависит процесс познания, что и мировая душа³⁴⁵, хотя, по Платону, смесь эта по достоинству, т. е. со стороны формы существования, и ниже той, из которой составлена мировая душа³⁴⁶.

Против субстанционального тождества индивидуальных душ с мировой душой, как это дело представляет себе Платон, может, по-видимому, говорить то обстоятельство, что в других местах своих диалогов³⁴⁷ Платон, как будто, несколько иначе определяет состав индивидуальных душ, по сравнению с мировой душой. Именно, в то время как мировая душа, по Платону, составлена, главным образом, из начал «тождественного», «иноного» и «смешанной сущности», – индивидуальные души, хотя тоже, по учению Платона, являются трехсоставными, но иногда составляются и называются уже иначе: их составными частями иногда являются начала – *λογυπτιχόν*, *θυμοειδές* и *ἐπιθυμητιχόν*³⁴⁸.

В действительности же, если мы сравним характеристику основных начал мировой души с частями индивидуальных душ, то увидим, что различие тут заключается не в существе дела, а лишь в словах. Дело в том, что началу *разумности* в индивидуальных душах так же, как и началу *тождества* в мировой душе, Платон в одинаковой степени придает преимущественное значение перед прочими составными элементами той и другой, – признавая и начало «тождества» (в мировой душе) и начало «разумности» (в индивидуальной душе) источником истинного познания и, вообще, совершенства души – мировой и индивидуальной. Далее, как начало «иноного» в мировой душе Платоном представлено источником той доли

несовершенства, какая в известной степени, присуща мировой душе, причем такое свойство начала «иноного» обуславливается, по Платону, тем, что это начало является как бы связывающим звеном между мировой душой и телесным, материальным бытием, в силу которого мировая душа именно и становится причастной телесной стороне космоса (Tim. 35, А и др.), – так точно и пожелательное начало индивидуальных душ описывается Платоном, как источник всех их несовершенств, вследствие тяготения этой части души к телу³⁴⁹.

Наконец, и третья составная часть индивидуальных душ – начало *θυμοειδές*, подобно началу «смешанной сущности» мировой души, является *средним, связующим звеном* между двумя другими противоположными началами, почему может быть названо частью индивидуальных душ, как бы *смешанной* из упомянутых выше двух других частей³⁵⁰. А если ко всему этому мы прибавим еще, что идея *жизни*, которая, по Платону (Phädr. 245, С и дал.), тождественна с идеей «движения», также является необходимой составной частью индивидуальных душ³⁵¹, а с идеей движения у Платона неразрывно связывается и идея «стояния», – то окажется, что в состав индивидуальных душ, по учению Платона, входят все те пять основных *идей*, какие входят и в состав как *конечного «единого»*, так и мировой души³⁵².

Что благодаря всему этому, *интеллектуализм* и вытекающий отсюда, *натурализм* и *пантеизм* в учении Платона о Боге и Его отношении к миру находит для себя дальнейшее обоснование и развитие, – это, ввиду тождества мировой души Платона с *конечным «единым»*, или Божеством, очевидно само собой. Точно также эта сторона в Платоновской метафизике еще лишней раз устраняет всякую возможность видеть в мировой душе Платона, а, следовательно, и в Божестве, *личное* существо, – поскольку мировая душа, как оказывается, не имеет самостоятельного существования по отношению к индивидуальным душам, а, следовательно, не имеет ни единства самосознания, ни вообще своего собственного внутреннего содержания, без чего не мыслимо существование ни одной *личности*. При таком характере природы мировой

души, являющейся одной из форм в развитии внутреннего содержания Божества, не может быть речи также ни о ее неизменяемости, ни вообще об абсолютном характере ее совершенств, поскольку все эти предикаты чужды индивидуальным душам, составляющим внутреннее содержание мировой души, или Божества, не говоря уже о том, что мировая душа и сама по себе, без отношения к *индивидуальным* душам, заключает в себе элемент своего несовершенства именно начало «иногo» (= злая материя).

Мировой душе, как агрегату *индивидуальных* душ, по Платону, должны принадлежать свойства *конкретного, эмпирического* бытия, а за всяким конкретным бытием Платон, как мы неоднократно говорили выше, не признавал значения истинного, совершенного бытия, почему предикаты вечности, неизменяемости и т. п., в точном смысле этого слова, к мировой душе не приложимы. Мировая душа, а также и все частные души, по учению Платона, суть как бы результата известного рода комбинации идей, которые и являются ее основными элементами. Хотя эти элементы сами по себе и обладают свойствами совершенного в *онтологическом* смысле бытия (они просты, неразложимы, неизменяемы, вечны и т. п.); но нельзя, по учению Платона, того же сказать и о *комбинации* этих основных элементов, хотя бы уже потому, что сама-то эта комбинация, с точки зрения Платона, есть известного рода регресс во внутренней жизни идей, как результата присутствия среди прочих идей отрицательной идеи «небытия». Поэтому-то Платон по отношению к мировой душе, если с решительностью и не утверждает, то, во всяком случае, считает позволительным допустить возможность ее разложения на первоначальные, составные ее элементы³⁵³, потому что только этим последним, по Платону, безусловно принадлежит свойство неизменяемости, неразрушимости и вечности, а мировая душа только уподобляется и приближается по своим свойствам к своему образцу, т. е. к миру идей³⁵⁴.

Отсюда уже с несомненностью следует и то заключение касательно природы Платоновского Божества, Которое субстанционально-тождественно с мировой душой, что если

некоторое подобие личного существа Платон, по-видимому, и придает своей мировой душе (напр., свойство разумности, и т. п.); то не говоря уже о том, что эти выражения, как мы видели, должно понимать не в буквальном смысле, а в переносном, – самая-то мировая душа не есть *первоначальное, основное и абсолютно совершенное бытие*, а есть только один из *вторичных* модусов во внутреннем развитии жизни Божества, притом мировая душа, по Платону, есть уже *низшая*, сравнительно, степень в этом развитии. Следовательно, то именно, что несколько приближает мировую душу Платона к личным существам, – по учению Платона, вовсе не есть первоначальное и основное свойство Божеской природы; а есть второстепенный и, при том, низший по степеням своего достоинства фазис во внутренней жизни Божества, потому что эти свойства сообщают мировой душе характер конкретности, что Платон всегда считал несовершенством бытия. С другой стороны, благодаря субстанциональному тождеству мировой души как с Божеством, так и с индивидуальными душами, – характерные свойства последних как эмпирического и конкретного, а потому, с точки зрения Платона, и *несовершенного бытия*, с необходимостью переносятся и на природу самого Божества.

Что касается, наконец, *материального и телесного бытия*, то последнее, по учению Платона, является так же, как и мировая душа, только одной из форм бытия идей, или *конечного «единого»* (Божества). В данном случае достаточно обратить внимание, во-первых, на то, что материальное и телесное бытие, с точки зрения Платона, является столь же *необходимым фазисом внутреннего развития Божества*, как и *мировая душа*, поскольку, по Платону, «*все происшедшее должно быть телообразно, видимо и осязаемо*», а мировую душу Платон, как мы видели, относил к разряду происходящих, рождающихся существ, откуда уже само собой следует, что факт существования мировой души, по Платону, необходимо предполагает соответствующее ей мировое тело, а факт существования индивидуальных душ необходимо предполагает существование тел индивидуальных животных. Во-вторых,

телесная сторона космоса, по Платону, есть необходимый результат творческой деятельности мировой души, или, точнее, есть особая форма существования мировой души, которую она сама образует себе, почему душа и есть госпожа и начальница над ним³⁵⁵.

К тому же, как мы видели выше, чувственный, телесный мир, по Платону, не имеет, наряду с миром идей, самостоятельного реального существования: все телесное существует, по взгляду Платона, *только постольку, поскольку участвует в бытии идей*. Но если телесная сторона космоса в его целом и частях есть только *необходимый фазис внутренней жизни идей, точнее, мировой души или Божества* и не имеет значения субстанционально отличного от Него бытия; то учение Платона о материальной стороне космоса является последним заключительным пунктом его метафизики, вполне согласно со всеми выше изложенными сторонами его мировоззрения утверждающим *натуралистический и пантеистический* характер его учения о природе Божества, а также устраняющий из его теологии мысль об абсолютном совершенстве Божеской природы, поскольку в содержание внутренней жизни Божества Платоном включается и материальное, телесное бытие, которое, как мы видели выше, сам Платон считает бытием несовершенным и даже называет его источником всякого зла (Tim. 86, C).

Последние два пункта в учении Платона о Божестве именно натурализм и отсутствие понятия об абсолютном характере совершенств Божества в данном случае у него выступают особенно резко. Натуралистический характер Платоновской теологии достигает здесь своего крайнего развития, потому что включая материальное бытие во внутреннее содержание понятия о Божестве, Платон тем самым на Божество переносит и те законы, которым подчиняется материальная, или телесная сторона космоса, т. е. законы механической, или физической необходимости. Что же касается присутствия в понятии Божества отрицательных предикатов, выражающих известную степень несовершенства в бытии; то, несмотря на то, что Платон в некоторых местах своего «Тимея» старается

изобразить космос возможно более совершенным не только по духовной его стороне, *но и по телесной*, – он все-таки не может опустить из виду одного из наиболее основных положений своей метафизики, согласно которому *все телесное* не есть истинное бытие, а только *тень* его и даже более того – источник всех бед и несчастий человеческой жизни, в частности, является источником несовершенств в познании, источником страстей и т. п. А так как в то же время *все телесное*, по Платону, является одним из моментов внутренней жизни самого Божества, то отсюда с необходимостью следует, что Платоновскому понятию Божества, действительно, чужд был характер абсолютного совершенства, в такой же степени, как ему чужды были предикаты трансцендентности, духовности и личности.

Одно с другим самым тесным образом связано и одно поясняет и подтверждает другое: Божество у Платона не может быть *совершенным*, потому что оно заключает в себе, в качестве своего внутреннего содержания, несовершенный, с точки зрения самого Платона, мир конечной, телесной действительности; с другой стороны, те места из сочинений Платона, где Божеству он готов приписать предикаты несовершенства, подтверждают чисто *натуралистический* характер его учения о Боге и об Его отношении к миру и человеку. Против натуралистически-пантеистического характера Платоновской теологии не может служить возражением то обстоятельство, что, по Платону, Божество в некоторых случаях представляется тождественным с *идеей блага*, этим источником всего прекрасного (с точки зрения Платона), потому что в этих случаях Платон, как об этом мы уже говорили и выше, под идеей блага понимает Божество в тесном смысле этого слова, разумея под этим понятием не что иное, как ту абсолютную сущность, которая в метафизическом смысле является *первоосновой*, внутренним зерном всего сущего, но которая в дальнейшем, через внутреннее логически-натуралистическое самоопределение, развивается в бесчисленный мир идей, а потом и *несовершенных* конкретных вещей. Но так как это внутреннее самоопределение абсолютной идеи блага мыслится Платоном, как *вечно* совершающийся процесс; то,

следовательно, Платоновское Божество фактически *всегда* существует в форме несовершенной конечной действительности.

Отношение этого учения к античным религиозным традициям и к христианскому учению о Боге

Подводя итог всему сказанному нами по поводу учения Платона о Божестве, мы можем констатировать в данном случае в его взглядах *двоякую* тенденцию: это, прежде всего, стремление возвыситься в понятии о Божестве над всем тем, что носит на себе хотя бы то малейшие черты конечного чувственного бытия. С этой целью, из идеи блага, отождествляемой Платоном с Божеством, точнее, с первоначальным и основным моментом в понятии Божества, – Платон устраняет все признаки, свойственные *конкретному* бытию, не только чувственному, но даже духовному. В результате Божество у Платона, с этой точки зрения, оказывается, по-видимому, *абсолютно трансцендентным* по отношению к миру конечных вещей и явлений, не имеющим с этим последним никаких точек соприкосновения ни в субстанциональном, ни в динамическом смысле. На эту особенность метафизики Платона указывал еще Аристотель. Совершенно правы в *данном* случае те из исследователей Платона, которые ставят его метафизике упрек в совершенной ее оторванности от реальной конкретной действительности и даже в принципиально-враждебном к ней отношении. Но стоит только Платону поднять неизбежный для него вопрос о реальном *взаимоотношении* между Божеством (= идеей блага) и миром, – и на смену трансцендентального спиритуализма во взгляде на природу Божества, у Платона выступает самый последовательный *натуралистический пантеизм*. Восходя от мира конкретных, чувственных вещей к наиболее общей из идей, т. е. к идее блага, или Божеству, – Платон ограничивается чисто *отрицательным* процессом устранения из содержания этой идеи всех признаков, характерных для конкретного, чувственного бытия, не указывая каких-нибудь определенных *положительных* черт, характеризующих понятие Божества со стороны содержания Его внутренней жизни.

Отсюда, Платоновская идея блага оказывается *только пустой формой, или абстракцией от всякого определенного бытия*. Естественно, что для определения *реального* отношения этого абсолютно неопределенного и бессодержательного понятия к богатому содержанием миру конкретных вещей и явлений, – Платону, вопреки его первоначальному намерению, пришлось наполнить эту пустую форму тем же содержанием, от которого он раньше пытался ее абстрагировать. Сама по себе абсолютная идея блага именно в силу своей совершенной бессодержательности, не могла ничего дать для объяснения ее *реального* отношения к миру конкретной действительности; поэтому Платону и пришлось, с этой целью, почерпать положительные реальные элементы из мира *конкретного, конечного* бытия и, с точки зрения свойств этого последнего, объяснять факт взаимоотношения между бытием абсолютным (Божеством) и конечным.

Понятие *абсолютного* бытия, вследствие этого, не могло у Платона сохранить за собой черт трансцендентности и спиритуализма, поскольку эти черты, в своем приложении к Платоновской идее блага, носили характер только *формально-отрицательный*, не заключая в себе ничего, что могло бы служить противовесом столь богатому определенным реальным содержанием понятию, каким является понятие *конкретного, натурального* бытия. Абсолютное бытие, т. е. Божество или идея блага, в своем взаимоотношении с миром конечного бытия, вследствие этого оказывается, в конце концов, *имманентным* этому последнему, как составляющему *внутреннее содержание* для абсолютно пустой формы, каковой у Платона и является его Божество. Обе тенденции – и теистически-спиритуалистическая и натуралистически-пантеистическая *совместно* красной нитью проходят через всю философию Платона, уживаясь в его уме, несмотря на свою кажущуюся логическую несовместимость. В действительности же, *логического* противоречия в данном случае и нет вовсе, так как вопрос у Платона идет не о взаимоотношении двух понятий, различных со стороны своего содержания, а о взаимоотношении между абсолютно общим, *родовым* понятием и понятиями

видовыми, составляющими из себя содержание для их родового понятия, как их общей формы.

Сама по себе, эта абсолютная форма именно как форма, чуждая всякого конкретного содержания, правда, возвышается над конкретным, чувственным бытием, и в этом именно, *формально-отрицательном* смысле ей можно придать предикаты трансцендентности и спиритуализма. Со стороны же своего содержания, идея блага уже потому самому не может не быть имманентной конкретному, натуральному и, следовательно, чувственному бытию, что все свое содержание она почерпает *только отсюда*. Источник Платоновского натурализма и пантеизма, таким образом, с психологической и логической необходимостью вытекает из его взгляда на мир, как на систему гипостазированных понятий, т. е. из его *одностороннего интеллектуализма*, проникающего во все мирозерцание и психику Платона. Но если между отмеченными нами двумя основными тенденциями Платоновской метафизики логического противоречия можно и не усматривать; то, с точки зрения *психологической*, нельзя не видеть в душе Платона известной *душевной борьбы* между двумя противоположными стремлениями: между стремлением возвыситься над миром конечной и чувственной наличной действительности – в царство бытия абсолютного и духовного, с одной стороны, и стихийным, во всем строе его душевной организации коренящимся тяготением к этому конечному, чувственному бытию, с другой. *Психологически эти две тенденции в душе Платона не находят себе примирения*, о чем ясно говорит самый факт тех постоянных колебаний, какие замечаются в душе Платона между отмеченными нами двумя его стремлениями.

Мы не будем останавливаться на втором из этих стремлений в душе Платона – на его тяготении к натурализму: в данном отношении Платон, по существу дела, не сказал ничего нового, по сравнению с Сократом, и для выяснения отношения Платона в этом отношении к традиционным античным взглядам, с одной стороны, и к христианскому учению о Боге, с другой, нам пришлось бы лишь повторить сказанное нами выше при

изложении соответствующего пункта в учении Сократа: *натуралистический пантеизм Платона является отрицанием христианского учения о Боге, как абсолютном, премирном и всесовершенном личном Духе, Творце и Промыслителе мира и человека.* То, что в учении Платона о Божестве является, по-видимому, *оригинальным*, по сравнению с Сократом и традиционными античными взглядами, и что, по-видимому, сближает платонизм с христианством, – состоит именно в стремлении Платона стать в своих религиозных представлениях *выше мира конечного и чувственного бытия.* Но имело ли это стремление под собой достаточно устойчивую *реальную психологическую почву* и могло ли оно иметь, соответственно этому, *жизненно-практическое значение*, вообще, и влияние на *нравственные стремления и нравственное поведение человека*, в частности? Отмеченный нами выше односторонний *интеллектуализм и субъективизм* (хотя и не граничащий с сенсуализмом), каким, с точки зрения Платона, необходимо отличается процесс нашего богопознания, – является обстоятельством, для Платона весьма знаменательным, показывающим, что для самого Платона сфера абсолютного, сверхчувственного бытия не имела значения той *реальной почвы*, на которой он *фактически* опирался в своих воззрениях и нравственных стремлениях.

Такое значение Платон фактически, как мы видели, признавал только за понятиями и суждениями *своего собственного мыслящего «я».* Это, в свою очередь, привело Платона ко взгляду на все сущее, в том числе и на Божество, как на систему гипостазированных *понятий* нашего рассудка, и на Божество, как на самое общее родовое понятие, или *идею.* Но в таком случае Платоновское Божество оказывается, как мы видели, лишенным каких бы то ни было определенных, *положительных* предикатов бытия; оно, по Платону, стоит выше даже *сущности и знания.* Сама по себе, эта абстрактная идея может в известной степени удовлетворять лишь некоторым стремлениям *теоретического* разума человека ничего не говоря ни его сердцу, ни стремлениям его свободной воли, поскольку в самой природе Божества, с односторонне-

интеллектуалистической точки зрения Платона, совершенно нет места *эмоциональным и волевым элементам*, в точном смысле этого слова. Правда, в Платоновской идее высочайшего блага, по-видимому, нельзя вполне отрицать наличности момента известной *конкретности*, поскольку под этой идеей Платон понимает *определенную, объективно-существующую реальность, отличную от других, тоже объективно-существующих реальностей (идей)*.

Точно также в идее блага нельзя, по-видимому, вполне отрицать присутствия, *хотя бы то и в потенциальном состоянии*, моментов некоторой *активности и внутренней жизни*, поскольку идее высочайшего блага Платон приписывает *стремление* к самоопределению, или дифференцированию своего внутреннего содержания, в результате какового стремления, по учению Платона, и получается возникновение такого рода идей, как, напр., идея *движения, жизни* и т. п., а также образование всей вселенной, со всей совокупностью населяющих ее *живых существ*. Но все это говорить лишь о том, что Платону фактически не удалось в своей философии, в частности, в своей теологии и космологии окончательно порвать всякую живую связь с миром конкретной объективной реальности и всецело замкнуться в сферу *отвлеченной мысли*, хотя сделанный Платоном шаг в сторону самого чистого и последовательного рационализма, по сравнению с рассмотренными нами выше философами, был, как мы видели, весьма значителен. Вопрос теперь в том: сохранившийся в философии Платона, в частности, в его теологии остаток живой связи с миром конкретной объективной реальности способен ли настолько ослабить ультра-рационализм Платона, чтобы в его учении о Боге, мы имели основание видеть следы учения о *личном Боге, как Существе, не только мыслящем, но также чувствующем и волеизъявляющем?*

Что касается того, что идеи Платона суть объективно-существующие реальности, различающиеся между собой и, следовательно, в известной степени обладающие характером конкретности, то ведь вследствие одного этого, они еще не станут богаче со стороны своего внутреннего содержания, раз

они представляют из себя лишь простые *абстракции* от конкретных вещей, хотя эти абстракции Платоном и объективируются, – поскольку в состав их содержания могут входить *лишь самые общие* из присущих конкретным вещам предикатов. Ведь жизнь пустыни несколько не станет богаче и разнообразнее от того, что эта пустыня объективно и реально существует, а не есть простая логическая абстракция нашего рассудка. Что же касается, в частности, Платоновской идеи блага, или Божества, в тесном смысле этого слова; то тот факт, что эта идея, по учению Платона, представляет из себя объективно-существующую реальность, решительно ничего не говорит не только нашему *сердцу и воле*, но мало говорит даже нашему уму, поскольку идею блага Платон стремится лишить *каких бы то ни было определенных положительных предикатов*, так что, строго говоря, наш ум не в состоянии даже составить себе определенного понятия о том, *что* именно с точки зрения Платона, объективируется в идее блага.

Таким образом, Платоновской идее блага, или Божеству даже предикат *объективной реальности* может быть приложен лишь в неточном смысле этого слова, если в эти слова мы хотим вложить известный определенный смысл. Что такое абсолютно-бессодержательное понятие, каким, с точки зрения Платона, является идея блага, или Божество, не имеет ничего общего с богатым со стороны своего внутреннего содержания понятием *живой личности*; что Платоновской идее блага, в частности, абсолютно не приложимы предикаты *существа чувствующего и повелевающего*, – это понятно само собой.

Односторонне-рационалистический характер Платоновской идеи высочайшего блага, не позволяющий нам видеть в ней *личное бытие*, – несколько не ослабляется также тем, что эта идея, по взгляду Платона, причастна, точнее, порождает из себя такого рода идеи, как, напр., идеи движения, жизни и т. п., обладающие, по-видимому, известными волевыми и эмоциональными свойствами. Ведь, у Платона, в данном случае, как и в приложении к другим идеям, идет речь не о движении и жизни *вообще*, а о движении и жизни *именно идей*, как гипостазированных *понятий*, т. е. у него идет речь о

движении и жизни *sui generis*, – о таком движении и о такой жизни, *какие присущи именно отвлеченным понятиям нашего теоретического разума*, или, по крайней мере, имеют более всего аналогий с этой именно *отвлеченно-интеллектуальной* стороной нашей душевной жизни. И лишь поскольку идеи, в том числе и идея блага, в своем движении и в своей жизни не выходят за границу *отвлеченно-интеллектуальной* жизни и *отвлеченно-интеллектуального* движения, – постольку они, по Платону, и сохраняют свойства истинного, совершенного бытия.

Наоборот, движение и жизнь, в приложении к миру конкретной деятельности, с точки зрения Платона, уже теряет характер истинности и совершенства. Таким образом, очевидно, что движение, жизнь и т. п. предикаты, придаваемые Платоном идее блага, как и идеям вообще, по существу не имеют ничего общего с движением и жизнью *сердца и воли*, как способностей, присущих *личным* существам. Но если так, то самое-то стремление Платона подняться в область абсолютного сверхчувственного бытия, при полной почти бессодержательности самого *объекта* этих стремлений и при односторонней ультра-рационалистической природе этого стремления, – должно, в смысле известного факта душевной жизни, носить характер только *смутного и неопределенного желания* чего-то высшего и более совершенного, по сравнению с конечным, чувственным миром. Это стремление у Платона, поэтому, является стремлением к тому, *чтобы найти реальную опору* для жизни и деятельности, а не внутренним убеждением в том, что человек является *обладателем* этой опоры. С точки зрения Платона, не может быть, следовательно, и *надежды* на то, что, если не теперь, то когда-нибудь в будущем горизонт этих стремлений человека прояснится, и их объект духовному взору человека предстанет в более или менее определенных очертаниях, так как именно бессодержательность идеи блага, или Божества, по взгляду Платона, и составляет ее высочайшее совершенство.

Естественно поэтому, что стремление Платона возвыситься в сферу абсолютного, сверхчувственного бытия не только не может иметь жизненно-практического значения, в смысле

реального критерия нравственного поведения и деятельности человека, *но и само по себе, как известный психический акт*, должно мало-помалу совершенно утратить характер живого и интенсивного душевного движения. Отсюда – наличность в душевном настроении Платона известного *квизитизма*, который в своем дальнейшем развитии, естественно, должен был перейти в стремление погрузиться в буддийскую нирвану. Не удивительно поэтому, что теистически спиритуалистическая тенденция у Платона оказалась бессильной устранить или, по крайней мере, ослабить силу и значение тенденции натуралистически-пантеистической. *Нравственно-практический* момент в религиозных воззрениях Платона, т. о., фактически отодвигается на задний план еще в большей степени, чем у Сократа, поскольку *интеллектуализм* Платона является более последовательным и всеобъемлющим, чем у Сократа. Вместе с тем со стороны *положительных* черт, учение Платона о Божестве оказывается, по сравнению с Сократом, еще более *отдаляющимся* от христианства, в теологии которого нравственно-практический момент является *существенным*.

Но если в *положительном* смысле теология Платона, как выражение его внутренней психики и основных стремлений его души, не могла быть родоначальницей теологии христианской и лежащего в основе этой теологии душевного уклада, вследствие чего христианство в рассматриваемом нами отношении *положительных* элементов из философии Платона позаимствовать не могло, даже из той ее части, которой была не чужда теистически-спиритуалистическая тенденция, не говоря уже о тенденции натуралистически-пантеистической; то *косвенным образом* теология Платона именно благодаря присутствию в ней, наряду с натуралистически-пантеистическим моментом, также момента теистически-спиритуалистического, хотя и неопределенного, и чисто теоретического, – сыграло довольно крупную мировую роль в деле приготовления античного общества к усвоению христианского учения о Боге, в смысле создания в античном мире благоприятного этому душевного настроения.

Христианское учение о Боге, как абсолютном, премирном и всесовершенном личном Духе, и учение о вочеловечившемся Сыне Божиим, это учение, *дающее определенный ответ на вопрос о реальном содержании природы Божества и Его внутренней жизни* и вследствие этого фактически признающее за Божеством значение реального критерия и меры всех вещей и нравственного поведения человека, – несомненно шло навстречу смутным и неопределенным стремлениям платонизма к постижению абсолютного, сверхчувственного бытия. Не почерпая в платонизме своего *положительного содержания*, христианство давало удовлетворение основным *стремлениям и чаяниям* платонизма, а потому в сердцах сознательных или бессознательных его приверженцев, естественно, находило себе радостный привет. История обращения в христианство многих из отцов Церкви, прежних поклонников Платона, является наглядным подтверждением такого значения рассматриваемой нами стороны Платоновской философии.

Что касается внутреннего отношения интересующей нас тенденции в учении Платона о Божестве к традиционным религиозным представлениям античного общества; то, при всей *внешней* противоположности этой тенденции натурализму и пантеизму античной теологии, Платону в данном случае, м. б., вопреки его намерениям, *фактически* не удалось стать выше той почвы, на какой стояло и современное ему античное общество. Не должно опускать из виду того обстоятельства, что идея блага, то абсолютное, сверхчувственное и совершенное бытие, которое у Платона было основным объектом его религиозных стремлений, – для внутреннего сознания Платона *явилось результатом логической абстракции от данного, конечного и чувственного бытия*, причем каких-нибудь иных, положительных предикатов своей идее блага Платон не придает. В процессе богопознания человек по Платону, т. о., все время, от начала до конца, фактически имеет дело с *этим конечным, чувственным бытием* и самый этот процесс до тех пор, пока имеет дело с конкретным содержанием человеческой психики, по необходимости носит характер чисто

натуралистический. Таким образом, в своих религиозных воззрениях и стремлениях Платон все время фактически стоит на реальной почве *натурализма*, даже тогда, когда стремится стать выше его границ, – глубокая психологическая причина того, почему стремление Платона не привело его к каким-нибудь определенным положительным результатам.

В самом своем протесте против традиционного натурализма религиозных представлений современного Платону античного общества, – последний, подобно своему учителю Сократу, оставался верным основному духу *и тону* этих представлений. Не только те отделы метафизики Платона, которые проникнуты натуралистически-пантеистической тенденцией, но даже те, где, по-видимому, берут перевес взгляды теистически-спиритуалистические, – при ближайшем рассмотрении самого существа дела, оказываются относящимися не столько к области *теологии*, как таковой, сколько к области космологии: все, что Платон нам сообщает о Боге более или менее *определенного и положительного*, – все это касается природы бытия *конечного, натурального*, т. е. космоса. Насколько Платон, даже имея дело с наиболее абстрактными понятиями своей метафизики, фактически остается на почве античного мирозерцания, – доказательством этого может служить хотя бы тот факт, что гипостазирование понятий в форме идей, составляющее самое зерно и основной нерв Платоновской философии, по существу дела, как известный психический процесс, является тождественным тому процессу, который привел и античное язычество к созданию мифологических и политеистических представлений и сказаний о богах. И античные боги и богини, и Платоновские идеи одинаково являются *объективацией и гипостазированием отвлеченных понятий человеческой мысли, обобщающей наши впечатления и представления и почерпающей для этого материал из наличной конкретной действительности*.

В обоих случаях мы имеем дело с интеллектуалистически-натуралистическим укладом психики в той стадии ее внутреннего развития, когда отвлеченная человеческая мысль

оказывается еще не в состоянии окончательно порвать свою связь с областью конкретных представлений и как бы довольствуется своего рода компромиссом. Только у Платона интеллектуалистический уклад психики античного язычника выражен в более чистом своем виде, без заметной примеси сердечных и волевых элементов, игравших известную роль в образовании античной мифологии. При таком укладе своей психики (мы его можем обозначить термином мифологического уклада мышления), понятно, почему Платон, вычеркнув из понятия о Боге, как абсолютном Существе, и Первооснове всего сущего, всякое положительное содержание, – когда ему приходится вести речь об отношении Божества к конечному миру, снова влагает в понятие о Божестве содержание, фактически совпадающее с суммой свойств конкретного натурального бытия³⁵⁶.

Учение Платона о мировом зле и отношение этого учения к античным воззрениям и к христианскому учению

Во взгляде Платона на природу существующего в мире зла мы замечаем некоторую двойственность и колебание между двумя совершенно противоположными воззрениями – крайним *оптимизмом* и самым последовательным *пессимизмом*, причем Платоновский оптимизм является исходным пунктом его мирозерцания, в своих конечных выводах переходящим в диаметрально противоположное мировоззрение.

Оптимистический взгляд на природу существующего в мире зла у Платона, как и у Сократа, должен вытекать с логической и психологической необходимостью из его односторонне-интеллектуалистического и натуралистически-пантеистического мирозерцания. Действительно, признав весь мир, в том числе и человека одним из моментов внутренней жизни Божества, этой стройной системы гипостазированных понятий (= идей), – Платон поэтому самому с логической необходимостью должен был совершенства Божеской природы, как он эти совершенства понимал, перенести и на космос, в его целом и частях. Логическую стройность во взаимоотношениях субъективных понятий нашего рассудка Платон всецело, без остатка переносит на Божество и на весь мир, который, поэтому, внутреннему сознанию Платона представляется, как *целесообразно устроенный космос*, как нечто, абсолютно совершенное. К этому же должен был побуждать Платона и натуралистический характер его общего мировоззрения: отсутствие определенных представлений и глубокой веры в сверхчувственное личное бытие, естественно, должно было заставлять Платона именно в условиях *космического* существования человека видеть для него возможность удовлетворения основной потребности его природы, – стремления к возможно полному счастью, а это в глазах Платона, при космическом характере его метафизики, могло быть, очевидно, достижимо только в том случае, если космос

сам по себе, в целом и в своих частях, есть бытие совершенное, чуждое такого радикального зла, для искоренения которого нужны были бы какие-нибудь иные условия, чем те, среди которых человек живет на земле, и иные силы, кроме доступных человеку при условиях его натурального существования.

В Платоновских диалогах нетрудно найти и фактические подтверждения этим нашим априорным соображениям. Оптимистичеекий взгляд на мир и человека особенно ясно выражен Платоном в его «Тимее», где он, рассуждая о творении мира, говорит, между прочим, о том, что мир создан благим Богом, Который, именно в силу своей благодати, пожелал, чтобы и устроенный им мир, по возможности, был *подобен Ему по своим совершенствам*, «чтобы все было хорошо, а худого, по возможности, ничего не было», «чтобы произвести нечто прекраснейшее и чтобы творение вышло совершенным» (Tim. 29, E–30, B). Да, по Платону, мир, как творение не только благого, но также премудрого и всесовершенного Бога, по видимому, и не может быть несовершенным, не может заключать в себе зла, поскольку, вообще, Бог не может быть причиной зла, но только добра и совершенства³⁵⁷. Стараясь охарактеризовать в общих чертах самое устройство космоса в его целом и частях, Платон тщательно отмечает в этом устройстве те именно его стороны и свойства, которые могут, по его мнению, говорить в пользу полного совершенства всего сотворенного. Так, напр., Платон особенно старается оттенить ту мысль, что космос есть нечто само в себе единое и все в себе заключающее, как бы единое животное, а вовсе не есть часть чего-нибудь (Tim. 30, C–31, B).

Поэтому космос, по Платону, должен обладать самой совершенной из форм – формой шара, а поверхность его должна быть совершенно гладкой и не нуждаться ни в каких членах и органах, приспособлениях для восприятия в себя пищи или внешних впечатлений. Космос обнимает в себе все сущее и потому ни в чем внешнем нужды иметь не может³⁵⁸. Космос в его целом настолько сам в себе совершен, что даже происходящие в нем процессы разрушения и уничтожения отдельных его частей, в действительности, не только не

причиняют ему какого-либо зла, но даже способствуют его же совершенству, обращая прежние формы бытия в материал для новых процессов и форм жизни³⁵⁹. Поэтому-то смерть Платон не только не считал за зло, но, напротив, признавал даже величайшим благом для человека, единственным благом, в котором, как таковом, мы имеем основание нисколько не сомневаться³⁶⁰, поскольку только по разлучении с телом человеку бывает доступно совершенное знание и блаженство. Круговое движение космоса, по мнению Платона, также говорит об его совершенстве³⁶¹, так как, благодаря ему, космос, точнее, душа космоса обладает способностью постигать мир идей – это совершеннейшее бытие³⁶².

Совершенству космоса способствует и то обстоятельство, что телесная, или материальная его сторона подчинена высшему духовному началу – мировой душе, по своему составу родственной миру идей, т. е. Божеству³⁶³, почему и весь космос Платон иногда прямо называет Богом³⁶⁴, или же, точнее, чувственным Богом, образом Бога мыслимого³⁶⁵. Создав космос по образцу мира вечных и совершенных идей³⁶⁶, Бог, по Платону, сообщил ему все то, что могло его, по возможности, приблизить к этому образцу. С этой, между прочим, целью Бог, по взгляду Платона, создал время и показатели времени солнце, луну и звезды, – время, которое является как бы «подвижным образом вечности»³⁶⁷. В устройстве отдельных частей космоса Платон также старается отметить те именно стороны космоса, которые свидетельствуют о высоком его совершенстве и уподобляют его первообразу – миру идей, или конечному «единому».

Прежде всего, число главных частей, или видов бытия («животных»), по Платону, в космосе заключается такое же, как и в его первообразе именно четыре: 1) небесный род богов (планеты), 2) пернатый и летающий в воздухе, 3) водяной и 4) живущий на земле. В распределении этих четырех главных элементов космоса и в устройстве каждого из них порознь, в особенности в характере их движения, – Платон видит также образец совершенства и возможное приближение к их первообразу – идеям³⁶⁸. Наконец, чтобы космос уже вполне был

совершен³⁶⁹, – был создан человек, причем в природе его души, тождественной по своей субстанции с мировой душой³⁷⁰, а, следовательно, и с Божеством, Платон усматривает также высокое совершенство, хотя в меньшей степени, чем в душе мировой³⁷¹. В устройстве человеческого тела Платон также видит высокое совершенство и проявление Божеской премудрости.

Хотя в создании человеческого тела участвовал не высочайший Бог, а низшие, сотворенные Им божества (планеты), однако, по Платону, они, уразумев предначертанный их Отцом порядок, при создании тела человека следовали примеру своего Отца³⁷², откуда следует, что и их творение также должно было оказаться совершенным. В частности, заключенная в человеческом теле душа, по Платону, как и душа космоса в его целом, подчинена тому же совершенному движению, результатом которого является познание истинно сущего, т. е., подчинена оборотам тождества и различия³⁷³, так что хотя в этих своих совершенных движениях человеческая душа встречает препятствие в некоторых беспорядочных движениях своего тела, но, как начало господствующее над телом, она, по мере своего внутреннего развития, с возрастом, получает возможность упорядочивать эти несовершенные движения³⁷⁴. Устройство отдельных частей человеческого организма также, по изображению Платона, отличается мудрой целесообразностью и совершенством. Оба божественные обороты души (тождества и различия) заключены в самой совершенной по своей внешней форме части тела, подобной шаровидной форме космоса именно в голове, так что эта часть организма, и по внешней своей форме, вполне приспособлена для вмещения в себе совершенных движений души. Другие части нашего организма, как-то: ноги, руки и органы внешних чувств, также каждое вполне соответствует своей общей цели – поддержания и развития нашего тела и душевных способностей, чтобы человеку удобнее было ориентироваться среди окружающих его условий жизни³⁷⁵. Особенную целесообразность Платон усматривает в устройстве органов

зрения, восхищаясь той неисчерпаемой пользой, какая отсюда истекает для нас³⁷⁶.

Переходя, затем, к рассмотрению Платоновского взгляда на *нравственную* природу нашей души и на оценку *нравственной* деятельности человека, нам естественно ожидать, что Платон, с логической последовательностью, и здесь выскажет свой оптимистический взгляд на вещи. Ведь, если Платон считает человеческую душу одним из моментов жизни мировой души, а эту последнюю – моментом внутренней жизни самого конечного «единого», или Божества; то естественно, что о повреждении нравственной природы нашего существа, об извращении нашей воли, движений нашего сердца и естественных сил нашего разума, – в собственном, смысле этого слова у Платона, по-видимому, и речи быть не может, т. е. не может быть ничего аналогичного христианскому учению о первородном наследственном грехе, как об извращении самой нравственной природы нашей души. Фактическим подтверждением этого нашего априорного предположения, логически вытекающего из односторонне-интеллектуалистического и натуралистически-пантеистического характера Платоновской теологии, помимо тех мест в Платоновских диалогах, где он самым ясным и решительным образом говорит о врожденности нам добродетелей и, вообще, о естественной предрасположенности человека к добру³⁷⁷, – может, по-видимому, служить учение Платона о произвольности для человека всякого его греховного проступка, учение, в свою очередь, вытекающее из того пункта его общего *односторонне-интеллектуалистического* мирозерцания, согласно которому сущность того, что мы обыкновенно называем грехом, состоит не в извращении человеческой воли, а в заблуждении нашего *разума*, в недостатке познаний относительно того или иного предмета.

Стоит только человеку усовершенствовать свой разум, приобрести правильный взгляд на вещи, – и он, по взгляду Платона, перестанет грешить, сделается добродетельным человеком, поскольку его душа от природы всегда склонна к добру, а так как, по учению Платона, добродетель и счастье, как

увидим ниже, неразрывно связаны между собой, то, вместе с совершенной добродетелью, человек достигнет также и совершенного счастья. Данных, заимствованных из диалогов Платона и могущих подтвердить его учение о произвольности всякого греха и о том, что всякая добродетель состоит в *знании*, а грех в заблуждении нашего ума, – подыскать нетрудно. О том, что человек, если совершает какой-нибудь грех, то делает это против своей воли, по незнанию, принимая зло за добро, Платон, например, ясно говорит в Tim.86, E; Men. 77, D–78, B; Dep. II, 381, C; ср. 382, B; Rep. III, 413, A; сравн. Rep. VII, 535, E; Gorg. 509, E; Prothag. 355, A–387, E; особ. 357, D и др. Что же касается учения Платона о том, что все добродетели сводятся к *знанию*, то и это учение, представляя из себя как бы другую сторону того положения, что всякий грех есть простое незнание и потому выражая, в существе дела, ту же самую мысль о произвольности всякого греха, – изложено Платоном весьма подробно и обстоятельно (об этом нам подробнее придется говорить несколько ниже).

Общий вывод из всего сказанная, очевидно, должен быть тот что объективного существования зла, в собственном смысле этого слова, Платон, если он хочет быть логически последовательным, не должен бы допускать ни в природе самого человека, ни во внешнем мире, а мог только допустить существование зла в смысле *субъективном*. По крайней мере, Платон обнаружил определенную *тенденцию* с большей или меньшей последовательностью провести свой оптимистический взгляд по вопросу о природе существующего в мире зла. В самом деле, если источник добродетели и счастья для человека, по Платону, заключается в приобретаемых им познаниях об истинной природе вещей, то зло, очевидно, может заключаться не в чем ином, как в недостатке этих познаний или же в их неточности и лживости. Поэтому, с точки зрения Платона, внешний мир и собственная природа человека могут быть для нас источником порочных поступков или же нашего несчастья, не сами по себе, не в силу объективной природы вещей, но или потому, что мы не имеем о вещах правильного понятия и видим зло там, где в действительности его нет, а

есть, напротив, добро³⁷⁸, или же потому, что мы не имеем достаточных знаний для того, чтобы правильно ими пользоваться³⁷⁹.

Точно также, при своей *интеллектуалистической* точке зрения на природу добродетели-счастья, Платон, оставаясь логически последовательным, не должен был допускать объективного зла и в нашей собственной природе. Ведь, приобретение познаний, этого источника добродетели и счастья, по учению Платона, зависит от нас самих, – тем более, что с точки зрения Платона, нам, собственно говоря, и не приходится в данном случае приобретать чего-нибудь для нас совершенно *нового и неизвестного*, поскольку все познания нам *врождены*, и не только со стороны своей формы, но даже со стороны содержания, и нам остается только, как образно выражается Платон в одном месте своей «Республики»³⁸⁰, открыть свои духовные очи, чтобы вне нас объективно-существующий источник истинного познания – *идея блага*, т. е. истина, в ее совершенной форме, сама себя нам открыла, подобно тому, как от нас не требуется никаких особенных усилий для того, чтобы видеть свет солнца. Этот, по-видимому, столь *оптимистический* взгляд Платона на мировое зло и способы борьбы с ним, имеет свои глубокие корни, как мы видели, в интеллектуалистическом характере общего мирозерцания Платона, в частности, в *интеллектуалистическом и натуралистически-пантеистическом* взгляде его на Божество и мир, при каковом взгляде *объективная* природа вещей мыслится сама по себе, столь же *абсолютно-совершенной*, как проявление абсолютного Существа, сколько и *неизменной* в своем существе, как подчиненная необходимым натуральным законам. Стремление к усовершенствованию *объективной* природы вещей, с этой Платоновской точки зрения, оказывается и *излишним и неосуществимым*. Достаточно человеку (да большее для него и недоступно) *познавать наличную объективную действительность и уметь в ней ориентироваться*.

Оптимистический взгляд Платона на природу существующего в мире зла, доходящий, по-видимому, до

отрицания самого факта существования объективного зла и во внешнем мире и в нашей собственной природе, оказывается, таким образом, по существу, аналогичным учению рассмотренных нами выше философских школ, а потому для раскрытия той *глубокой противоположности*, какая в рассматриваемом нами отношении заключается между философскими воззрениями Платона и укладом его психики, с одной стороны, и *христианским* учением и психикой, с другой, – достаточно сослаться на то, что нами по этому поводу было сказано выше, при изложении метафизического учения софистов и Сократа, отчасти киринейцев и циников. Столь крайний *оптимизм* Платона является совершенно чуждым христианскому мирозерцанию, которое допускает *коренное* извращение как внешней физической природы, так и нравственной природы человеческой души и, прежде всего, человеческого сердца и воли, и которое поэтому, естественно, проникнуто сознанием невозможности для человека собственными силами победить это зло и достигнуть истинной добродетели и счастья, почему и ищет в этом деле сверхъестественной Божественной помощи. Таким образом, изложенное нами Платоновское учение о зле не может иметь, по существу, ничего общего с христианским учением о первородном грехе и о последовавшем за ним и вследствие него извращении всей объективной природы как человеческой, так и всего мира, вследствие чего целью нравственно-практической деятельности человека должно быть не только познание наличной природы вещей, но и *коренное изменение этой природы*, – прежде всего, духовно-нравственной, а затем и физической.

При всем сходстве Платоновского учения о мировом зле с учением рассмотренных нами выше философов, не должно упускать из виду и некоторого различия: оптимизм Платона по интересующему нас вопросу является уже далеко не таким безоблачным, как, например, оптимизм софистов, а тем более Сократа, хотя и у рассмотренных нами выше философов, как мы видели, также были даны *зачатки* пессимизма. Обращая внимание на некоторые другие стороны в учении Платона о

мировом зле, мы замечаем у него весьма ясно определившуюся и другую, противоположную черту – *сознание глубокого проникновения в мир и в его историю злого начала*, причем в конечном результате пессимистическая тенденция у Платона берет уже решительный перевес над тенденцией оптимистической, чего еще нельзя было сказать о рассмотренных нами выше философах.

Психологический источник Платоновского пессимизма, в существе дела, лежит там же, где и источник его поверхностного оптимизма, т. е. в одностороннем и последовательно развитом рационализме его мирозерцания и всего его душевного уклада. Ведь именно односторонний рационализм Платона заставил его, как мы видели, всецело замкнуться в сферу отвлеченной мысли, точнее, в сферу отвлеченных логических понятий нашего теоретического разума, заставил его почти окончательно порвать всякую живую связь с миром конкретной действительности и признать эту последнюю за бытие, *по существу несовершенное, неистинное*, не могущее быть объектом ни истинного знания, ни источником нашего счастья. Но тот же односторонний рационализм Платона, отождествивший *все бытие* с гипостазированными понятиями нашего теоретического разума, – естественно привел его к тому, что и все содержание душевной жизни человека, *этой части космоса*, у него всецело сводится к *познавательным функциям теоретического разума, к отвлеченным логическим понятиям*.

Жизнь человеческого сердца и воли, при таких условиях, с психологической необходимостью постепенно должна атрофироваться, а вместе с тем постепенно должна атрофироваться потребность в свободно-активном воздействии на мир конкретной действительности, в целях ее усовершенствования, и уверенность в возможности такого воздействия: отзывчивое и свободно-активное отношение к миру должно постепенно замениться отношением *пассивно-созерцательным*, при котором наличная действительность принимается таковой, какова она есть, как бы ни казалась она нам несовершенной. Пессимистические выводы, к каким

Платона привела его ультра-рационалистическая *гносеология*, т. о., находят свое дальнейшее обоснование и внутреннюю опору в его столь же рационалистической *психологии*. К тем же пессимистическим выводам приходит Платон и в своей *метафизике и космологии*, также проникнутых, как мы видели, духом самого последовательного рационализма. Смотря на Божество и на весь мир, как на систему гипостезированных понятий нашего теоретического разума, – Платон, естественно, законы *логической необходимости*, которым подчиняются субъективные понятия нашего разума, переносит на всю вселенную, в том числе и на Божество, втискивая всю мировую жизнь в узкие рамки механической необходимости.

Но если первооснова всего сущего подчинена законам механической необходимости; если, с другой стороны, весь мир, как это утверждает Платон, есть лишь известная форма проявления жизни Божества и субстанционально от этого последнего не отличается, – то очевидно, что и существующее в мире зло т. е. все конечное бытие имеет своим последним источником природу самого Божества и те неизменные законы, которым подчинена жизнь Божеству и всей вселенной. А отсюда само собой следует, что о радикальном уничтожении мирового зла и даже о возможности борьбы с ним, с точки зрения Платона, не может быть и речи. Ведь, строго говоря, у Платона не было даже понятия о Божестве, как *абсолютно совершенном Существо*, поскольку идея «иногo», или относительного «небытия», являясь источником всех прочих отрицательных идей (безобразия, несправедливости и т. п.), по взгляду Платона, *оказывается одним из основных элементов природы самого Божества*, во всех моментах и формах его внутренней жизни.

При изложении Платоновской теологии, разрешающей у него, в существе деле, в космологию, нам приходилось говорить и о том, что внутреннее самоопределение идеи «иногo», или относительного «небытия» совершается, с точки зрения Платона, по законам логической и математической необходимости, поскольку с этим самоопределением идеи «небытия» необходимо связывается и им обуславливается,

вообще, процесс внутреннего самоопределения и развития Божества. Следовательно, если космос в представлении Платона является чем-то в высшей степени совершенным и прекрасным; то не в том смысле, что он вполне удовлетворяет *идеалу* абсолютно-совершенного бытия, а в том, что он совершен настолько, насколько это ему позволили свойства Божеской природы, – совершенной, правда, *но не абсолютно совершенной*. Платон, действительно, и не скрывает того, что хотя Бог, по своей благодати, и стремился создать космос возможно более совершенным, но успел достигнуть этого только в той степени, *в какой ему позволила природа «необходимости»* (Tim. 44, E): во всех тех случаях, где Платон говорит о совершенстве космоса, он везде прибавляет, что Бог «по возможности», или «насколько только было возможно» создал космос совершенным.

Под этой же «необходимостью», как мы видели, естественнее всего разумеать не что иное, как ту же *идею* относительного «небытия», которая входит в содержание природы Божества, во всех фазах и формах его существования. Правда, Платон замечает, что Богу удалось подчинить необходимость разуму и направить бóльшую часть явлений к наилучшим целям. Но, во-первых, – только бóльшую, а не все, а во-вторых, как увидим ниже, Платон, в действительности, был убежден в том, что в мире все-таки больше зла, чем добра. Да, наконец, ведь Платон, противореча самому себе, в других местах своих диалогов прямо и неоднократно заявлял, что такого рода явления, как, напр., безобразие, несправедливость и т. п., суть зло в собственном, *объективном* смысле этого слова, поскольку для всех явлений этого рода он предполагал существование соответствующих *объективно* существующих идей. Но если так, то очевидно, что, во-первых, Платон не мог признавать абсолютного совершенства Божеской природы, потому что в содержании этой последней, по Платону, с необходимостью должны мыслиться в числе прочих идей и идеи, выражающие собой известного рода несовершенства, с этической точки зрения³⁸¹; во-вторых, так называемое, мировое зло, с точки зрения Платона, должно быть признано *объективно*

существующей реальностью, – раз для него имеются корни в самом мире идей.

С другой стороны, натуралистически-пантеистический характер Платоновской теологии делает психологически и логически необходимым тот вывод, что раз все несовершенства и все существующее в мире зло с естественной необходимостью вытекают из самих свойств Божества; то поэтому самому они в мире *неизбежны и ничем не устранимы*. Отсутствие у Платона понятий о Боге, как абсолютно совершенном Существе, при натуралистически-пантеистическом характере его мирозерцания, с естественной логической и психологической необходимостью должно было *привести его к мысли о врожденности и абсолютной неустранимости объективного зла – и в природе человеческой души, а тем более в природе нашего тела, поскольку то и другое есть простой момент внутренней жизни Божества (ближайшим образом – мировой души), заключающего в самом себе элементы несовершенства и зла*.

У человека, с точки зрения Платона, т. о., не оказывается решительно никакой реальной почвы – ни психологической ни метафизической – для того, чтобы ему можно было бороться с коренящимся в его природе злом, поскольку этого зла не чужда сама первооснова всего сущего – Божество. Самый последовательный *пессимизм* и совершенное отчаяние и возможности когда бы то ни было достигнуть победы над злом, коренящемся в человеческом существе, в душе и теле, – должны быть в области Платоновской *антропологии* неизбежным следствием недочетов его теологии и космологии, следствием отсутствия у Платона понятия об абсолютно совершенном Божестве. И, действительно, почти везде, где только Платону приходится говорить о врожденности человеку добродетели, он в то же время говорит и о врожденной же склонности человека ко злу. И это, с точки зрения Платона, весьма понятно: как нам уже приходилось говорить выше, всякая положительная идея самым своим существованием предполагает и бытие противоположной ей отрицательной идеи, потому что иначе положительная идея и не определилась бы в

своим содержанием³⁸². А отсюда уже с логической необходимостью следует и то, что самая-то врожденная предрасположенность человека к добру, как результат причастности нашего существа к известного рода положительным идеям, – *самым фактом своего существования* необходимо предполагает у человека врожденную же способность быть причастным также идеям противоположного свойства, т. е. врожденную склонность ко злу, так как злу, с точки зрения Платона, неоткуда ведь и произойти, как только из добра, которое, по Платону, нам врождено.

И Платон, действительно, со всей откровенностью неоднократно замечает, что самые-то врожденные совершенства природы человека бывают причиной того, что он, в конце концов, может сделаться порочным, так что чем нравственно совершеннее врожденные свойства человека, тем к большему злу такой человек бывает склонен³⁸³. А когда у Платона идет речь о том, какая из врожденных склонностей человека прежде начинает давать о себе знать, склонность к добру или же ко злу, – то Платон решительно склоняется на сторону последнего, – потому что только по достижении значительной степени умственного развития, человек получает способность укрощать в себе пожелательную часть души, свои страсти и беспорядочные движения тела, влекущие ко злу. Следовательно, склонность ко злу даже с большим правом может быть названа *врожденной* человеку, чем склонность к добру³⁸⁴. Точно также, когда у Платона идет речь о том, каких людей, в общем, больше – тех ли, у которых преобладают врожденные склонности к добру, или тех, у которых больше врожденного зла, – то он с решительностью утверждает, что людей с добрыми врожденными склонностями сравнительно весьма мало³⁸⁵.

О коренящейся, по взгляду Платона, в самой природе нашей души склонности ко злу и притом склонности неизбежной и окончательно непреодолимой никакими силами, – говорит, далее, то обстоятельство, что самое поселение человеческих душ в их тела, т. е. телесное рождение человека

рассматривается Платоном (в его «Федре»), как результат от века существующей извращенности в природе нашей души, поскольку стремление души к общению с телом Платон, при своем взгляде на тело, как на зло, считает уже ее нравственным падением. Следовательно, человек уже потому, что он родился, имеет склонность ко всему порочному, т. к. иначе он и не родился бы. Самое стремление индивидуальных душ к тому, чтобы поселиться в теле, с точки зрения Платона, является *всегдашним* их стремлением, вытекающим с естественной необходимостью из природы индивидуальных душ (как и из природы мировой души) именно как результат причастности наших душ идее «иного», или «небытия», так что человеческая душа, поскольку она в числе составных элементов своей субстанции включает и идею «иного» (а она безусловно должна ее заключать), – необходимо стремится образовать себе соответствующую телесную оболочку³⁸⁶, т. е. в силу естественной необходимости имеет наклонность ко всякому злу, связанному с телесным, материальным бытием.

Что же касается *телесной* стороны нашего существа, то в данном случае Платон еще с большей решимостью и определенностью в различных местах своих диалогов изображает нам все то величайшее зло, какое, по его мнению, причиняет нам наше тело, в наших стремлениях к совершенной добродетели и совершенному счастью. Ведь, по Платону, если кто и бывает злым, то прежде всего «в силу, какого-то неблагоприятного состояния тела»³⁸⁷. Происходящие в нашем теле беспорядочные движения, называемые чувствами, по словам Платона, волнуют и сильно потрясают обороты души и являются источником наших заблуждений и пороков. Вследствие этого человеческая душа в первое время своего нахождения в смертном теле бывает неразумной, т. е. склонной ко всякому злу, поскольку, по Платону, только разум, как мы видели, ведет человека к истинной добродетели и счастью³⁸⁸. Поэтому-то, по взгляду Платона, наше тело, в частности, препятствует нам в деле познания совершенной истины, так как телесные чувства не дают нам ясных и точных познаний. Душа постигает истинно-сущее только мышлением, а мыслит, душа

лучше всего тогда, когда ничто не беспокоит ее, – ни слух, ни зрение, ни печаль, ни удовольствие, когда, оставив тело и, сколько возможно, удалившись от общения с ним, она бывает совершенно одна, сама по себе.

Истинно-сущее, т. е. мир идей душа постигает не только без участия тела, но даже, наоборот, тело всячески препятствует этому познанию, поскольку своим участием оно возмущает душу и не позволяет ей познавать истину и разумение, так что мы никогда не приобретаем вполне того, чего желаем и что называем истиной, пока облечены в тело и доколе наша душа смешана с этим злом³⁸⁹. Тело бывает причиной возникновения в душе человека различного рода пороков: тело, по словам Платона, наполняет нас сладострастием, пожеланиями, страхом, различными призраками и многими пустяками; поэтому действительно правду говорят, что под влиянием тела и размыслить о чем-нибудь некогда. Да войны, бунты, и битвы откуда происходят, если не от тела и его пожеланий? Ведь, все войны воспламеняются для приобретения имущества, а имущество мы понуждаемся приобретать в пользу тела, которому рабски служим. Таким образом, для философии-то у нас и не остается времени. Но после всего, если и представляется нам какой досуг, и мы обращаемся к рассмотрению чего-нибудь; то во время исследований тело непременно опять припутается, произведет шум, замешательство и тревогу, так что мы и не можем уже видеть истину, а только полагаем за верное, что когда хотим что-нибудь узнать чисто, – должны отвязаться от тела и созерцать самые вещи одной душой³⁹⁰.

Как источник склонности к разного рода чувственным удовольствиям, а в особенности, к удовольствиям чувственной любви, – телесная сторона нашего существа настолько способствует развитию в нашей душе самого глубокого эгоизма и порочных наклонностей, что даже такое возвышенное и благородное чувство, как любовь, извращается ею до того, что человек в данном случае почти что уподобляется скоту (страсть к педерастии) и самая любовь к известному лицу является для

последнего источником всевозможных неприятностей и несчастий, поскольку человек, одержимый страстью чувственной, плотской любви, стремится не к тому, чтобы сделать любимое им лицо возможно совершенным и лучшим (душевно и телесно), а чтобы возможно дольше и, насколько возможно, в большей степени эксплуатировать его для удовлетворения своих чувственных стремлений, так что самым лучшим для каждого из нас является то, чтобы совершенно избегать случая быть объектом такого рода любви³⁹¹.

В общем, поэтому Платон с полным правом, со своей точки зрения, может называть тело *темницей нашей души*³⁹², где нашей душе, окованной телесными чувствами, доколе она не отрешится от них, приходится иметь дело не с самим существом вещей, не с познанием действительной их природы, а только как бы с их тенями³⁹³. И освобождается наша душа из этой темницы – отчасти уже в земной жизни – только через стремление к истинной философии³⁹⁴; вполне же человек достигает этого освобождения, а, следовательно, и истинного, совершенного познания и совершенной добродетели только по окончательном отрешении души от тела, т. е. после смерти³⁹⁵. Но и тогда только истинные философы вполне освобождаются от тяготения к чувственности и то не вдруг, а не ранее трех тысяч лет и не навсегда³⁹⁶.

В сочинениях Платона можно находить и множество других мест, где он смотрит на тело, как на коренное зло и источник интеллектуальных и моральных несовершенств нашего существа и всевозможных бедствий и невзгод нашей жизни. А что причиняемое нам телом зло не есть, с точки зрения самого Платона, явление случайное, а напротив, есть нечто неизбежное и ничем не устранимое, – это можно видеть, во-первых, из того, что от причиняемых нам телом неудобств и невзгод мы, по сознанию самого Платона, можем окончательно освободиться только после смерти, когда наша душа субстанционально, яко бы, отрешается от общения с телом, почему смерть в представлении Платона и является высочайшим и вполне несомненным для нас благом³⁹⁷, так что

истинные философы ни к чему и не стремятся с таким желанием, как именно к смерти³⁹⁸.

Следовательно, по крайней мере, в продолжение своего земного существования человеку невозможно избавиться от причиняемого нам телом зла. Во-вторых, самая-то надежда на избавление от причиняемого нам телом зла, после нашей смерти является у Платона вовсе не так уж несомненной, как это может показаться на первый взгляд: при отсутствии у Платона определенных представлений и глубокой веры в личное бессмертие человеческой души (подробно об этом смотри ниже), у него не могло быть прочной и незыблемой надежды на возможность возмещения и в загробной жизни тех страданий, какие нам причиняет наше тело во время нашего земного существования. А затем, если даже согласиться с тем, что Платон более склонялся к признанию личного бессмертия нашей души, то и тогда, с его же собственной точки зрения, человеку невозможно достигнуть полной свободы от причиняемого ему телом зла, так как, оставаясь верным основным положениям своей метафизики, Платон, как нам уже неоднократно приходилось об этом говорить выше, должен был признавать и действительно признавал в нашей душе постоянную и *из самого ее существа вытекающую склонность к приобретению для себя соответствующей новой телесной оболочки*, почему в самом лучшем случае душа наша может оставаться совершенно отрешенной от тела не более, как в продолжение десяти тысячелетнего периода, в который совершается мировой кругооборот космоса.

Таким образом, с какой бы точки зрения мы ни посмотрели на причиняемое нам телесной стороной нашего существа зло, – оно в одинаковой степени, по взгляду самого Платона, является *величайшим*, по своей силе, *необходимым*, со стороны своего происхождения, и *ничем окончательно не устранимым* в своих конечных результатах. Единственным средством избавиться от причиняемых нам телом зол, по взгляду Платона, может быть только совершенное уничтожение нашего «я», как *личности*, что в некоторых случаях он и не прочь допустить (смотри, ниже учение Платона о бессмертии нашей души). Но ведь это уже

будет не победа над злом, а признание своего полного бессилия бороться с ним; следовательно, самый-то факт объективного и ничем непобедимого существования в мире зла и в этом случае Платоном признается во всем его объеме.

При таком пессимистическом взгляде Платона на мир и существующее в нем зло, отмеченная нами выше в его диалогах оптимистическая тенденция получает своеобразную окраску, сближающую общий характер мирозерцания Платона с Шопенгауэром: мир, по Платону, устроен настолько целесообразно и прекрасно, насколько только это было возможно для абсолютного начала, лежащего в его основе; но, при всем том, этот мир настолько не удовлетворяет Платона, и в мировом устройстве Платон находит столь коренные отрицательные стороны, что, в конце концов, в действительности, приходит к *абсолютному отрицанию космоса*, решительно предпочитая последнему бытие, лишенное всяких положительных предикатов, граничащее, в живом человеческом сознании, с буддийской нирваной. Очевидно, что с этой последней точки зрения, *при убеждении в вечности, неизменяемости и непреодолимости мирового зла*, у Платона не может быть речи о *прогрессе* в широком и точном смысле этого слова, как в смысле прогресса космологического, так и исторического. Если вообще мир, по Платону, всегда и неизбежно должен заключать в себе, наряду с началом блага, также и начало зла (иначе он и вовсе не существовал бы), то прогресс, в смысле развития по пути к уничтожению злого начала, с точки зрения Платона, равносителен приближению космоса к своему уничтожению.

Понятно отсюда, что и исторический прогресс человечества, как *не имеющий для себя онтологических основ в Платоновской метафизике* оказывается не имеющим под собой реальной почвы, хотя вполне определенно этой мысли Платон и не высказывает. Причин этих пессимистических итогов Платоновской метафизики должно искать в односторонне-интеллектуалистической и узко-натуралистической точке зрения его общего мирозерцания, при которой мир, *в его наличном, натуральном состоянии*, признается, как нечто вечное и

неизменное в своей сущности, как подчиненный вечным, неизменным натуральным законам, являющихся объективацией необходимых логических законов нашего теоретического разума. Ведь, строго говоря, у Платона, вообще, не может быть речи о *космогонии*, при его убеждении в вечности и неизменяемости космоса. Вся, так называемая мировая история у Платона движется в вечном, безначальном *круговороте* (в смысле смены различных периодов), периодически возвращаясь к своему исходному пункту. *Космогония* в Платоновской метафизике, т. о., целиком вытесняется *космологией*, в смысле описания мира, каким он существует *от века*, а не в смысле повествования о его происхождении, и развитии или указания той цели, к какой он стремится, и того, каким он должен быть.

Телеологическая точка зрения на мир, в точном смысле этого слова, чужда миросозерцанию Платона: ей нет места в его *гносеологии* и *онтологии*, поэтому нет для нее логических и психологических основ и в других сферах, в частности, в области *истории*. Таких конечных логических выводов сам Платон мог, конечно, и не делать и, действительно их не делал, поскольку он стремился к *усовершенствованию* человеческой жизни. Но в данном случае у нас идет речь об основах миросозерцания Платона и о том, какие выводы, с *логической и психологической необходимостью отсюда должны рано или поздно следовать*. Конечные выводы из этих основ Платоновского миросозерцания могли быть сделаны и, действительно были сделаны в античной философии уже *после* Платона, хотя, как увидим ниже, и на самом Платоне, в частности, на его суждениях об усовершенствовании человеческой жизни не могло не сказаться в значительной степени влияние особенностей его онтологии, чуждой, как мы видели, не Только идеи *прогресса*, но даже идеи *развития* вообще.

Итак, наряду с ясно выраженной оптимистической точкой зрения на космос и все в нем существующее, в философии Платона, с не меньшей ясностью и определенностью проводится и другая, противоположная тенденция, признающая

за мировым злом значение начала, не только объективно-существующего, но и вечного и не преодолимого. Эти противоречащие одна другой тенденции у Платона остаются непримиренными, подобно тому, как во взгляде на Божество оставались у него непримиренными тенденции теистически-спиритуалистическая, с одной стороны, и натуралистически-пантеистическая, с другой. Иных результатов ожидать от Платона мы и не вправе ввиду особенностей той общей основы, на какой покоится то и другое учение Платона: такой общей основой у Платона является, как мы сказали, его интеллектуалистическое и натуралистически-пантеистическое мирозерцание.

Это мирозерцание постигает мир таким, *каков он есть, в ее натуральном состоянии*, при априорном предположении, что иным, лучшим он и быть не может. Результатом этого в сфере религии является *обожествление* мира, а в сфере космологии – отрицание объективного существования в мире зла. Но закрывать вполне глаза на отрицательные стороны космоса Платон, конечно, не мог. Отсюда у него – стремление стать *выше* границ конечного космоса. В области религии это стремление выразилось у Платона в искании премирного, абсолютного и чуждого телесности Бога, в области космологии – в признании факта *объективно* существующих несовершенств космоса и в стремлении к идеалу бытия более совершенного, чем космос. Но в обоих этих стремлениях Платон продолжал стоять на реальной почве того же натурального космоса, в абсолютности и совершенстве которого он уже разочаровался. Поэтому, в обоих случаях, Платон не мог прийти к каким-нибудь положительным результатам: в религии абсолютное премирное и духовное Существо, в действительности, оказалось у Платона *абсолютно бессодержательной идеей*, голой абстракцией от натурального космоса, через отрицание предикатов последнего.

Признание факта объективного существования в космосе зла также не пошло дальше чисто отрицательных выводов – отрицания разумности самого факта существования конечного мира, при враждебном отношении к этому последнему. От одной крайности Платон, т. о., переходит к другой, *не находя в*

своем интеллектуальном и натуралистически-пантеистическом миросозерцании данных для их примирения. Идеи относительного совершенства или несовершенства в приложении к космосу, как вечному и неизменному проявлению Божества, у Платона, очевидно, не могло быть. Космос, с точки зрения Платона, должен быть или *весь* принят, или же *весь* целиком отвергнут. Платон не мог окончательно остановиться ни на том ни на другом выводе, поскольку, с одной стороны, не мог не видеть отрицательных сторон космоса, а с другой, при своей натуралистически-пантеистической точке зрения, ничего *положительного* противопоставить этому космосу также не мог. Отсюда – непримиримое противоречие во взглядах Платона на Божество и на мир и неизбежная глубокая драма в душе Платона, – более глубокая, чем у Сократа, об отрицательном отношении которого к конечному космосу можно говорить, как мы видели, только в смысле *зародыша*, а не в смысле более или менее определенного и ясного сознания и внутреннего убеждения.

Отмеченное нами непримиримое самопротиворечие и душевная драма Платона в вопросе о мировом зле являются ли у Платона чем-либо *по существу* оригинальным и самобытным по сравнению с традиционным античным миросозерцанием?

Что оптимистическая тенденция, какая проводится в диалогах Платона свойственна также всему античному миросозерцанию, об этом нам приходилось уже говорить выше, при изложении учения софистов и Сократа. Тогда же мы отметили и психологический корень этого оптимизма в интеллектуалистическом и натуралистическом характере воззрений античного человечества, присущий и Платону. В данном случае, Платон, следовательно, вполне остается верным духу своего времени и народа. Что же касается пессимистической тенденции во взглядах Платона на мировое зло, то в этом отношении Платон, по-видимому, расходится с общим жизнерадостным тоном античного миросозерцания, хотя отдельные штрихи пессимизма далеко не были чужды античному человеку.

Тем не менее и эта вторая пессимистическая тенденция во взглядах Платона на мир, как мы видели, имеет свои глубокие психологические корни в том же интеллектуалистически-натуралистическом пантеизме, какой лежит и в основе его оптимизма, и, соответственно этому, окрашивается в натуралистический тон: натурализм Платона не удовлетворяет, но он не может и отказаться от него, так как другой действительности, кроме подчиненной законам натуральной необходимости, Платон не знает. *Платон борется против натурализма, опираясь на него, как на единственную реальную почву.* Натуралистический пантеизм и в данном случае, по существу дела, связывает мирозерцание Платона с традиционным античным. Ко времени Платона античное человечество еще не успело, наряду с оптимизмом, окончательно прийти к другой тенденции – пессимистический. Но последняя и в античном человечестве имела для себя *те же* основы, что у Платона. Платон в данном случае только опередил своих современников.

Сократ со своим оптимизмом вернее других философов отразил в себе *господствовавшее в его время* течение среди своих современников; Платон же, наряду с этим, явился выразителем и тех *конечных результатов*, к каким бессознательно шло и должно было рано или поздно прийти античное человечество.

Сказанным определяется и отношение рассматриваемого нами пункта в учении Платона к *христианству*. Оптимистическая тенденция Платона, выросшая у него на односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической почве, ставит его в ближайшее сродство с соответствующей стороной учения Сократа и софистов, вследствие чего, для определения отношения Платона в этом отношении к христианскому учению, нам остается только повторить то же, что выше нами было сказано относительно софистов и Сократа: христианское понятие о грехе, *в смысле свободного извращения человеком всей своей духовной, а затем и физической природы, как своей собственной, так и внешнего мира*, а также учение о необходимости Божественной

благодати и о Божественном Искупителе, – это понятие одностороннему интеллектуализму и натуралистически-пантеистическому оптимизму Платона совершенно чуждо. Исходный пункт христианского учения о мире и существующем в нем зле, как мы видели выше, проникнут, в противоположность учению Платона, глубоким пессимизмом. Естественнее поэтому ожидать точек соприкосновения с христианским учением со стороны другой, *пессимистической* тенденции философских (космологических и психологических) воззрений Платона.

Действительно, сознание глубокого проникновения в мир злого начала, в частности, сознание глубокого, радикального и объективного извращения человеческой природы, – все это, несомненно, имеет некоторую аналогию с соответствующими пунктами христианского взгляда на мир, как на лежащий во зле и нуждающийся в *радикальном* возрождении. Однако мы не должны преувеличивать смысла и значения этой аналогии и опускать без внимания других сторон в рассматриваемой нами стороны в учении Платона и христианства, поскольку пессимистическая тенденция во взгляде Платона на мир и существующее в нем зло, как мы видели, носит на себе строго *интеллектуалистический и натуралистический* отпечаток. Источник мирового зла Платон видит в тех же неизменных вечных натуральных законах природы, на которых он старается обосновать и свой оптимизм.

Учение о зле, в смысле *греха*, т. е. как о результате свободного извращения человеком своей *воли и сердца* и, вообще, всего своего духовного существа, извращения, повлекшего за собой извращение и физической природы, – этого учения в Платоновской космологии и психологии, проникнутых характером одностороннего интеллектуализма, нет вовсе. А вместе с тем, и аналогия рассматриваемой нами стороны платонизма с христианством получает совершенно иной смысл. Общим между тем и другим в данном случае остается только *признание самого факта объективного существования зла в мире и в человеке*. По сравнению с Сократом, принципиально отрицавшим этот факт, Платон, конечно, сделал по пути сближения с христианством

значительный шаг вперед. Но этот шаг не был, по существу дела, таким, который бы давал нам право говорить о *положительной, генетической зависимости* христианского мирозерцания от платонизма. *Понимание и объяснение природы и происхождения зла в мире и человеке у Платона, по существу, противоположно христианскому учению об этом предмете:* зло у Платона, со стороны объективной, понималось, как результат *неизменных натуральных* законов природы, а со стороны субъективной – как результат *незнания*, в христианстве же оно мыслится, как дело *свободной воли человека*.

У Платона зло признавалось явлением *изначальным и вечным*, а, следовательно, бесконечным и окончательно ничем не преодолимым, не только человеком, но даже Божеством; в христианстве же зло, при всей глубине и широте его господства в мире, мыслится, как явление *случайное*, не имеющее для себя корней в природе *первоосновы* всего сущего, т. е. в Божестве, а потому оно здесь признается явлением *преходящим*, с которым можно и должно бороться, с *надеждой на успех*. В природе *первоосновы* всего сущего, т. е. в самом Божестве Платон ищет объяснения сущности и источника мирового зла; христианин же здесь видит для себя и для всего мира гарантию и средство к избавлению от зла. Отсюда, в христианстве – учение об *Искупителе*, не имеющее для себя в учении Платона о Божестве реальных основ и никаких аналогий. Общим между платонизмом и христианством в вопросе о мировом зле остается, как мы сказали выше, лишь одно признание факта объективного существования зла в мире и в человеке. Но это признание есть особенность общечеловеческого сознания, и одного этого еще не достаточно для выведения отсюда особенностей, специально характерных для христианского учения о данном предмете.

Существо христианского учения о зле составляет *вера в торжество добра над злом*, имеющая для себя основу в учении о всесовершенном, всеблагом и всемогущем Боге, первооснове всего существующего, и в учении о *случайном* происхождении зла, откуда уже следует и возможность

избавления от него. Но для этой-то веры в платонизме и нет оснований, а потому несправедливо было бы искать здесь *положительных посылок*, откуда путем логического и психологического развития мог бы выработаться христианский взгляд на мировое зло, – на источник его происхождения, на его природу и способы борьбы с ним. В раскрытии этих вопросов платонизм логически и психологически движется по пути, как раз *противоположному* тому, по какому идет развитие мысли и чувства в душе христианина: *исходным* пунктом платонизма, по данному вопросу, является крайний теоретический *оптимизм*, отрицающий объективный характер существующего в мире зла, а также необходимость возрождения человеческой природы и всего космоса. Но тот же интеллектуализм и натурализм, благодаря которому Платон в *исходном* логическом пункте своих рассуждений о зле, стал на почву оптимизма, в *дальнейшем логическом и психологическом процессе развития миросозерцания и настроения Платона* заставляет его *перейти от крайнего оптимизма к еще более решительному пессимизму*, а *отрицание необходимости возрождения мира и человека переходит у него в отрицание возможности этого возрождения*. Христианское же миросозерцание начинает от глубокого сознания необходимости радикального избавления от зла и возрождения мира и человека, поскольку за исходный пункт своего взгляда на мир признает факт глубокого и широкого распространения в мире объективного зла, а в конце концов, приходит к глубокой вере в возможность этого избавления, благодаря Божественной помощи.

Учение Платона о бессмертии человеческой души и отношение этого учения к христианству

К признанию генетической независимости христианства от платонизма мы приходим и при исследовании учения Платона о бессмертии человеческой души.

Такое или иное решение вопроса о бессмертии человеческой души, по учению Платона, должно необходимо обуславливаться особенностями его общих гносеологических, психологических, и метафизических взглядов. Учение Платона о природе человеческой души, как мы видели выше, так тесно и неразрывно связано с его учением о мировой душе, одним из основных пунктов его теологии, что в данном случае достаточно сделать только общий вывод из всего, сказанного нами по этому вопросу раньше, – указать на те заключения, какие отсюда следуют именно по вопросу о бессмертии человеческой души.

Из анализа учения Платона о мировой душе мы уже видели, что все индивидуальные души, в том числе, следовательно, и души людей, существуют только в качестве составных частей мировой души, которая, в свою очередь, есть одна из форм внутреннего развития Божества. Следовательно, и человеческие души по учению Платона, суть только частные формы и моменты проявления того же Божества, не обладающие поэтому отличной от последнего субстанцией. Очевидно, что при таком положении дела метафизике Платона, вообще, должно быть более или менее чуждо понятие о *личности* в точном смысле этого слова, поскольку с понятием личности необходимо соединяется предикат «бытия в себе и для себя», если и не всегда в абсолютном смысле (это приложимо вполне только к абсолютной личности – к личному Богу), то, по крайней мере, в большей или меньшей степени. С точки же зрения Платона, человек, будучи простым моментом в развитии внутренней жизни Божества и потому не имея значения бытия «в себе и для себя», – может быть назван субъектом лишь в смысле *эмпирическом*. Человеческая душа, по Платону, есть только «явление», но не «бытие в себе». К

такому же заключению относительно природы человеческой души мы необходимо должны прийти, если обратим внимание на самый ее состав, – на те составные элементы, из которых, по выражению Платона, смешана наша душа.

По учению Платона, человеческая душа составлена из той же субстанции, что и душа мировая, поскольку первая есть только составная часть последней. Следовательно, составными элементами человеческой души, прежде всего и главным образом, являются те же пять основных идей (тождества, различия, сущности, движения и стояния), которые входят и в содержание *конечного* «единого» (Божества), а также мировой души. При этом, как относительно конечного «единого» и мировой души мы должны были допустить, наряду с упомянутыми нами пятью идеями, существование бесчисленного множества других идей, также входящих в их содержание, так точно и состав человеческой души мы не имеем права ограничивать только пятью идеями, а должны предположить их бесчисленное множество. И, действительно, нам известно, что, по учению Платона, всеми своими свойствами, какими только когда-либо обладал или обладает человек, он обязан тому, что в известный момент времени бывает причастен той или иной идее.

Например, человек бывает малым потому, что бывает причастен идее малости, великим бывает через причастность идее великого и т. д. (Phäd.). Но если так, если свойства человеческой природы, по учению Платона, суть не что иное, как явление или известная форма существования тех же идей, – то очевидно, что и все психическое содержание человека есть не что иное, как только простая комбинация различных идей, так что человек бывает справедливым или несправедливым, добрым или злым, умным или глупым и т. п. тогда именно и потому именно, что в его эмпирическом «я» происходит такая именно, а не иная комбинация идей. Очевидно, что говорить о простоте природы человеческой души, в собственном смысле этого слова, мы, с точки зрения Платона, не имеем достаточных оснований. С другой стороны, раз человеческая душа не есть единая и простая субстанция, обладающая присущими ей, как

субстанции, свойствами, а есть простой агрегат или известная комбинация идей, из которых ни одна, с точки зрения Платона, не может утратить значения самостоятельной и самобытной субстанции, обладающей предикатом бытия «в себе и для себя», так как иначе идеи перестали бы уже быть тем, чем они являются в Платоновской метафизике, – то отсюда несомненно вытекает и другое следствие, аналогичное тому, какое мы вывели из отношения индивидуальных душ к мировой душе именно, что человеческой душе ни в каком случае не может принадлежать значение *личного* существа, в точном смысле этого слова. Ведь, с понятием личности, как мы говорили об этом и выше, необходимо соединяются предикаты единства и самотождества психической природы, чего никак нельзя приписать человеческой душе, как ее представляет себе Платон, потому что, по его взгляду, душа есть существо сложное, и каждая составная часть нашей души сохраняет всегда свою самостоятельность.

Точно также человеческой душе, на основании учения Платона об ее составе, нельзя приписать и другого необходимого предиката личности – «бытия в себе и для себя», потому что такой предикате, по его взгляду, приличествует только составным элементам души – идеям, взятым в их отдельности, но никак не их комбинации, как таковой, потому что в таком случае этим составным элементам пришлось бы своей абсолютностью и самобытностью поступиться в пользу того «нечто», которое является результатом их комбинации, с чем, конечно, Платон никак не может согласиться, так как тогда ему пришлось бы стать в противоречие с главным положением своей метафизики, – с учением об идеях, как самобытных, вечных и абсолютных сущностях. Следовательно, по учению Платона, душа человека, действительно, может быть названа субъектом не в строго метафизическом смысле этого слова, а только в смысле субъекта *эмпирического*. Понятие личности и в приложении к индивидуальным душам, как и в приложении к мировой душе, таким образом, является у Платона не первоначальным понятием его метафизики, а вторичным и выводным.

Платоновское понимание природы человеческой души, т. о., имеет сходство с учением атомистов о происхождении всех вещей из атомов. Как по учению атомистов первоначальным, основным бытием, бытием в себе и для себя, являются атомы, которым только и могут принадлежать предикаты простоты, неизменяемости и т. п., все же прочее, все вещи видимого нами мира представляют из себя уже бытие вторичное, производное и сложное и даже не бытие, в собственном смысле этого слова, не вещь в себе, а лишь явление, – так точно и в метафизике Платона именно идеи занимают то же место и значение, какое атомисты приписывают своим атомам. Все же прочее бытие, в том числе и человеческие души, у Платона являются тем же эмпирическим бытием, т. е., явлением, а не вещью в себе, каким у атомистов оказываются все вещи видимого мира, как результат известной комбинации атомов. Связь метафизики Платона с учением древних атомистов в данном пункте, по нашему мнению, гораздо более тесная, чем это может показаться на первый раз, – с тем однако различием, что Платон, приближаясь несколько к позднему учению Лейбница, на место материального атома выставил понятие атома идеального – идею. Взгляд же на все определенное, конкретное бытие, в том числе и на человеческую личность, как на *явление*, а не как на вещь в себе, у Платона остался тот же, что и у атомистов. Индивидуальным душам, в том числе, следовательно, и человеческим, предикаты простоты и самотождества приличествуют, пожалуй, еще в меньшей степени, чем душе мировой, несмотря на тождество природы тех и этой.

Со стороны своего объема, мировая душа всегда остается тождественной себе, поскольку она, заключая в себе *весь* космос, не может ни увеличиваться, ни уменьшаться в своем объеме; ее составные элементы – идеи могут смешиваться между собой, входить между собой в самые разнообразные отношения, но число этих элементов всегда должно быть одно и то же, в силу вечности и неизменяемости их характера и в силу всеобъемлемости характера мировой души. Но сказать то же и относительно индивидуальных (а, следовательно, и

человеческих) душ мы, с точки зрения Платона, не имеем никаких оснований: человеческая душа в разное время обладает различными свойствами, да и вообще, весь человек, как индивидуум, не только по душе, но и по телу в разное время и при различных обстоятельствах обладает различными свойствами. Даже более того: по учению Платона, одно и то же лицо в одно и то же время может обладать не только различными, но даже и противоположными свойствами, в силу относительного характера всякого индивидуального, конкретного бытия.

Например, известное лицо может быть справедливым и несправедливым, добрым и злым, великим и малым и т. п., – притом, даже в одно и то же время совмещать в себе эти противоположные предикаты, смотря по тому, в соотношении с каким предметом или лицом мы будем рассматривать его. Известное лицо, сравнительно с одним предметом, может казаться великим, а по сравнению с другим – малым и т. д., так как свойства абсолютной, безотносительной «великости» и «малости», «справедливости» и «несправедливости», по взгляду Платона, приличествуют только идеям. Но, по взгляду того же Платона, человек обладает тем или иным свойством в то или иное время только потому, что бывает причастен в этот момент той или иной идее, – другими словами, только потому, что в содержание его души входит такая или иная идея. Следовательно, раз свойства нашей души могут изменяться, исчезать и вновь появляться; то, с точки зрения Платона, это означает не иное что, как именно то, что наша душа, со *сторон своих составных элементов* (а не просто свойств), подвержена постоянному изменению и обладает характером совершенной относительности. Очевидно, что говорить после этого о простоте и самотождестве индивидуальных душ уж никак не приходится, раз в каждое мгновение ее состав то уменьшается, то увеличивается и, вообще, изменяется. Оба эти предиката, очевидно, могут быть приложимы к нашим душам лишь в относительном, но далеко не в собственном смысле этого слова.

Не мог Платон прийти к вполне ясному и точному понятию о человеке, как *личности*, именно потому, что, в силу своего одностороннего *интеллектуализма*, он в душе человека господствующую роль признавал за *теоретическим* разумом и душевное преуспевание человека усматривал именно в развитии его *познавательной* способности, почти совершенно игнорируя потребности человеческого *сердца и воли*, а между тем, развитие в человеке сознания и интенсивного чувства своей *личности*, как мы об этом говорили во введении, стоит в непосредственной генетической зависимости именно от силы и напряженности наших *сердечных и волевых* функций.

После всего нами сказанного о сложности и постоянной изменяемости человеческой души, по учению Платона, не со стороны только ее свойств, но и со стороны самой ее субстанции, вследствие чего, по мнению Платона, нашей душе не может, в собственном смысле этого слова, приличествовать и предикат *личности*, – нам должно быть совершенно понятным и то, что в Платоновской метафизике не может быть места учению о *личном* бессмертии человеческой души, в строгом смысле этого слова, поскольку такое учение необходимо должно вытекать из взгляда на человеческую душу, как на нечто, по своей природе неразложимое и субстанционально себе всегда тождественное. Из природы же человеческой души, как ее представляет себе Платон, с логической необходимостью нельзя вывести такого заключения: раз ее наличный состав в настоящем обуславливается внешними по отношению к ней условиями и обстоятельствами (известной комбинацией идей), – то, следовательно, и в будущем такая или иная комбинация идей, результатом которой и является человеческая душа, может существовать только в силу внешних условий, но может этой комбинации и не оказаться, если налицо этих условий не окажется. Возможность разложения человеческих душ на их составные элементы-идеи, Платон, во всяком случае, должен допустить, если не желает стать в противоречие с собственным учением о природе человеческой души.

Правда, по учению Платона, как мы видели выше, известная комбинация идей, результатом которой бывает

мировая душа, а, следовательно, и индивидуальные души, как ее части, – является безусловно необходимой, вытекающей из самой природы *конечного «единого»*, или Божества. Но если отсюда мы не имели права заключать о совершенной неизменяемости и простоте мировой души, то тем более этого нельзя сказать относительно индивидуальных душ, в частности, о душе человека. Из учения Платона об идеях с необходимостью следует только тот вывод, что вечен самый *процесс комбинаций* идей, продуктом чего и является мировая душа, но вовсе не то, чтобы таким же свойством вечности обладали *и частные продукты, или формы этой комбинации*, поскольку самая-то комбинация идей (= мировая душа) может до бесконечности разнообразиться. И, действительно, как мы уже говорили выше, Платон допускал возможность разложения космоса (а, следовательно, и мировой души) на его составные элементы и его возрождения через известный период времени, что, конечно, устраняет возможность для мировой души всегда сохранять самотождество. Но если так, то очевидно, что и человеческим душам, как частям мировой души, нельзя приписать характера самотождества и неразложимости их природы, по тем же основаниям, что и душе мировой: с уничтожением целого необходимо должны уничтожиться и его части.

Если бы мы даже допустили вечность и неразложимость мировой души на ее составные элементы, на что, впрочем, как мы видели, у нас нет никаких оснований, – то и тогда за индивидуальными душами всегда сохраняется возможность разрушения, и эта возможность должна перейти в необходимость, раз нам определенно известно, что по учению Платона, то сочетание идей, результатом которого является мировая душа, не есть что-либо неизменное и раз навсегда данное, а постоянно изменяется в силу того, что постоянно изменяется самая форма комбинации идей. Да и вообще, односторонне-интеллектуалистический взгляд Платона на природу человеческой души, являющийся тормозом для развития у него ясного сознания и интенсивного и живого чувства *личности*, – поэтому самому не может служить

устойчивой психической почвой для развития в душе Платона глубокой и напряженной веры именно в *личное* бессмертие человеческой души.

Обращаясь для решения интересующего нас вопроса к прямым указаниям, заимствуемым из диалогов Платона, мы прежде всего замечаем у Платона, в данном случае, некоторую нерешительность и колебание: то он, по-видимому, со всей определенностью признает бессмертие человеческой души и важное значение этого факта для практической жизни и деятельности человека, то готов допустить возможность ее уничтожения и, во всяком случае, не признает за бессмертием человеческой души важного жизненно-практического значения и влияния на нравственную деятельность человека. Спрашивается, могло ли это учение Платона о бессмертии человеческой души иметь то громадное влияние на нравственные воззрения и практическую жизнь человека, какое необходимо предполагается христианским учением об этом же предмете? Приближается ли в этом отношении Платон к христианскому учению или же тут мы должны видеть *принципиальную* противоположность этому последнему?

Самый факт существования в метафизических воззрениях Платона двойственности и нерешительности по вопросу о бессмертии человеческой души в достаточной степени говорит за то, что в данном случае между учением Платона и христианским нет аналогии *по существу*, поскольку, с точки зрения христианского учения, по данному вопросу не должно быть места никаким колебаниям, а иначе и самое-то учение о бессмертии теряет свое *жизненно-практическое* значение. Поэтому-то все Платоновские доказательства бессмертия человеческой души, поскольку мы имеем в виду нравственно-практическую (а не теоретическую) сторону этого учения и его внутреннее отношение к христианскому учению об этом же предмете, – должны потерять в наших глазах существенное значение, раз наряду со всеми этими доказательствами Платон допускает возможность того, что дело может обстоять и иначе, или же предполагает, что такое или иное решение вопроса о бессмертии человеческой души безразлично для нравственно-

практической деятельности человека. Но выше мы уже видели, что *возможность* уничтожения человеческой души, как личности, с необходимостью вытекает из самой ее природы. Теперь постараемся указать в подтверждение этого и более прямые указания.

При изложении учения Сократа, нам приходилось ссылаться на одно место из «Апологии» Платона (40, С...) для доказательства того положения, что у Сократа не было твердой веры в личное бессмертие человеческой души, и что он, во всяком случае, этому вопросу не придавал важного, жизненно-практического значения. Все, сказанное тогда нами об учении Сократа по данному вопросу, всецело приложимо и к Платону, так как последний, несомненно, влагал в уста Сократа и свои собственные воззрения. Правда, «Апология» Платона принадлежит к числу самых ранних его произведений, когда его собственные метафизические воззрения могли еще вполне и не определиться. Но, во-первых, несмотря на это, остается все-таки несомненным тот факт, что, по крайней мере, в *первый* период своего философского развития Платон не имел твердого и глубокого убеждения в личном бессмертии человеческой души. Во-вторых, и в некоторых других своих диалогах, более позднего происхождения, Платон по вопросу о бессмертии человеческой души проводит взгляды, аналогичные тем, какие он высказал и в своей «Апологии». Это, прежде всего, мы можем сказать относительно его диалога «Пир». Вопросы о посмертной участи человека Платон, правда, в этом диалоге прямо не касается; но если мы обратим внимание на те цели и задачи, какие ставил себе Платон при написании этого диалога, то увидим, что самый-то факт умолчания в рассматриваемом нами диалоге о загробной участи человека и служит красноречивым и убедительным доказательством того, что Платон не имел твердого и глубокого убеждения в личном бессмертии человеческой души, или, во всяком случае, положительное или отрицательное решение этого вопроса было для него в *жизненно-практическом отношении* столь же безразличным, как и в его «Апологии».

В «Пире» Платон старается определить истинную природу присущего всем людям *ἔρως* (Sympr. 204, D–206, A) в том смысле, что *ἔρως*; есть стремление человека к *постоянному и вечному* благу, или счастью. При каких же условиях и какими путями ему удастся достигнуть этой цели? Каким образом для человека, существа смертного, возможно достижение постоянного, «бессмертного» блага, или счастья, к каковому *именно* и побуждает человека стремиться *ἔρως*, в силу основных свойств своей природы, которая есть нечто среднее между смертным и бессмертным, представляя из себя лишь стремление смертного к бессмертному (Sympr. 202, E и др.)? Если бы Платон имел глубокую веру в *личное* бессмертие человеческой души, – мог ли бы он умолчать об этом обстоятельстве и не указать на личное бессмертие нашей души, как на то именно благоприятное условие, в силу которого нам и является возможным достижение постоянного, не уничтожающегося, «бессмертного» блага? Между тем, ничего подобного в рассматриваемом нами диалоге Платона мы не встречаем. Платон в данном случае ограничивается упоминанием о так называемом *родовом и моральном* бессмертии человека (о жизни в потомстве), не только ни единым словом не обмолвившись, по крайней мере, о *возможности личного бессмертия человеческой души*, как необходимом условии для достижения нами «бессмертного» блага, но даже прямо утверждая, что иных способов для достижения всегдашнего блага, кроме двух им отмеченных, иного бессмертия, кроме родового и моральная, для человека, как существа смертного, и быть не может. Всякое живое существо, по Платону, стремится к бессмертию (родовому), сохраняя свой род путем рождения. «Смертная природа – говорит Платон, – по возможности старается быть неизменной и бессмертной, а возможность ее заключается *только в этом способе – через рождение оставлять молодое вместо старого*».

Ведь и физическая жизнь каждого животного, по мнению Платона, состоит в постоянном обновлении и замене старых элементов новыми (обновление крови, волос и пр.), да и в душе

нашей происходит постоянное умирание и рождение новых элементов – нравов, привычек, мнений, пожеланий, удовольствий, скорбей, знаний и т. п., хотя нам кажется, что животное по телу, а наша душа со стороны своих свойств остаются всегда тождественными. И вообще, только таким образом, по словам Платона, и «сохраняется все смертное, – не в том смысле, будто бы оно всегда было совершенно тождественное, подобно Божественному, а в том, что *отходящее и устаревающее оставляет по себе другое – новое, каковым было само. Вот способ..., которым смертное делается причастным бессмертия*» (Symр. 206, В–208, Е)³⁹⁹. Речь здесь идет именно о способе достижения через ἔρως постоянного, «бессмертного» блага, потому что Платон, как мы видели, прямо говорит, что истинное благо нераздельно с бессмертием. Затем, Платон столь же ясным и решительным образом здесь утверждает и то, что это бессмертие и бессмертное благо для человека, существа смертного, подобно тому, как и для животных, – достижимо не иначе, как только через рождение, благодаря которому на смену умирающего старого, выступает молодое поколение, но вовсе не в том смысле, будто бы человек всегда остается тождественным себе. Но это, очевидно, означает не иное что, как именно то, что для человека, как и для всех других животных, доступно бессмертие не личное, но только *родовое*.

Полагать же, что в данном случае Платон говорит только о родовом бессмертии *животных*, у нас нет никаких оснований, так как предметом всего этого рассуждения является именно человек, о животных же Платон упоминает только мимоходом, в качестве примера, так что вставочное рассуждение Платона о родовом бессмертии животных, как приведенное в качестве примера и подтверждения подобного же явления из жизни людей, – является только дальнейшим доказательством того, что Платон, действительно, имел целью доказать невозможность для человека иного бессмертия, кроме родового, поскольку нам не известно, чтобы за животными Платон признавал *личное* бессмертие. Затем, хотя Платон в рассматриваемом нами месте говорит, главным образом, о

рождении *по телу*, благодаря которому человек, в лице своих потомков, достигает бессмертия, т. е. речь идет о телесном родовом бессмертии, а не о бессмертии моральном; но мимоходом он упоминает здесь же и о другом способе рождения, рождения *по душе*, благодаря которому также, по мнению Платона, достигается бессмертие, но уже не телесное только и родовое, но и *моральное*.

Это именно – то место Платоновского «Пира»⁴⁰⁰, где он говорит о стремлении многих людей к приобретению себе славы и добродетели и к стяжанию этим путем себе бессмертия, т. е. бессмертной о себе памяти и славы. Следовательно, и в вопросе о бессмертии *по душе* Платон в рассматриваемом месте далек был от мысли признавать бессмертие *личное, субстанциональное*. В дальнейшем своем рассуждении⁴⁰¹ Платон уже более обстоятельно говорит о способе рождения *по душе*, благодаря чему, по его мнению, также достигается стремление *ἔρως* к вечному, «бессмертному» благу. Но и в данном случае у Платона нет ни малейшего намека на *субстанциональное, личное* бессмертие человеческой души. Способ рождения по душе, в целях стяжания себе бессмертия, по Платону, вполне аналогичен рассмотренному уже нами выше способу рождения по телу: и в данном случае речь идет о сохранении элементов нашего существа *в лице других людей*, которые будут жить после нас; только здесь имеется в виду не телесная наша природа, а наши душевные совершенства, или добродетели, которые мы, по Платону, должны развивать и прививать другим людям, причем наиболее подходящей для этого почвой Платон считает души мальчиков.

Любовь к мальчикам и вытекающее отсюда стремление развивать и усовершенствовать их душевные способности и дарования, стремление к тому, чтобы, так сказать, влить в их души те духовные совершенства, какие удалось приобрести нам самим, – в этом именно и состоит тот способ рождения по душе, благодаря которому наше духовное «я» со смертью не уничтожается, а продолжает существовать в лице того человека, который обязан нам своим воспитанием и образованием. Таким образом, и в своем рассуждении о *моральном* бессмертии

Платон ни единым словом не намекнул на то, что, по его мнению, данный способ сохранения нашего духовного «я» носит характер *личного* бессмертия. Случайными причинами объяснить это умолчание о бессмертии человеческой души, в точном смысле этого слова, в данном случае мы не можем, потому что этот вопрос, в общем, Платона весьма интересовал, – настолько, что он ему посвятил даже целый диалог («Федон»). Следовательно, раз Платон о личном бессмертии в своем «Пире» не говорит, где это было бы весьма уместным; то, очевидно, самый факт личного бессмертия нашей души он не считал настолько достоверным и имеющим значение жизненно-практического мотива к нравственной деятельности человека, чтобы на нем основать главную задачу и цель всей нашей жизни и деятельности и чтобы личное бессмертие человеческой души считать одним из необходимых предикатов, входящих в понятие высочайшего блага, этой основной цели всех наших стремлений.

Указания на то, что у Платона не было глубокой и твердой веры в *личное* бессмертие человеческой души можно находить и в том самом диалоге Платона, где он специально рассматривает вопрос о бессмертии души и стремится доказать это бессмертие. Мы имеем в виду его диалог «Федон». Относительно вступительной части рассуждений Платона о бессмертии человеческой души, изложенных им в «Федоне»⁴⁰², нам приходилось уже говорить выше, при изложении соответствующего пункта философских воззрений Сократа, и в данном случае нам нет надобности что-либо прибавлять к тому, что нами сказано тогда, потому что в уста Сократа Платон в своем «Федоне» влагает собственные взгляды по этому вопросу. В этой части своего «Федона», как мы видели, Платон не только не дает никаких оснований видеть в его лице представителя глубокой и твердой веры в *личное* бессмертие человеческой души, но совершенно напротив: *Платон здесь обнаруживает более или менее безразличное отношение к такому или иному положительному или отрицательному решению этого вопроса* (см. выше стр; 172 и дал.).

Из других мест «Федона», на основании которых можно утверждать отсутствие у Платона глубокой веры в *личное* бессмертие человеческой души, должно, прежде всего, отметить те⁴⁰³, где Платон рассуждает уже не о простом факте бессмертия нашей души, а старается описать самую жизнь человеческой души, по разлучении ее с телом. В данном случае, Платон, следуя пифогорейскому учению о душепереселении, излагает послесмертную участь людей, в общем, в следующих чертах⁴⁰⁴. После смерти человека его душа, сейчас же по разлучении с телом, подвергается суду и, смотря по тому, праведно или нечестиво проводила она свою земную жизнь, получает после смерти или награду или наказание – окончательное или же временное, смотря по степени греховности (по «Федону» и «Горгиасу»). В таком состоянии душа человека находится в продолжение 1 000 лет (по «Федру»). По истечении же этого времени, она опять посылается в тела людей или животных, смотря по своим нравственным достоинствам: более совершенные души посылаются в тела более достойных людей, а менее совершенные посылаются в тела людей злых и даже в тела животных.

Состояния же полного блаженства, которое достижимо только при полной отрешенности *от всего телесного*, человеческая душа достигает (по «Федру») только в том случае, если три раза подряд избирала себе жизнь философскую (т. е. через 3 тысячи лет) и такое состояние совершенного блаженства, когда душа находится в общении с богами (по «Федру»), продолжается 10 000 лет, т. е. в продолжение мирового кругооборота. Вот, в общих чвртах, Платоновское представление о послесмертной участи человека. В представленном нами описании послесмертной участи человека, по учению Платона, важен с первого же взгляда бросающийся в глаза *мифологический* его характер, который станет для нас еще более несомненным, если мы обратим внимание на те подробности, какими Платон наполняет свое описание послесмертного суда над человеческими душами (в «Федре» и «Горгиасе») или места обитания душ по разлучении

их с телом, а также на описание тех наказаний и наград, какие, по нему, выпадают на долю грешных и праведных душ (по «Федру» и «Горгиасу»). Приводить этих подробностей мы не будем, так как влияние древне-греческой мифологии на Платона в данном случае слишком очевидно.

Но если так, если Платон, при своем философском направлении мышления и при стремлении выводить и обосновывать положения на научных и диалектических принципах, решается, при изображении послесмертной участи человека, прибегать к древне-греческой мифологии, к которой он, конечно, не мог относиться и не относился с безусловным доверием, как и ни один из античных философов его и последующего времени, – то это может служить самым красноречивым доказательством того, что о загробной участи человека Платон не имел твердых, определенных убеждений. Да Платон и сам нисколько этого не скрывал, а даже прямо заявлял, что все, что он рассказывает о послесмертной участи человека, передается им, не как его собственное научное убеждение, а как мнение других лиц, известное ему по преданию (Phäd. 81, A и др.). К этому преданию Платон прибегает потому, что сознает невозможность иметь об этом предмете какое-нибудь вполне определенное и вполне достоверное представление, о чем он откровенно и заявляет (Phäd. 85, C–D).

Отсюда можно видеть, что Платон, хотя и признает за изложенными выше мифологическими представлениями о загробной участи человека известную долю вероятности (он называет этот миф «наилучшим и неопровержимым человеческим словом»), но ссылается на них в силу печальной необходимости, – в силу невозможности научным путем достигнуть каких-нибудь на этот счет определенных выводов. Очевидно, что при научном складе мышления Платона, эта уступка в пользу мифа есть не что иное, как отсутствие у Платона по данному вопросу более или менее определенных и глубоких убеждений. Еще решительнее свое скептическое отношение к изложенным им же самим мифологическим представлениям относительно послесмертной участи человека

Платон высказывает в другом месте своего «Федона», именно. в 114, C–D.

Здесь, вслед за мифологическим изображением посмертного суда над человеком и тех наград и наказаний, какие его ожидают после смерти, – Платон, между прочим, замечает, что утверждать решительно, что все это произойдет не иначе, как он рассказал, человеку умному не годится (*οὐ πρέπει νοῦν ἔχοντι ἀνδρί*); но что касательно наших душ и их жилищ будет нечто такое или тому подобное, – верить этому, как кажется, следует, и это достойно того, чтобы на это отважиться, ввиду того, что душа является бессмертной (?): ведь эта решимость прекрасна, и ею надобно как бы обаять себя⁴⁰⁵. «Потому-то я, говорит Платон, и распространился в рассказе об этом мифе» (Phäd. 114, D). Платон, следовательно, если и признает за изложенным им мифом значение некоторой достоверности, то, во-первых, только в самых общих его чертах, говоря, что должно быть *нечто только подобное тому*, что говорится в мифе, не определяя при этом границы, где, по его мнению, в этом мифе кончается правда и начинается вымысел. Во-вторых, Платон соглашается на такое признание по побуждениям чисто субъективного и нравственно-педагогического свойства, – именно, потому, что изложенный им миф о посмертной участи человека вселяет в душу человека прекрасную надежду, точнее, *мечту* о загробном блаженстве и побуждает человека для его достижения вести добродетельную жизнь здесь на земле. В-третьих, Платон не скрывает того, что решимость признать данный миф за нечто вероятное является своего рода риском (*χίνδυνος*).

Точно также и в своем «Горгии» Платон вполне откровенно признается в том, что все, что он рассказывает о посмертной участи человека, о наградах и наказаниях, каким подвергаются люди после своей смерти, смотря по тому, какую они вели жизнь на земле, добродетельную ли или порочную, – все это есть не более, как сказание, как предположение (*μῦθος*; ср. Leg. IV, 872 и др.), которое он однако передает, как истину, и верит ему (Gorg. 523, A–526, D), но верит этому мифу только потому, что не мог подыскать другого, более достоверного

основания, которое бы могло служить для него опровержением (Gorg. 527, A–B). Такую же ценность за этим мифом о посмертной участи человека Платон признает и в Rep. X, 614–621, (особ. см. Rep. X, 621, D). Во всех этих случаях Платон обнаруживает не глубокую веру в эти мифы; но, как он сам сознается в этом (в Rep. I 330, D–331. A), у него вследствие близости смерти является безотчетный страх перед неизвестной загробной участью, мучительное недоумение и сомнение насчет того – а что если вдруг эти мифы, которые раньше были им осмеиваемы, справедливы? Сам Платон, таким образом, готов приписать эту веру и страх своей старческой слабости.

Итак, на основании всего сказанного, мы можем с решимостью утверждать, что каких-либо определенных и твердых убеждений относительно загробной участи человека Платон не имел. Сознание того важного, нравственно-воспитательного влияния (в качестве мотива к добродетели), какое может иметь вера в личное бессмертие души и в загробное мздовоздаяние, – несомненно должно было бы побуждать философа-Платона к самому точному и философскому раскрытию этого вопроса. И раз он этого не сделал, то очевидно потому, что не мог сделать этого, не имея сам в своем сознании относительно этого предмета ни определенных представлений, ни твердых убеждений.

В силу всего этого, нельзя придавать серьезного жизненно-практического значения и за всеми Платоновскими доказательствами бессмертия души, – того значения, которое могло бы сближать Платоновское учение о данном предмете с соответствующим пунктом христианского учения. Дело в том, что самое-то учение о бессмертии человеческой души тогда только может иметь значение твердого убеждения и быть достоянием не только ума, но и сердца, когда нашему сознанию ясно и определенно представляется цель этого бессмертия и самое содержание (хотя бы-то в общих чертах) загробной жизни человека. Психологически немыслимо существование в нашей душе глубокого убеждения в чем бы то ни было и жизненно-практического стремления к объекту нашего убеждения, когда нам не известен самый-то объект. Теоретически еще можно

провести умственную грань между отмеченными нами двумя психологическими моментами – между признанием наличия известного факта и самым его внутренним содержанием; но в живой действительности, в душе человека эти два момента так тесно и неразрывно между собою связаны, что отсутствие одного из них необходимо предполагает и отсутствие другого.

Действительно, хотя теоретически Платон старается, по-видимому, разграничить в своем учении о посмертной участи человека два упомянутые нами психологические момента, так как, не скрывая своей нерешительности и колебаний по вопросу о содержании загробной жизни человека, он в то же время самый факт бессмертия человеческой души, если и не во всех своих диалогах, то, по крайней мере, в некоторых из них старается, по-видимому, представить, как нечто, несомненно существующее, о чем говорят почти все его доказательства бессмертия души (см. Phäd. 114, D и др.), – однако, такое разграничение у него могло быть именно лишь теоретической абстракцией, но никак не жизненным убеждением его сердца: колебание и нерешительность в вопросе о характере и внутреннем содержании загробной жизни человека, отсутствие относительно этого более или менее определенных, даже самых общих представлений и убеждений самым ясным решительным образом говорит за то, что *в глубине своего сердца* Платон, вообще, не имел твердой веры в бессмертие человеческой души. Наглядным доказательством этого и служат, прежде всего, рассмотренные нами выше места из Платоновских диалогов – «Апологии и «Пира», где Платон подвергает сомнению и самый факт бессмертия человеческой души.

Но если бы мы и допустили ту мало вероятную мысль, что хотя Платон и не имел определенных представлений и твердых убеждений относительно содержания загробной жизни человека, но зато глубоко был убежден в самом факте бессмертия человеческой души, – то и в этом случае учение Платона по данному вопросу оказывается, по существу дела, не имеющим ничего общего с соответствующим учением христианства, так как у Платона не может быть твердого убеждения именно в

личном бессмертии человеческой души, поскольку такое убеждение необходимо предполагает наличие более или менее определенных представлений о самом внутреннем содержании загробной жизни человека, чего, как мы видели, у Платона нет. А если так, то очевидно и то, что одного признания со стороны Платона голого факта бессмертия человеческой души вовсе еще не достаточно для того, чтобы это убеждение могло иметь столь важное жизненно-практическое значение для человека, какое для христианина имеет вера в *личное* бессмертие, потому что только под условием последнего, т. е. под условием признания самотождества нашей личности в земном ее существовании и загробном, – в душе человека может развиться убеждение в столь тесной внутренней связи между земной жизнью человека и загробной, что христианин целью своего земного существования считает жизнь посмертную.

Обращаясь, наконец, к самому анализу Платоновских доказательств бессмертия человеческой души, мы и в них, может быть, даже вопреки намерениям самого Платона, находим довольно определенные указания на то, что у его, во-первых, не было твердого убеждения в *личном* бессмертии человеческой души, поскольку и в данном случае Платон не дает нам определенных представлений касательно самого содержания загробной жизни человека; во-вторых, что и вообще относительно факта бессмертия нашей души Платон обнаруживает в некоторых случаях значительную долю колебания и нерешительности.

Сущность первого доказательства у Платона (Phäd. 69, C–72, D) состоит в том, что в природе, вообще, все предметы, факты и явления происходят из противоположных им предметов, фактов и явлений: бóльшее происходит из малого, постыдное из похвального, сильное из слабого и наоборот. Точно таким же образом живущее происходит из умершего, а умершее из живущего. При этом, самый процесс происхождения противоположностей должен совершать постоянный круг, т. е. из живущего, напр., должно произойти умершее, а из последнего опять живущее и т. д. в бесконечность, потому что иначе все

должно было бы принять однообразный вид и всякое движение и жизнь должны были бы прекратиться (сравн. изложенное выше учение Платона о происхождении отрицательных идей в конечном «едином»). На основании такого мирового закона Платон делает вывод, что души наши существовали еще до нашего рождения на земле (произошли из «умершего», которое еще раньше произошло из «живущего» и т. д.) и что они также будут существовать и после нашей смерти,, так как из «умершего» необходимо должно опять произойти «живущее». Таким образом, по Платону, с телесной смертью человека не может совершенно прекратиться бытие нашей души.

Что сказать относительно этого доказательства бессмертия человеческой души? Во-первых, с первого же взгляда бросается в глаза отвлеченно-теоретический характер этого доказательства, в силу которого самый факт бессмертия нашей души представляется чем-то совершенно чуждым основным запросам и стремлениям нашего сердца и нисколько не вытекающим из нравственных и религиозных потребностей нашего существа. Поэтому и убеждение в бессмертии человеческой души, судя по рассмотренному нами доказательству, могло быть у Платона только *теоретическим* убеждением его разума, стремящимся постичь и уяснить себе известного рода необходимый, по мнению Платона, закон природы, но никак не внутренним убеждением его *сердца*, могущим иметь глубокое влияние на его нравственные воззрения и практическую жизнь и деятельность. Во-вторых, и с чисто теоретической точки зрения изложенное нами Платоновское доказательство бессмертия человеческой души не выдерживает критики. Оно доказывает не бессмертие нашей души, а лишь как бы ее периодическое оживание после каждого случая смерти. Ведь, из живущего необходимо, по мнению самого Платона, должно происходить *умирающее* и наоборот, так что из отмеченного Платоном закона происхождения противоположностей, в действительности, следует вывод совершенно обратный тому, какой старается доказать сам Платон, т. е. из этого закона следует необходимость *смерти*

нашей души, раз в известной период времени она существует, как *живущая*.

Отсюда, в-третьих, само собой понятно, что на основании рассматриваемого нами доказательства бессмертия человеческой души не может быть и речи о *самотождестве нашей личности* в ее земном и загробном существовании, если даже и предположить, что то существование человеческой души, какое Платон обозначает термином «умершего», не есть совершенное небытие, – не может быть именно потому, что, во всяком случае, сам Платон «умершее» считает диаметральной противоположностью «живущему», следовательно, и природа нашей души после смерти должна быть диаметрально противоположной той, какой она обладала во время земной жизни человека. А если так, то, в-четвертых, тем более не может быть речи именно о *личном* бессмертии человеческой души, если мы будем основываться на рассматриваемом нами Платоновском доказательстве, потому что личное бессмертие необходимо предполагает не только самотождество субстанции нашей души до смерти и после смерти, но и самотождество приобретенных ею в земной жизни свойств и качеств. Поэтому-то, в-пятых, убеждение Платона в бессмертии человеческой души, как оно выражено им в рассмотренном нами доказательстве, ни в каком случае не может иметь того жизненно-практического влияния, какое оказывает глубокое убеждение христианина в личном бессмертии человеческой души на его нравственные воззрения и практическую деятельность.

Второе доказательство бессмертия человеческой души (Phäd. 72, E–75, A) Платон основывает на своем учении о припоминании, как источнике всех наших познаний. Сущность этого доказательства состоит, в общем, в следующем. Если всякое приобретение нами знаний, даже тех, какие мы имеем с самого момента нашего рождения, есть не что иное, как только припоминание, то, очевидно, мы должны были иметь эти знания еще до нашего рождения. Следовательно, до своего телесного рождения наша душа уже существовала, хотя форма ее жизни была, конечно, иная, чем после нашего рождения, причем она

существовала уже с определенным психическим содержанием, т. е., по-видимому, в форме личности, потому что она, по Платону, обладала всей той суммой познаний, какую человек может приобрести в земной жизни. Сумма наших познаний до нашего рождения, и по количеству и по качеству, даже превосходила ту, какой мы можем обладать в нашей земной жизни, где в деле приобретения нами познаний нам препятствует тело. Из факта существования нашей души еще до нашего рождения Платон выводит заключение, что она будет существовать и после нашей смерти, поскольку ее бытие не связывается необходимо с существованием нашего тела (сравн. аналогичное рассуждение в Менон. 80, А–86, С и др.).

Относительно этого второго Платоновского доказательства бессмертия человеческой души мы можем, в общем, сказать почти то же, что и касательно рассмотренного нами уже выше. Односторонний отвлеченно-теоретический характер этого второго доказательства столь же очевиден, как и первого, поскольку Платоновская теория припоминания, как источника всех наших понятий, сама по себе носит слишком отвлеченный характер, не находя себе подтверждения в непосредственном сознании человека, так как это последнее решительно ничего не говорит о том, что все, постигаемое нами в этой земной жизни, мы уже знали раньше, до своего рождения. Не находит это доказательство также отклика и в нашем *сердце* и в его нравственных и религиозных запросах. Столь же очевидным нам представляется и тот факт, что рассматриваемое нами второе Платоновское доказательство бессмертия человеческой души не доказывает *самотождества* человеческой личности в земном ее существовании и до ее рождения, а также после смерти.

В данном случае важно именно то, что сам-то человек в *своем собственном сознании* никак не может считать себя тождественным с тем «нечто», которое, по Платону, существовало до нашего рождения и которое, якобы, есть не что иное, как наше нынешнее «я», только вне его связи с телом. А ведь психическое самотождество нашей личности, прежде всего и главным образом, и состоит в единстве и

самотождестве нашего *самосознания*, и без этого последнего, вообще, не может быть речи о субстанциональном самотождестве нашей души, как *личности*, с известным определенным психическим ее содержанием. Но если мы и после своей смерти будем помнить столь же мало о своей земной жизни, как мало, точнее, ничего не помним о своей жизни до рождения; то, очевидно, мы не имеем уже решительно никакого права говорить о сохранении нашего «я», как личности, с ее определенным психическим содержанием, после нашей смерти, так как в этом случае не сохранилось бы единства самосознания. Следовательно, с точки зрения рассматриваемого нами доказательства бессмертия нашей души, не может быть и речи о *личном* бессмертии, в собственном смысле этого слова, а потому выраженное здесь убеждение Платона и не может быть поставлено в параллель с *христианским* учением. К сказанному можно добавить еще и то, что из факта существования нашей души до нашего рождения с логической необходимостью еще нельзя делать заключения о том, что наша душа будет существовать и *после* нашей смерти.

Следующее Платоновское доказательство бессмертия человеческой души (Phäd. 77, В–80, А) состоит в том, что Платон, считая душу по своей природе родственной существам невидимым, простым (не разложимым на части) и всегда существующим одинаковым образом, одним словом, обладающей свойствами, приближающими ее к Божеской природе, – поэтому самому признает ее не разрушающейся и бессмертной, так как, с точки зрения Платона, все невидимое и простое есть, вместе с тем, и бессмертное. Это доказательство, помимо того, что оно, подобно рассмотренным нами выше двум доказательствам, носит односторонний отвлеченно-теоретический характер, – в глазах самого Платона не имеет значения совершенной убедительности и, во всяком случае, из него никак не возможно вывести заключения о глубоком убеждении Платона именно в *личном* бессмертии человеческой души. Дело в том, что, по мнению самого Платона, наша душа только *по сравнению с телом* более походит на существа безвидные, Божественные и сродна им (79, В–С; 79, Е; срав.

Phädr. 246, D–E), вследствие чего и вытекающее отсюда заключение об ее бессмертии может претендовать только на характер *вероятности*, но не безусловной достоверности и глубокого убеждения, хотя бы-то и чисто теоретического. Затем, т. к. простота человеческой души, по учению Платона, как мы видели, не есть абсолютная, а только относительная; то очевидно, что и об ее самотождестве в земной жизни и загробной, Платон мог говорить не в строгом смысле этого слова и не как о безусловно достоверном факте, откуда само собой следует, что из рассматриваемого нами доказательства никак нельзя выводить заключения о существовании в душе Платона глубокого убеждения именно в *личном* бессмертии человеческой души, поскольку последнее всецело обуславливается самотождеством природы нашей души и ее психического содержания, главным образом, самосознания.

А если мы припомним все нами сказанное выше относительно составных элементов нашей души, о чисто эмпирическом характере Платоновского понятия «субъекта» и «личности», откуда, как мы видели, прямо следует заключение не в пользу простоты и неразложимости самой субстанции человеческой души, – то мнение, что у Платона в его доказательстве бессмертия человеческой души вовсе не выражается твердого убеждения в *личном* бессмертии, получает еще одно лишнее, весьма сильное подтверждение.

К числу Платоновских доказательств бессмертия человеческой души можно отнести и рассуждение, изложенное им в Phädr. 91, E–94, E, которое представляет из себя опровержение Платоном того возражения, что хотя душа и безвидна, но отсюда, якобы, еще не следует того, чтобы она была и неразрушима, так как душу можно рассматривать в качестве гармонии тела и его составных частей, почему вместе с разрушением последнего должна исчезнуть и душа, как обусловленная в своем бытии существованием тела. Это возражение Платон опровергает с точки зрения своей теории припоминания, откуда, по нему, якобы, прямо следует, что душа в своем бытии независима от тела, так как она существовала еще до телесного рождения человека, а потому разрушение

тела в акте смерти не может необходимо сопровождаться и разрушением души. Несостоятельность этого Платоновского опровержения должна быть для нас очевидна из всего того, что нами сказано выше относительно второго его доказательства бессмертия нашей души, так как Платон, в данном случае, всецело опирается на свою теорию припоминания.

Из дальнейших двух Платоновских опровержений отмеченного нами возражения против его учения о бессмертии человеческой души, одно состоит в том, что душа, по Платону, вообще не может быть признана гармонией, так как всякая гармония по своему существу, как гармония, есть добро, а души человеческие бывают и злые; другое же опровержение состоит в том, что гармония всецело зависит от того, гармонией чего она бывает, тогда как душа является *госпожой* тела, почему и не может быть гармонией последнего. Все эти доводы Платона, как слишком софистически-искусственные по своему построению и не заключающие в себе должных посылок для того, чтобы из *них* можно было вывести заключение именно о *личном* бессмертии человеческой души, поскольку в них нет указания на то, чтобы наша душа необходимо обладала такого рода психическими свойствами, какие присущи именно *личному* существу, и чтобы эти свойства и давали ей возможность быть не только доброй, но и злой, а также и господствовать над телом, – эти доводы также не могут служить доказательством существования у Платона глубокого сердечного убеждения именно в *личном* бессмертии.

Четвертое Платоновское доказательство бессмертия нашей души (Phäd. 100, C–108, A), доказательство, по мнению самого Платона, наиболее сильное и решающее, поскольку оно у него выводится в качестве заключения из центрального пункта его метафизики – из его учения об идеях и их характерных свойствах, – состоит в том, что человеческая душа, как обладающая всегда и неизменно в качестве своего составного элемента, наряду с некоторыми другими идеями, также идей «жизни» (поскольку она по самой своей природе во всем, куда только приходит, является источником и принципом движения и жизни: Phäd. 105, D; Phädr. 245, E–246, B; Tim. 34, C, 36, C–E,

срав. 40, А–В), – поэтому самому и не может подвергнуться разрушению, так как основное свойство всех идей, вообще, состоит в том, что ни одна из них не переходит в другую, противоположную ей, в силу вечности и неизменяемости их природы, но или сама удаляется и уступает место этой другой, противоположной ей идее, или же устраняет эту последнюю (Phäd. 102, D–105, А).

Вследствие этого и душа человека, как всегда и неизменно причастная идее «жизни», поэтому самому не может сделаться причастной идее «смерти», т. е. разрушиться и умереть (Phäd, 105, D–101, А). Относительно рассматриваемого нами Платоновского доказательства бессмертия человеческой души мы можем сказать отчасти то же самое, что и о выше рассмотренном нами, третьем доказательстве, именно – что из него никак нельзя вывести заключения об абсолютной простоте и неразложимости субстанции нашей души, как *личности*, с известными ее психическими и моральными свойствами, а потому из рассматриваемого нами доказательства никак нельзя сделать заключения, и о *личном* бессмертии человеческой души если даже мы допустим, что оно во всем своем объеме составляет глубокое научное убеждение Платона.

Правда, по учению Платона, идея жизни всегда и нераздельно связана с природой человеческой души; но ведь самое-то понятие «жизни» довольно растяжимо и, во всяком случае, по своему объему, гораздо шире понятия *личной* жизни, не всегда заключая в себе все богатство содержания этой последней. При значительной сложности субстанции человеческой души и при постоянной подвижности и изменяемости ее составных элементов-идей, о чем нам приходилось говорить выше, – ничто, с точки зрения Платона, не может нам ручаться за то (по крайней мере, Платон это прямо нигде не отрицал), что хотя наша душа, как всегда причастная идее жизни, и будет существовать вечно, но зато в своем внутреннем содержании она после смерти обеднеет настолько, что сохранить одни лишь самые общие космологические свойства, удержав за собой, напр., только значение простого принципа *движения*, необходимого для

образования новых и отличных от прежних форм конкретного бытия, без определенных психологических свойств *личного* существа. Такое ваше предположение находит свое подтверждение во взгляде Платона на основную космогоническую роль человеческой души, как принципа движения, поскольку, по Платону, понятия жизни и движения совпадают между собой. Сам Платон ведь не определяет точно того внутреннего психического содержания нашей души, которое *всегда и неизменно* входит в ее природу, а потому, во всяком случае, с его собственной точки зрения, нельзя с решимостью утверждать того, чтобы именно все наличное содержание нашего психического «я», все прочие идеи, входящие в состав вашей личности, были неразрывно связаны с идеей жизни.

Напротив, с точки зрения Платона, идеалом совершеннейшего бытия является природа идей, чуждых характера конкретности, составляющего основную черту нашего «я» как личности. Поэтому, если после своей смерти человек по душе становится более близок к миру идей, так как он, освободившись от тела, может уже непосредственно наслаждаться их созерцанием, – то, с точки зрения самого Платона, бессмертие потому именно и желательно для человека, что наша душа, по своему разлучении с телом, может в известной степени освободиться от того характера индивидуальной ограниченности и конкретности, каким отличается наша *личность* в земном ее существовании, и уподобиться по своим свойствам миру идей. Поэтому, хотя Платон, утверждая вечную причастность нашей души идее «жизни», по-видимому, и стремится доказать ее бессмертие, но именно *личное* бессмертие в строгом смысле этого слова для Платона не могло быть ни желательным, ни несомненным.

Нам остается упомянуть еще об одном Платоновском доказательстве бессмертия человеческой души, изложенном им в его Rep. X, 608, C–621, D, согласно которому наша душа должна быть признана бессмертной потому именно, что она не разрушается, даже ей одной только, свойственным злом именно злом *нравственным*, не говоря уже о том, что внешнее зло тем более, якобы, не может причинить ей вреда, так как, вообще,

всякий предмет разрушается, по мнению Платона, только от специфически присущего ему зла, если только он, вообще, разрушается. Искусственно-софистический и чисто теоретический характер этого доказательства, как и предшествующих, очевиден с первого же взгляда. Затем, рассматриваемое нами доказательство слишком бедно по заключающимся в нем посылкам для того, чтобы из него сделать вывод об убеждении Платона именно в *личном* бессмертии нашей души. Ведь, не достаточно еще сказать, что наша душа после нашей смерти не погибает: для доказательства личного ее бессмертия требуется еще доказать, что не погибает именно то ее внутреннее содержание, благодаря которому она в своем земном существовании является *личностью*. Между тем, в рассматриваемом нами доказательстве Платон, как и в предшествующих, ограничивается утверждением самого общего и неопределенного характера, – что, вообще, наша душа после нашей телесной смерти не погибает.

Вот, в общих чертах, сущность всех Платоновских доказательств бессмертия человеческой души. Все они не только не ослабляют несколько значения тех мест диалогов Платона, где он высказывает колебание и сомнение относительно бессмертия человеческой души, вообще, и личного, в частности; но, по своему общему и теоретически-абстрактному характеру именно подтверждают такое отношение Платона к данному вопросу. При одностороннем *рационализме* Платона, не может быть у него определенного и устойчивого представления именно о *личном* бессмертии человеческой души, по самому существу дела, поскольку у него, вообще, не было вполне определенного и устойчивого понятия о *личности* вообще, как таковой, т. к. в числе наиболее основных моментов в этом понятии является более или менее интенсивная жизнь *сердца и воли*, т. е. тех именно способностей самостоятельного существования которых, наряду со способностью теоретического разума, Платон не признает ни в своей теологии и космологии, ни в своей психологии. Еще с большим основанием мы можем отрицать наличность в философии

Платона именно *убеждения* в личном бессмертии человеческой души: при односторонне-рационалистическом характере всего мирозерцания Платона и всей его душевной психики, у него может идти речь в данном случае, как и вообще, лишь об *известных понятиях и суждениях теоретического разума*, но не об убеждении в точном смысле этого слова, охватывающем собой не только ум человека, но и его *сердце и волю*.

Поэтому и внутреннее отношение учения Платона о бессмертии человеческой души к соответствующему пункту христианского учения, проникнутая именно *глубоким убеждением в личном бессмертии*, – может быть только отношением совершенной противоположности как со стороны внутреннего содержания того и другого, так и со стороны их сравнительного *жизненно-практического* значения и той степени *нравственного* влияния, какое они могут оказывать на человека, на его жизнь и деятельность. К тому же, у Платона совершенно отсутствует учение о *воскресении* из мертвых в прежнем теле, – учение, являющееся одним из основных устоев христианской морали.

Вопрос о бессмертии человеческой души и о характере ее загробного существования *жизненно-практического* значения для Платона, таким образом, не имел. И это совершенно понятно. Как Божество внутреннему, нравственно-практическому сознанию Платона представлялось в совершенно неопределенных чертах, являясь чистой абстракцией от натуральной действительности и как бы *тенью* этой последней (вопреки утверждению самого Платона), – так точно и загробная жизнь человеческой души духовному взору Платона рисовалась в столь же смутных и неопределенных образах. Желая нарисовать картину загробной жизни человеческой души, Платон фактически ограничивается только тем, что старательно уничтожает в данной и законченной картине *земного* существования человека все ее живые краски и образы, оставляя нетронутым ее основной, натуралистический фон, а сохранившиеся едва заметные остатки этих *земных* образов выдает за образы, якобы *иной*, загробной жизни. Иных результатов от Платона мы и не вправе ожидать: загробная

жизнь, как мы видели, представляется Платону приближением к жизни Божественной, и бессодержательность этой последней, как она рисуется у Платона, естественно, переносится Платоном и на характер загробного существования человека. Насколько это учение Платона противоположно христианскому учению о *личном* бессмертии человеческой души, настолько оно по духу родственно традиционным античным взглядам, согласно которым, как нам об этом приходилось уже говорить и выше, загробное существование людей представляется как бы жизнью *теней, слабой копией жизни земной*.

Тем не менее, и в рассматриваемой нами стороне философии Платона можно отметить некоторые черты, которые, если не прямым, то, по крайней мере, *косвенным* путем подготавливали античное общество к более успешному усвоению христианского учения о данном предмете. Одно, что со всей *категоричностью и определенностью* провозглашает Платон в своем учении о бессмертии, – это неудовлетворенность условиями земного существования человека, жажда жизни выше, совершеннее, по сравнению с той, какая выпадает человеку на его долю здесь, на земле. *Возможна ли* эта иная, высшая жизнь и, если возможна, *то в чем она будет состоять* – на эти вопросы платонизм, в противоположность христианству, как мы видели выше, определенного ответа не дает и дать не может. И в этом смысле христианство никаких *положительных* данных позаимствовать у Платона не могло. Но развившаяся в душе античного человека, в значительной степени именно благодаря платонизму, неудовлетворенность земным существованием человека и жажда иной, высшей жизни, – несомненно, представляла из себя благоприятную почву для усвоения христианской проповеди, выводившей из основных посылок своего общего мирозерцания как возможность и необходимость посмертного существования человека, так и определенные представления о характере этого существования. Христианство и в данном случае давало определенный ответ на вопрос, выдвинутый Платоном, а также давало *удовлетворение* тем запросам и стремлениям человеческой души, *какие в античном мире пробуждала и*

развивала философия Платона своим учением о суетности и ничтожности земного существования человека.

Учение Платона о значении и ценности человеческой личности, вытекающее из особенностей его метафизики

Сравнивая учение Платона о Боге, мировом зле и бессмертии человеческой души с рассмотренным нами выше учением Сократа, мы можем констатировать, прежде всего, тот факт, что в своем стремлении отыскать абсолютную объективную меру всех вещей, в противоположность тем абсолютным субъективным нормам, какими имел в виду удовлетвориться Сократ, – Платон к каким-нибудь *определенным положительным* результатам *не пришел*. Эту абсолютную норму всех вещей Платон искал в Боге и вообще в сфере сверхчувственного бытия; но, стоя на односторонне-интеллектуалистической и натуралистической точке зрения, вместо реального критерия знания и нравственного поведения человека, он пришел только к бессодержательным логическим абстракциям, не могущим иметь жизненно-практического значения.

В результате этого стремления Платона к отысканию абсолютной объективной меры всех вещей, *получилось лишь чувство душевной пустоты и неудовлетворенности* данным *натуральным существованием человека и теми принципами знания и нравственного поведения, какими здесь человеку приходится, по необходимости, руководствоваться*. Та поправка, какую Платон пытался сделать к философии Сократа, в действительности, оказалась настолько же призрачной, насколько бессодержательной и призрачной является у Платона его абсолютная идея и мир всех прочих идей и насколько призрачной, с точки зрения самого же Платона, оказывается надежда на избавление от мирового зла через стремление человеческой души возвыситься к миру идей. В смысле жизненно-практическом, Платон, в конце концов, очутился, таким образом, на той же односторонне-интеллектуалистической почве субъективизма, релятивизма и натурализма, на какой стоял и его учитель – Сократ. Даже более

того: интеллектуализм Платона (точнее – рационализм), по сравнению с Сократом, является, как мы видели, еще более решительным и законченным.

Но, при изложении учения Сократа, мы уже говорили, насколько эта почва была мало пригодна для радикальной реформы античного мирозерцания и античной жизни: всестороннее развитие индивидуальной человеческой личности, ее свободная активность и творческая продуктивность не могли находить здесь для себя благоприятных условий, как не находили они этих благоприятных условий и в традиционном античном мирозерцании и во всем традиционном укладе античной жизни. И у Платона, как и у Сократа, индивидуальная человеческая личность, в конце концов, оказывается только простым преходящим моментом в натуральном ходе развития мирового целого, лишенным возможности так или иначе *свободно-активно* влиять на натуральный ход вещей, поскольку все содержание душевной жизни человека у Платона, как мы видели, почти всецело сводится к познавательным функциям *теоретического разума*, так что у него, строго говоря, даже не может быть и речи о способностях человеческих сердца и воли, наряду с умом.

Но эта пассивная роль индивидуальной человеческой личности у Платона, по сравнению с Сократом, приобретает еще более трагический характер, если мы примем во внимание тот факт, что у Платона, наряду с его теоретическим оптимизмом, гораздо более, чем у Сократа, живо было сознание всего несовершенства натурального хода вещей. В силу этого, Платон открыто стремится отыскать для индивидуальной человеческой личности опору в абсолютном Существо, но, вместо этой опоры, приходит то к бессодержательной абстракции, то к самому последовательному натурализму. Поэтому роль индивидуальной человеческой личности у Платона оказывается не только пассивной, но и в высшей степени приниженной и подавленной и притом настолько, что самое ее бытие, как индивидуальной, конкретной личности, должно быть, по Платону, признано бытием *неистинным и близким к призрачному*.

Низкая оценка значения и ценности индивидуальной человеческой личности и ее свободной активности, бывшая главной причиной разложения античной культуры и являющаяся одним из центральных и основных пунктов отличия христианского нравственного мирозерцания от античного, – эта низкая оценка в философии Платона, т. о., не только не находит себе, *принципиального* противника, но, напротив, встречает здесь свое подкрепление, развитие и философское обоснование. Платон стремится освободить индивидуальную человеческую личность от тех традиционных форм, в какие вылились воззрения античного общества и строй его жизни, – с тем, чтобы ту же индивидуальную личность подчинить неизменным натуральным законам, над которыми свободная воля человека уже абсолютно не властна. *Принципиально* Платон, таким образом, является сторонником той же *пассивной* роли индивидуальной человеческой личности, какая придавалась ей и его современниками. Платон изменяет только форму проявления этой пассивности, *но сохраняет ее сущность и усиливает ее степень.*

Столь же мало мы имеем оснований полагать, что в данном случае Платон, по сравнению с софистами и Сократом, ближе подошел к *христианскому* учению о значении и ценности индивидуальной человеческой личности, или что христианство могло что-нибудь *положительное* в этом отношении позаимствовать у платонизма. Если какую историческую услугу делу распространения в античном мире христианства платонизм в рассматриваемом нами отношении и мог оказать, – то эта услуга не могла идти далее развития среды античного общества чувства *неудовлетворенности* той приниженной ролью, какую ей с такой ясностью и определенностью уделял Платон, отразивший в своей философии взгляды своих современников и в значительной степени предугадавший дальнейший ход духовного развития античного мира. благодаря Платону, античный мир скорее и решительнее мог убедиться в неудовлетворительности тех основ своего односторонне-интеллектуалистического и натуралистического мирозерцания, благодаря которым индивидуальной

человеческой личности не оказывалось места для ее всестороннего и свободного развития, а вместе с этим античный мир мог тем с большей готовностью встретить проповедь христианства, с его высокой оценкой значения личности человека, находящей себе в христианском мирозерцании необходимый для своего развития и усовершенствования гарантии именно в христианском учении о всесовершенном, всеблагом и всемогущем личном Боге, в учении об искуплении мира от существующего в нем зла, а также в вере в личное бессмертие человеческой души.

Ввиду всего этого, мы не вправе ожидать от философски-реформаторской деятельности Платона и в *нравственно-практической* области, в тесном смысле этого слова, иных по существу результатов, чем те, к каким пришли софисты, Сократ, киринейцы и циники.

Этические воззрения Платона в тесном смысле этого слова, с их формальной стороны, и отношение этих воззрений к христианскому учению о нравственности

Обращаемся, прежде всего, к рассмотрению формальной стороны философской морали Платона. Если скрытый, зачаточный пессимизм в метафизических воззрениях Сократа, в котором последний сам себе еще не хотел сознаться, заметно давал о себе чувствовать, как скоро Сократ от теоретических рассуждений становился на реальную, жизненно-практическую почву, и сообщал его нравственным воззрениям и стремлениям, в известной степени, характер неуверенности и разочарованности, – то тем с большим правом мы можем ожидать этой неуверенности и разочарованности от Платона, в космологии, психологии и даже в теологии которого односторонне-рационалистическая и. вытекающая отсюда пессимистическая тенденция проводится более открыто и, в конце концов, берет решительный перевес над его оптимизмом.

В противоположность Сократу, Платон не закрывает глаз перед той суммой физического и морального зла, какая существует в мире, а при односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической точке зрения Платона, признание *факта* существования в мире зла *равносильно признанию неизбежности и неустранимости этого факта, во всем его объеме и в частностях*. Да при одностороннем интеллектуализме психологии Платона, у него, как мы видели, не могло быть даже живой потребности в *свободно-активном*, а не просто внешне-механическом воздействии на внешний мир и на ход течения своей собственной внутренней жизни, в целях усовершенствования и обновления наличного ненормального порядка вещей. Но если так, то где же, с точки зрения Платона, можно искать объективных, в самой природе вещей данных, гарантий того, что предпринятая им или кем-нибудь другим моральная

реформа может привести к каким-нибудь благоприятным результатам?

Какой, далее, смысл может иметь холодно-рассудочное стремление Платона к улучшению строя жизни в этом *конечном* мире явлений, ввиду принципиального отрицания Платоном ценности конечного бытия вообще, *как такового*? В своей философско-реформаторской деятельности Платон не мог рассчитывать на определенный успех и потому, что та абсолютная объективная мера всякого бытия и знания (а, следовательно, по Платону, и нравственного поведения), с точки зрения которой, по Платону, только и возможно достижение истинного знания, добродетели и счастья, – в конце концов, оказывается ведь пустой, бессодержательной отвлеченной идеей, не могущей поэтому служить для человека *реальным критерием* истины и нравственного поведения. Затем, с точки зрения самого же Платона, обладание этим абстрактным критерием для человека оказывается возможным не прежде, как *в конце* субъективно-диалектического процесса мысли.

Но если так, то где гарантия того, что прежде всего *самому Платону* удалось с успехом избежать того логического круга, в каком он бессознательно очутился, когда, с одной стороны, утверждает, что к обладанию знанием абсолютной объективной меры всех вещей, или идеи блага человек приходит постепенно, путем субъективного диалектического мыслительного процесса, а с другой стороны, столь же категорически утверждает, что, без *предварительного* обладания знанием идеи блага, *всякое другое* знание человека, его добродетель и счастье не есть знание, добродетель и счастье в типичном смысле этого слова? Каким образом, с точки зрения Платона, и всякому другому человеку возможно избежать этого логического круга, неизбежного для того, кто, следуя Платону, признает, с одной стороны, необходимость предварительного обладания *объективной* и, следовательно, внешней мерой всякого знания, а с другой стороны, не знает к ней иного пути, как только путь *субъективного* мышления? Принимая во внимание эту сторону дела, необходимо прийти к тому логическому выводу, что с

точки зрения Платона, правда, ясно им не созданной, весь процесс знания человека и его поведения сводится только к *бесконечному и бесплодному исканию абсолютного критерия всякого знания и поведения.*

Но, если так, то Платону, в конце концов, приходится фактически удовлетворяться тем *относительным* знанием, *суррогатом истинного знания*, каким по необходимости пришлось удовлетворяться и его учителю – Сократу. Но тогда и вся философско-моральная реформа, предпринятая Платоном, должна потерять тот свой основной характер и смысл, какой ей придавал сам Платон: вместо искомой абсолютной цели человеческих стремлений, или абсолютного блага, – для человека, с точки зрения Платона, оказываются достижимыми только *относительные* цели и блага. Все это несомненно должно было соответствующим образом отражаться на формальной стороне нравственных воззрений и стремлений Платона *и сообщать им тот именно характер неуверенности и разочарованности, о каком мы упоминали выше.* При таких условиях, упадок энергии в области сердца и воли, рано или поздно, но должен был наступить неизбежно, поскольку односторонне-рационалистическая психология Платона, с ее почти полным игнорированием сердечных и волевых функций человеческой души – не могла сообщить ему жизненной устойчивости и энергии во внутренней борьбе с наплывом упомянутых нами выше скептических и пессимистических суждений и настроений.

Учение о *воздержании* у Платона, как и у Сократа, киринейцев и циников, является тем основным пунктом, где неуверенность и разочарованность в возможности достижения человеком основной цели его нравственно-практических стремлений, или высочайшего блага, как его понимает сам Платон, – проявляются с особенной определенностью и ясностью. В Платоновском учении о воздержании, по аналогии с Сократом, отчасти киринейцами и циниками, – должно отметить прежде всего, в качестве исходного пункта, *оптимистический*, развившийся на интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической основе взгляд Платона на космос, согласно

которому, конечная цель всех нравственно-практических стремлений человека не возвышается далее границ *земного, натурального* бытия человека и тех благ, какие для него возможны в условиях этого именно бытия. При этом, вследствие того, что *первооснова* всего существующего Платоном мыслится, как бытие *безличное*, да и вообще у Платона не было вполне устойчивого понятия о личности, так как и человеческое «я» им мыслится только, как *случайный, преходящий момент* в общем ходе натурального и без личного бытия, подчиненного необходимым физическим законам, – вследствие всего этого каждый человек в отдельности, с точки зрения Платона, не имеет в себе достаточных внутренних побуждений к тому, чтобы цель своих нравственно-практических стремлений сознательно полагать в чем-нибудь или в ком-нибудь ином, как только в самом же себе.

В интеллектуалистическом и узко-натуралистическом миросозерцании Платона человеческий индивидуум мыслится, по преимуществу, как существо *физическое*, не связанное личными, моральными узами с другими существами, подобными ему или же стоящими выше его: о *личных, моральных* взаимоотношениях, в точном смысле этого слова, не может быть речи там, где *необходимость таких взаимоотношений не обуславливается самой природой первоосновы* всего существующего, и где, вообще, нет понятия о человеке, как моральной личности, как устойчивом и самодеянном бытии, но лишь как о случайном, преходящем натуральном моменте *безличного* бытия, как о преходящей волне в мировом безграничном и *безличном* океане. Учение Платона о конечной цели человеческих нравственно-практических стремлений вследствие всего этого, естественно, получает характер, аналогичный учению Сократа, т. е. характер *эгоистического и космического гедонизма*: *личное счастье индивидуума, его собственное удовольствие* (понимаемое в широком смысле этого слова), не возвышающееся притом над границами его *земного, натурального* существования, – с рассматриваемой нами точки зрения Платона, является конечной целью человеческих стремлений. Это – первый момент в учении

Платона о воздержании, *исходный*, так сказать, пункт в развитии его взгляда по данному вопросу.

Но за этим *исходным* пунктом следует *второй* момент, имеющий свои психологические и логические основы в *пессимистической* тенденции Платоновской космологии и психологии, развившейся на почве теистически-спиритуалистических черт его теологии, в той *логически-абстрактной* окраске, какую у Платона эти взгляды носят. Признав, с этой второй, пессимистической точки зрения, мир и живущего в нем человека бытием *несовершенным*, – Платон, естественно, *не мог уже за всеми, без исключения, предметами и явлениями этого мира признавать значение действительных источников человеческого блага*, равно как не мог признавать за всеми, без исключений, стремлениями человека к удовольствию, или к благу значение стремлений истинных, ведущих к достижению того, к чему они направлены. Смотри на дело с этой точки зрения, Платон, естественно, должен был одним предметам и явлениям космоса, как источникам удовольствий, отдавать предпочтение перед другими, одни из стремлений человека к удовольствию и благу ставить выше других.

Отсюда у Платона *релятивистически-утилитаристический* взгляд на характер и направление нравственно-практических стремлений человека, с точки зрения какового взгляда, от некоторых видов удовольствий человеку необходимо бывает отказываться, *воздерживаться* – или в целях достижения больших удовольствий, или же во избежание известного рода неудовольствий. Этот отказ от некоторых доступных нам удовольствий мыслится Платоном именно как *умаление* общей суммы человеческого счастья, поскольку, с точки зрения Платона, он не может быть возмещен ни благами супранатуралистическими (вследствие отсутствия у Платона *определенного и положительного* представления о сверхчувственном бытии), ни удовольствиями от альтруистических чувств и стремлений, так как и теистически-спиритуалистическая тенденция Платоновской метафизики, в силу своего чисто абстрактного характера, так же как и

тенденция натуралистически-пантеистическая, не позволяет Платону составить устойчивое понятие о *личности*, вообще, и личности человеческой, в частности.

По мере того как в логическом и психологическом ходе развития своих общих космологических и психологических взглядов Платон от признания частичных несовершенств космоса приходит к *принципиально-отрицательному* взгляду на космос, как на *конечное*, а потому *неистинное и призрачное* бытие, т. е. по мере того, как пессимистическая тенденция Платоновской космологии и психологии получает более решительный, *принципиальный* характер, – общая сумма космических эгоистических удовольствий человека, с точки зрения Платона, *должна все более и более умяться, сводясь, в конце концов, к совершенному нулю*, поскольку от неистинного, призрачного бытия, каким, с рассматриваемой нами точки зрения Платона, является *весь конечный космос*, как таковой, нельзя ожидать иных удовольствий, как только *неистинных и призрачных*. Односторонний *логически-абстрактный* характер Платоновского представления о сверхчувственном бытии и в данном случае не дает права Платону вести речь о возмещении этой утраты человеком своих *космических* удовольствий благами *супранатуралистическими*.

Не может быть, с точки зрения Платона, также речи и о возмещении этой утраты удовольствиями *альтруистического* свойства: в данном случае для альтруистических чувств, как вытекающих из моральных, личных взаимных отношений индивидуумов, у Платона уже совершенно не оказывается необходимой метафизической и психологической почвы, поскольку человеческая личность, в качестве конкретного, *конечного* бытия, как таковая, по существу дела, с рассматриваемой нами точки зрения Платона, должна быть им признана бытием *неистинным, и призрачным*, наряду со всеми прочими предметами и явлениями конечного космоса. Разочарование Платона в возможности достижения здесь, в этом космосе *совершенного абсолютного* блага мало-помалу переходит у него в принципиальное убеждение в призрачности *всех* благ и удовольствий, имеющих своим источником этот

конечный космос, как бытие неистинное, призрачное, – без определенного, при этом, представления о каких-нибудь *иных* благах и удовольствиях, стоящих выше границ конечного космоса, а, следовательно, и без определенной надежды на возможность их обладания. *Совершенное* разочарование в ценности космических благ и удовольствий, не возмещаемое определенной надеждой на достижение благ и удовольствий иного рода, – получает поэтому у Платона характер *апатии* в отношении к основным жизненным стремлениям человека, к основным запросам человеческой личности, включительно до апатии к самому факту существования человека, как *конкретной живой личности*, со всеми ее духовно-нравственными свойствами и стремлениями.

Надорванность *волевой энергии* с психологической необходимостью должна у Платона следовать за апатией в сфере чувств, так как психологически невозможно энергично стремиться к известной цели, будучи в то же время убежденным в ее призрачности. Учение Платона о *воздержании*, как пути, ведущем человека к счастью, в своих конечных логических и психологических выводах, таким образом, переходит у него в учении об *апатии*, соединенной с сознанием человеком своего совершенного бессилия достигнуть этого счастья. У самого Платона эти *конечные* психологические и логические выводы в его взглядах на человеческое счастье еще не берут *окончательного* перевеса над оптимистической уверенностью в возможности достижения человеком основных целей своих стремлений: обе эти тенденции встречаются у Платона *одновременно*, соответственно тому, как одновременно уживались в душе Платона и внутренние источники обеих этих тенденций – оптимизм и пессимизм его теологии, космологии и психологии. Но что в дальнейшем логическом и психологическом ходе развития основных идей платонизма окончательная победа должна была принадлежать тенденции пессимистической, – об этом ясно говорит весь тот путь логического и психологического развития, по какому движется платонизм.

Данные, подтверждающие все эти высказанные нами соображения, можно находить во многих диалогах Платона, где только он ведет речь о цели стремлений человека и об его благе, в особенности же в диалогах: «Филеб», «Республика» и «Федон». Вопрос о высочайшем благе, в субъективном смысле этого слова, т. е. как о конечной цели человеческих стремлений, специально разрабатывается Платоном, главным образом, в его «Филебе». Собственные свои воззрения Платон из числа беседующих лиц этого диалога влагает, по обыкновению, в уста Сократа, на рассуждения которого поэтому и должно смотреть, как на личные взгляды самого Платона.

В противоположность мнению одного из разговаривающих лиц, именно Филеба, который добром для всего живущего почитает разгул, удовольствие, наслаждение и все, что так или иначе родственно этому, – Сократ (Платон) говорит: «Не это, но умствовать, мыслить, помнить и сродное с тем, также правильное мнение и истинные умозаключения, – вот что лучше и превосходнее удовольствия во всем, что кому доступно; и приобретать это, кто может, – значит приобретать самое полезное, как для нынешних людей, так и для будущих» (Phileb. 11, В–С). Поэтому, продолжает далее Сократ: «...пусть тот и другой из нас постарается показать такое состояние и расположение души, которое могло бы всем людям доставить жизнь счастливую» (Phileb. 11, D)⁴⁰⁶. Но ведь такое наиболее счастливое состояние души может оказаться ценнее не только удовольствия, но и разумности; следовательно, может случиться, что высочайшее благо следует полагать в чем-то ином, по сравнению с теми благами, о которых только что шла речь. Поэтому-то самая подобная постановка вопроса о высочайшем благе оказывается несостоятельной, поскольку вопрос, в известной степени, ею уже как бы предрешается в том смысле, что, дескать, высочайшего блага больше искать и негде, как только или в удовольствии, или же в разумности.

Изложенная в начале диалога постановка вопроса представляется несостоятельной и потому, что разумность и удовольствие берутся, так сказать, во всем своем объеме, как объекты наших стремлений к совершенному счастью. Между

тем как и во всем существующем, так и в удовольствиях и в разумности нужно различать не только единое, но и многое, т. е. не только родовые признаки, но и видовые. С этой последней точки зрения, может оказаться множество различных видов знаний и удовольствий, не одинаково ценных, с точки зрения *идеала* совершенно счастливой жизни, из которых, может быть, не все даже и заслуживают того, чтобы почитать их достойными наших желаний и стремлений. Этого рода соображения заставляют Платона предварительно определить внутреннее содержание самого *идеала* совершенно счастливой жизни, чтобы потом можно было видеть, во-первых, удовлетворяет ли этому идеалу то или иное из двух представленных выше определений высочайшего блага (удовольствие и разумность), каждое порознь, или же нет и, если нет, то в чем же должно полагать это высочайшее благо, так чтобы оно отвечало своему идеалу, и какое место в данном случае, должно быть отведено удовольствию и разумности, – которое из них все-таки ближе подходит под идеал совершенного блага.

Во-вторых, начертать *идеал* высочайшего субъективного блага Платон считает необходимым и для того, чтобы, в частности, можно было определить, все ли виды удовольствий и знаний должны входить в содержание высочайшего блага и быть предметом наших стремлений или же некоторые, из них, как не отвечающие идеалу блага, должны быть совершенно отвергнуты, а некоторые, как малоценные, поставлены, по крайней мере, на второй и третий план (Phileb. 20, В–67, С). В силу таких именно оснований, Платон, прежде всего, и определяет общими формальными чертами *идеал* совершенного блага. Это благо, должно быть, во-первых, *τέλεον*, т. е. должно доставлять совершенное блаженство тому, кто его достиг; во-вторых, оно должно быть *ἐχανόν*, т. е. должно быть самодовлеющим и не нуждаться в каком-либо восполнении со стороны какого-нибудь другого блага; во-третьих, высочайшее благо, как это само собой понятно, должно быть *αἰρετόν*, т. е. должно быть объектом избрания и стремления, так что всякий, постигший его именно как высочайшее благо, «ни о чем больше не заботится, кроме того, что может быть добром»⁴⁰⁷.

Из такого определенного *идеала* высочайшего блага, по мнению Платона, необходимо прежде всего следует то, что ни удовольствие, само по себе, не отвечает начертанному идеалу высочайшего блага, ни разумность, поскольку каждое из них, чтобы доставлять человеку счастье, всегда необходимо нуждается в другом, и они, т. о., необходимо друг друга предполагают и восполняют⁴⁰⁸. Жизнь, проводимая в одних удовольствиях, без участия ума, потому не может быть названа счастливой, что самые-то удовольствия в этом случае не ощущались бы именно как удовольствия, и потому не были бы и удовольствиями, в собственном смысле этого слова. То же самое должно сказать и о жизни, преисполненной разумности и знаний, но совершенно чуждой удовольствий: и она не может считаться вполне счастливой⁴⁰⁹. Поэтому Платон считает соответствующей идеалу совершенного блага ту жизнь, *которая представляет из себя соединение удовольствий с разумностью*. Жизнь этого рода, по словам Сократа-Платона, несомненно, с охотой избрал бы себе всякий человек⁴¹⁰.

Итак, Платон начертал нам идеал высочайшего блага и указал, какая жизнь более всего соответствует этому идеалу. С первого же взгляда можно видеть, что в представленном Платоном идеале высочайшего блага нет и намека на что-нибудь такое, что возвышалось бы над сферой конечного, чувственного бытия (натурализм и гедонизм). Совершенное умолчание со стороны Платона о сверхчувственном бытии, как объекте человеческих стремлений, в данном случае ясно говорит о том, что Платон не считал нужным эту черту вносить в содержание своего *идеала* высочайшего блага, равно как нет у Платона ни малейшего указания и на то, чтобы объектом человеческих стремлений, с точки зрения Платона, должна быть какая-нибудь *другая* личность и ее интересы, а не исключительно собственные интересы каждого человека, стремящегося к достижению блага (эгоистический эвдемонизм).

О том, что человеку следует видеть собственное благо в счастье *других* лиц, Платон не говорит ни слова. Напротив, истинным благом, по Платону, может быть лишь такое благо, *которое не нуждается ни в каком другом благое, которое, т.*

о., *оказывается самодовлеющим*. Что удовольствие является необходимым составным элементом счастливейшей жизни, – по этому вопросу Платон даже не считает нужным и распространяться более или менее подробно, настолько ему кажется очевидным то обстоятельство, *что одной разумности без удовольствия недостаточно для счастливой жизни*⁴¹¹. Необходимость, с точки зрения Платона, для счастливой жизни наряду с удовольствиями также и разумности не только нисколько не ослабляет гидонистического и эгоистического характера его этических воззрений, но скорее *подтверждает* этот характер, поскольку разумность в данном случае человеку, по мнению Платона, нужна для того именно, чтобы самые-то удовольствия испытывать во всей их чистоте и в должной степени и иметь возможность получать их и в будущем⁴¹², так что разумность является только *средством* по отношению к удовольствиям как цели.

Дальнейшие рассуждения Платона о высочайшем благе, изложенный им в «Филебе», еще более подтверждают эгоистически-эвдемонистический и космически-гидонистический характер его этических воззрений. Установив то положение, что жизнь, наиболее соответствующая идеалу совершенного блага, может быть только та, которая представляет из себя соединение удовольствия и разумности, Платон, далее, решает вопрос о том, какой же должен быть *характер этой смеси*? Чему, во-первых, должно в данном случае отдать *предпочтение*: удовольствию или же разумности? Затем, все ли роды удовольствия и разумности должны входить в понятие счастливейшей жизни или же нет, и если не все, то какие именно и в каком порядке, с точки зрения их внутренней ценности и степени соответствия идеалу совершенного блага?

Первый из этих вопросов Платон, по-видимому, решает в пользу разумности. Для этого Платон обращается предварительно к рассмотрению основных *объективных* начал всего сущего и таких начал находит четыре: 1) беспредельное (*ἄπειρον*), т. е. то, что может до бесконечности увеличиваться и уменьшаться в своей экстенсивности и интенсивности, не имея никакой определенной меры, никакого закона меры со стороны

количества и качества; 2) предел (*πέρας*) – то, что полагает границу началу беспредельного, сообщает ему меру, форму и количество; 3) происходящую от соединения предела и беспредельного – сущность, каковое начало, как возникшее через привнесение в *ἄπειρον* известных законов определенности и меры (начала *πέρας*), – характеризуется Платоном предикатами «сущности», «многая», «гармоничная», «прекрасная» и т. п.; 4) последнее начало – причина (*αἰτία*), производящая всю эту смесь⁴¹³.

Сравнивая с этими основными началами вещей удовольствие, разумность и жизнь, представляющую из себя соединение того и другой, – Платон полагает, что эта последняя жизнь, наиболее соответствующая *идеалу* совершенного блага, как представляющая из себя гармоничное соединение множества видов разумности и удовольствий, имеет аналогию с *третьим* из перечисленных им начал бытия именно – с началом «сущности». Удовольствие же, как не имеющее в самом себе определенного предела и меры, по Платону, имеет поэтому аналогию с началом *безграничного*. Что же касается разумности, или ума, то поскольку четвертое из перечисленных начал, т. е. причину Платон мыслит не иначе, как в виде царственного мирового ума, все устрояющего и всем управляющего, притом существующего в конкретной действительности не иначе, как в форме мировой души, а человеческая душа есть только часть этой последней, – постольку Платон считает себя вправе утверждать, что разумность, или ум есть «род *причины* всего», т. е. разумность может быть поставлена в аналогию с *четвертым* из отмеченных им основных начал бытия, руководствующимся в своей деятельности законами определенной меры (вторым началом)⁴¹⁴. Отсюда, по-видимому, следует, что в жизни, смешанной из удовольствия и разумности, значение *господствующего, упорядочивающего* принципа должно признать не за удовольствием, а за разумностью.

Однако, при ближайшем рассмотрении дела, оказывается, что в действительности Платон и в данном случае остается вполне верен раз принятой им гидонистической и

эвдемонистической точке зрения. Во-первых, жизнь, смешанную из удовольствия и разумности, являющуюся в его глазах *наиболее совершенной и счастливой*, Платон прямо ставит в аналогию с началом «сущности», а ведь это начало, будучи продуктом определяющего и упорядочивающего мира идей (конечного «единого»), с одной стороны, и бесформенной материи с другой, – есть не что иное, как *чувственный, видимый нами космос*. Следовательно, жизнью, наиболее приближающейся, по взгляду Платона, к идеалу совершенного блага, он прямо считает ту, *которая протекает в условиях космического бытия*. Если бы этические идеалы Платона возвышались сколько-нибудь над условиями нашего космического существования; если бы важнейшими объектами наших чувствований, желаний и стремлений Платон признавал бытие сверхчувственное (хотя бы то, напр., тот же мир сверхчувственных идей), – то он несомненно признал бы счастливейшей жизнью ту, которая исключительным и единственным своим содержанием имеет разумность, потому что именно *разумность*, по учению Платона, как мы видели, имеет родство с началом причины, т. е. с сверхчувственным миром идей.

Но ничего подобного мы у Платона не видим и, очевидно, потому, что сами-то идеи (а, следовательно, и высочайшая из них – причина всего сущего, или идея блага), – у Платона только в *логической абстракции* могут быть мыслимы в смысле трансцендентного по отношению к космосу бытия, в действительности же, в смысле реальном, они суть всецело ему *имманентны*. Отсюда уже, во-вторых, следует и то, что хотя Платон в конце второго отдела своего «Филеба» и пришел к тому заключению, что разумность, по аналогии с «причиной» всего сущего есть благо безмерно высшее, по сравнению с удовольствием, и притом благо, *долженствующее господствовать* над этим последним, – однако на основании этого нельзя заключать даже о том, чтобы сверхчувственное бытие вообще, по учению Платона, могло быть, само по себе, объектом наших стремлений и желаний, не говоря уже о том, что оно, как мы только что видели, не может быть *важнейшим*

объектом. Как начало причины, разумность по отношению к удовольствию является, правда, началом *высшим*, но не в смысле начала, существующего само в себе и для себя, а только в том смысле, что оно, всегда и необходимо соединяясь с низшим началом, будучи ему *имманентно*, является в данном случае *господствующим и упорядочивающим принципом*, субстанционально однако не различаясь от этого низшего начала. Следовательно, по учению Платона, сверхчувственное бытие, будем ли мы смотреть на дело с объективной или субъективной точки зрения, т. е., будем ли мы иметь в виду само сверхчувственное бытие, как объект наших стремлений, или же наше стремление к этому объекту, – ни в том ни в другом случае, само по себе, вообще не может быть для нас благом, а тем более – высочайшим.

Решив вопрос о том, за каким из двух составных элементов, входящих в содержание счастливейшей жизни, должно признать значение главного и господствующего, – Платон далее (31, В–33, С.) подвергает исследованию и другой весьма важный вопрос, имеющий также значение для определения внутреннего содержания той жизни, которая, по нему, должна наиболее соответствовать *идеалу* высочайшего блага, именно вопрос о том, все ли роды удовольствий и разумности должны входить в это содержание или же не все и, если не все, то какие именно и в каком порядке, соответственно своей сравнительной внутренней ценности. Прежде всего, Платон, путем анализа самой природы удовольствия, старается определить различные виды удовольствий, в общем, подразделяя их на две главные категории – на удовольствия *нечистые* и *чистые*, из которых только вторые, по мнению Платона, заслуживают того, чтобы входить, в известной степени и мере, в содержание счастливейшей жизни.

При этом, Платон и в данном случае вполне остается верен эгоистически-эвдемонистическому и космически-гидонистическому характеру своих этических воззрений, поскольку единственным критерием для разграничения чистых удовольствий от нечистых у него является то обстоятельство, *можем ли мы испытывать известное удовольствие без того,*

чтобы оно так или иначе не соединялось необходимо со скорбью, или же данное удовольствие такого рода, что оно не может быть совершенно свободно от скорбей. В первом случае удовольствие, с точки зрения Платона, должно быть названо чистым и достойным того, чтобы включить его, в известной мере, в содержание счастливейшей жизни; во втором же случае мы, по Платону, уже имеем дело с, так называемыми, удовольствиями нечистыми, которых безусловно должно избегать, если мы желаем проводить счастливую жизнь. Вот, в общих чертах, сущность всех рассуждений Платона по вопросу о том, какие из удовольствий должны входить в содержание нашей жизни и какие не должны.

Эвдемонизм и гидонизм Платона, вместе с тем, получает *релятивистически-утилитаристическую* окраску, так как в интересах *пользы*, т. е. в целях достижения возможно большей суммы удовольствий, Платон рекомендует *отказываться* от некоторых видов удовольствий (неистинных, т. е., по Платону, смешанных со скорбью). О том же, чтобы чистота удовольствий и их внутренняя ценность обуславливалась, напр., сверхчувственной природой их объекта или же альтруистическим источником их происхождения, или же чтобы отказ от некоторых видов эгоистических и космических удовольствий, по Платону, мог быть возмещен удовольствиями, по существу, иного рода, – обо всем этом Платон в этом, довольно обширном отделе своего «Филеба» не говорит ни слова. Допускаемая здесь Платоном релятивистически-утилитаристическая точка зрения на значение и ценность удовольствий сообщает эгоистическому эвдемонизму и космическому гидонизму в учении Платона о высочайшем благе характер *разочарованности*, но основной натуралистический и потому эгоистический характер этого учения Платона остается тот же.

Изложим, наконец, вкратце предлагаемую Платоном в его «Филебе» самую характеристику удовольствий той и другой категории – нечистых, а затем чистых. Платон различает удовольствия телесные и душевные. Первые возникают благодаря такому или иному состоянию нашего тела, вторые же

обуславливаются состоянием души и ее сил и способностей. Удовольствия телесные. по учению Платона, ни в каком случае не могут быть названы удовольствиями чистыми, – *потому именно, что они всегда и необходимо соединяются со скорбью*. Ведь, всякое телесное удовольствие определяется и обуславливается в своем содержании предшествующим состоянием однородной ему скорби: телесная скорбь нами ощущается обыкновенно тогда, когда в нашем организме в такой или иной форме происходит нарушение той гармонии, которая проявляется в нем, как результат соединения начал «предела» и «беспредельного»; телесное же удовольствие есть не что иное, как ощущаемое нами восстановление этой нарушенной гармонии. Состояние, среднее между этими двумя состояниями (между скорбью и удовольствием), т. е. состояние ненарушаемой гармонии нашего Существа есть, очевидно, состояние совершенного безразличия, когда человек не испытывает ни удовольствий, ни скорбей. Но если так, то всякое, так называемое, телесное удовольствие, в существе дела, не есть какое-нибудь положительное, приятное состояние или удовольствие в собственном смысле этого слова: оно есть просто прекращение предшествующей ему скорби и только по сравнению с предшествующим ему состоянием, оно ощущается нами, как удовольствие.

Отсюда, таким образом, следует два вывода: во-первых, что всякое телесное удовольствие, действительно, всегда необходимо сопровождается и обуславливается в своем содержании и степени предшествующей ему скорбью, и, что, во-вторых, так называемые телесные удовольствия суть только *явления*, но не выражают действительного состояния нашего существа, потому что, при наличности телесных удовольствий, мы считаем за приятное то, что в действительности не есть ни приятное, ни неприятное, а есть просто прекращение неприятного состояния, или же состояние безразличия⁴¹⁵. Таким образом, если Платон и отказывается признать за телесными удовольствиями значение чистых, истинных удовольствий, то вовсе не в силу их чувственного и эгоистического характера, а просто потому, что они в общей сумме своего содержания

заклучают в себе меньше приятности, чем это может показаться на первый взгляд, поскольку сами по себе, в действительности, они суть только состояния безразличия и поскольку всегда необходимо соединяются с неприятными, скорбными состояниями. Таким образом, рассуждения Платона по данному вопросу, действительно, не только не ослабляют эвдемонистического и гидонистического характера его учения о высочайшем благе, но еще более оттеняют и усиливают этот характер, сообщая однако общему этическому мирозерцанию Платона довольно заметный оттенок разочарованности.

Из числа *душевных удовольствий*, возникающих, по Платону, исключительно в душе, без непосредственного участия тела, к числу *нечистых* и потому не заслуживающих того, чтобы к ним стремиться, Платон, прежде всего, относит удовольствия памяти, происходящие от воспоминания о прежде испытанных нами приятных состояниях, и удовольствия пожелания, происходящие от ожидания и надежды испытать известные приятные состояния в будущем. И этого рода удовольствия Платон считает неистинными удовольствиями опять-таки *только потому*, что оба эти вида удовольствий всегда необходимо соединяются в известной степени с чувством скорби: удовольствия памяти или воспоминания всегда соединяются с неприятным ощущением душевной пустоты и лишения, потому что известного рода приятные состояния сознаются нами уже, как исчезнувшие, а удовольствия пожелательные тоже всегда соединяются с неприятным сознанием того, что у нас в данный момент еще недостает какого-нибудь приятного состояния, которое может наступить еще только в будущем. В обоих случаях, очевидно, чувство удовольствия всегда соединяется с чувством скорби⁴¹⁶.

Далее, к числу нечистых душевных удовольствий Платон относит, так называемые, удовольствия, в собственном смысле этого слова, ложные. Это – те удовольствия, которые обуславливаются ложными мнениями о том или ином предмете, который человек по ошибке считает заслуживающим того, чтобы из-за него радоваться, хотя в действительности он ниже того мнения, какое он о нем составил. И этого рода удовольствия

Платон не считает заслуживающими того, чтобы их включать в содержание понятия счастливейшей жизни, единственно только потому, что эти удовольствия только кажутся удовольствиями, не будучи таковыми в действительности, вследствие чего всегда могут обмануть нас, причинив нам через это чувство скорби, т. е. Платон эти удовольствия опять-таки отвергает по мотивам чисто эвдемонистического и гидонистического характера⁴¹⁷.

Ложные удовольствия у нас, по взгляду Платона, бывают и тогда, когда в душе нашей одновременно возникают пожелания удовольствий, отличных от тех, какие в данный момент испытывает ваше тело: у нас, таким образом, вместе с чувством удовольствия, возникает и чувство скорби, от сознания того, что известного рода удовольствиями мы в данный момент не обладаем⁴¹⁸.

Затем, большинство удовольствий и скорбей по Платону отличаются характером относительности, представляясь нам то бóльшими, то мёньшими, в зависимости от близости или отдаленности предмета, вызывающего то или иное удовольствие, или скорбь, или же от взаимного соотношения между удовольствиями и скорбями, так что одно и то же удовольствие, будучи, напр., сопоставлено с более сильной скорбью, кажется нам более сильным и ценным, чем если бы оно было сопоставлено с другим удовольствием или же с незначительной скорбью. Вследствие всего этого, мы теряем всякую возможность определять действительную величину и ценность многих удовольствий и скорбей. Таким образом, однородное душевное состояние может казаться в различное время то удовольствием, то скорбью. Очевидно, что в данном случае мы, по мнению Платона, имеем дело с удовольствиями только *кажущимися*, с явлением, а не с вещью в себе. Такого рода удовольствия, по Платону, тоже должны быть отнесены к разряду удовольствий нечистых⁴¹⁹.

Наконец, Платон отмечает еще один род ложных и потому нечистых удовольствий, – это те *кажущиеся* приятные состояния нашей души, какие обыкновенно мы испытываем по прекращении какой-нибудь скорби. Этого рода состояния, в действительности, суть состояния совершенного безразличия и

как бы душевного затишья, а между тем, мы сплошь и рядом эти *кажущиеся* приятные душевные состояния принимаем за действительные, положительные удовольствия, хотя они, конечно, не заслуживают того⁴²⁰.

Во всех этих случаях Платон, очевидно, руководится при оценке удовольствий принципами эвдемонизма и гидонизма (с оттенком разочарования), так как рассмотренные нами виды удовольствий он потому только не считает истинными, что они не могут быть с надлежащей отчетливостью разграничены от скорбей. О началах супранатурализма и альтруизма в данном случае, как и в предшествующих, у Платона нет и помину.

Этот же самый эвдемониотический и гидонистический характер этических воззрений Платона ясно сказывается (в «Филебе» же), наконец, и в его заключительном рассуждении о нечистых удовольствиях, специально посвященном раскрытию той мысли, что степень силы и интенсивности большинства удовольствий обуславливается силой и степенью предшествующего этим удовольствиям или одновременного им расстройства, или повреждения в нашем теле или душе. Например, чем сильнее мы озябнем, тем большее удовольствие испытываем от согревания нашего тела и т. п. (телесные удовольствия); чем сильнее у нас сознание душевной пустоты и отсутствия в настоящем тех или иных приятных состояний, тем с бóльшим удовольствием мы надеемся получить их в будущем (удовольствия тела и души). Особенно ясно сказывается эта внутренняя связь удовольствия со скорбью в такого рода чувствах, как чувства зависти и злородства, которые сами по себе суть скорбные душевные состояния, хотя в то же время человек и радуется, если его ближнего постигнет какое-нибудь несчастье.

Подобное только что описанному состоянию мы испытываем, напр., и при слушании трагедии или комедии, которые вызывают у нас смешанное чувство радости и скорби. Да и вся наша жизнь, по Платону, есть как бы своего рода трагедия и в то же время комедия – смесь скорби и удовольствия⁴²¹. Но если сила известного удовольствия часто обуславливается силой внутренне связанной с ним скорби; то,

очевидно, что мы, как полагает Платон, в этих случаях имеем дело с нечистыми удовольствиями, не заслуживающими того, чтобы к ним стремиться. И в данном случае критерий, которым руководится Платон для сравнительной оценки удовольствий, очевидно, ничем не отличается от того эгоистического и гидонистического критерия, какого он держался и раньше.

Подвергнув критике, так называемые, нечистые удовольствия, Платон переходит к рассмотрению удовольствий *чистых*, которые, по его мнению, должны входить в ту смесь разумности с удовольствием, результатом которой является жизнь, наиболее соответствующая идеалу высочайшего блага. К такого рода чистым удовольствиям Платон, прежде всего, относит удовольствия *эстетические*, источником которых являются приятные ощущения зрения (цвета и фигуры), слуха, обоняния и т. п., если они однако отличаются характером безотносительности и не возбуждают в нас чувства внутренней душевной пустоты. Затем, следуют удовольствия *интеллектуальные*, связанные с занятиями науками, но опять-таки под условием, чтобы при этом в нашем сознании не было неприятного чувства недостаточности наличных знаний и чрезмерной жажды к приобретению новых познаний⁴²².

Но и при характеристике удовольствий чистых, Платон ни одним словом не намекает на то, что этого рода удовольствия, по его мнению, заслуживают избрания потому именно, что они, в той или иной степени, отличаются характером супранатурализма и альтруизма. Напротив, и в данном случае Платон старается оттенить ту мысль, что единственным внутренним достоинством, так называемых, чистых удовольствий он считает отсутствие в них всякой примеси скорби, т. е. и в данном случае Платон остается верным своему эвдемонистическому и гидонистическому критерию.

В удовольствиях, по взгляду Платона, кроме различия их по степени чистоты, замечается также различие и в их силе и напряженности. Но, при решении вопроса о том, какие из удовольствий заслуживают избрания, по мнению Платона, следует руководиться только первым критерием (т. е. критерием эвдемонистического и гидонистического характера), потому что

«всякое малое и немногосложное удовольствие, если оно чисто от скорби, бывает приятнее, истиннее и прекраснее чем великое и многосложное»⁴²³.

В заключение своего рассуждения о видах удовольствий Платон еще раз высказывает свои соображения по поводу того, почему удовольствие само по себе не может считаться благом – потому именно, что, как полагает Платон, все удовольствия относятся не к так называемой сущности вещей (*οὐσία*), а к области бытия происходящего (*γένεσις*) и существующего в другом и ради другого, а, следовательно, бытия, подверженного постоянным изменениям и разрушениям. Но и это соображение Платона несколько не ослабляет эвдемонистического и гидонистического характера общих взглядов Платона на данный предмет. Ведь, если принадлежность удовольствий к разряду вещей конечного, происходящего и постоянно изменяющегося чувственного космоса и считается Платоном препятствием к тому, чтобы удовольствия могли быть включены в число самостоятельных благ, чего, будто бы, не было бы, если бы удовольствия относились к «сущности» вещей, т. е., к идеям, – то, прежде всего, мы не должны забывать, что и разумность Платон не считал самым по себе достаточной для того, чтобы составить совершенное счастье человека, а между тем, разумность, с точки зрения Платона, имеет дело именно с сущностью вещей. Если мы ближе вникнем в те основания, по которым принадлежность удовольствий к разряду фактов и явлений *γένεσις* является препятствием к тому, чтобы признавать их, самих по себе, истинным благом – то увидим, что причиной в данном случае является несостоятельность (с точки зрения Платона) чувственного бытия в чисто *онтологическом* отношении, но никак не по этической его стороне. Другими словами, удовольствия и в данном случае, по мнению Платона, если и не заслуживают того, чтобы их самих по себе считать за совершенное благо, то лишь потому, что они, как и весь тот вид бытия, к которому они относятся (*γένεσις*), подвержены постоянному изменению и даже разрушению, почему они непрочны, ненадежны и нуждаются в чем-то другом (в разумности) для того, чтобы достигнуть этой именно

устойчивости. Таким образом, все это рассуждение Платона только усиливает, а не ослабляет эвдемонистический и гидонистический характер его воззрений на внутреннюю природу удовольствий.

Разграничив виды удовольствий и определив, какие из них должны входить в содержание понятия счастливейшей жизни, – Платон далее подвергает подобному же анализу и те знания, какими человек должен обладать, и через определение их видов, решает вопрос о том, какие из них более заслуживают того, чтобы включить их в понятие истинно счастливой жизни, и какие менее или же совсем не заслуживают этого. По мнению Платона, все науки и искусства, а, следовательно, все знания делятся на два главных разряда: одни из них способствуют удовлетворению непосредственных материальных запросов нашей жизни (например, разного рода ремесла, строительное искусство и т. п.), другие же способствуют истинному духовному образованию и воспитанию людей. Уже одно такое определение задач доступных человеку знаний показывает, что в данном случае Платон далеко не был чужд эвдемонистических и гидонистических стремлений, поскольку, по крайней мере, весь первый разряд наук и искусств (а ниже мы увидим, что и второй тоже) имеет своею исключительной целью интересы чувственного, космического существования человека. Представляемая Платоном сравнительная оценка этих видов знания придает такому нашему предположению характер более или менее очевидной истины.

Дело в том, что единственным критерием, с точки зрения которого одни из наук и искусств Платон считает более денными и более заслуживающими включения их в понятие совершенно счастливой жизни, а другие менее, – является сравнительная точность сообщаемых этими науками и искусствами знаний, т. е. то, насколько эти знания выражают действительную, объективную природу вещей, но никак не то, насколько они способствуют человеку осуществить в своей жизни известного рода *этические* идеалы. В самом деле, из наук и искусств первой категории Платон считает менее всего денными такого рода науки и искусства, как, например, музыка, медицина,

земледелие, кораблекрушение и начальствование над войском, – именно потому, что во всех их человек, по мнению Платона, руководствуется не точными знаниями и не определенной объективной мерой, но или непосредственным чутьем и догадками, или же основывается на практических своих навыках и упражнениях. Несколько выше, по своему достоинству, с точки зрения Платона, стоит другой вид наук и искусств первой категории, – это науки и искусства, основывающиеся, в бóльшей или меньшей степени, на математических началах, т. к., благодаря им, человек имеет возможность достигать в своих работах сравнительно бóльшей *определенности и точности* и действовать по определенному масштабу. Таково, например, искусство плотничества, архитектуры и т. п.

Науки *второй* категории по точности сообщаемых ими знаний стоят несравненно выше наук и искусств первой категории. В данном случае Платон, прежде всего, останавливается на математических науках (арифметике, геометрии и др.), считая их в ряду других наук особенно *точными*, поскольку они всегда имеют дело с определенными величинами – с числом и мерой. Из числа математических наук Платон сравнительно меньшую ценность признает за, так называемой, популярной математикой, чем за философской, и опять-таки потому, что первая, как имеющая дело с конкретными величинами, т. е. чувственными вещами, не может достигать *абсолютно точных* результатов, тогда как вторая, имеющая дело с величинами самими в себе, т. е. с самими понятиями, или идеями чисел, фигур и т. п., может, яко бы, определять их взаимное отношение между собой с *абсолютной точностью*. Но наиболее точной и самой высшей наукой Платон в данном случае, как и во многих других местах своих сочинений, считает диалектику: она наиболее точным образом постигает объективную природу вещей, поскольку познает самую их сущность, – то, что неизменно и всегда себе тождественно⁴²⁴.

Итак, сравнительная точность и близость к объективной природе вещей – вот единственный *формально-онтологический* критерий, какой рекомендует Платон при

сравнительной оценке различных наук и искусств, критерий ни в каком случае не дающий нам права заключать о супранатуралистическом и альтруистическом характере этических воззрений Платона, поскольку иметь точные знания о каком-нибудь предмете еще не значит непременно стремиться к сверхчувственному бытию или быть проникнутым альтруистическими чувствами. Правда, диалектические знания Платон считает наиболее ценными со стороны их точности и объективной достоверности, именно потому, что они постигают мир идей, а не мир явлений, откуда, по-видимому, следует, что наличностью в понятии высочайшего блага этих знаний вносится элемент супранатуралистический и анти-эвдемонистический⁴²⁵. Но, в действительности, дело у Платона обстоит совершенно иначе.

Дело в том, что при отсутствии у Платона определенного понятия о трансцендентном, сверхчувственном бытии, не может у него быть, в собственном смысле этого слова, также речи и о такого рода познаниях, которые бы действительно, возвышались над миром чувственных, конкретных вещей. Мир идей, по Платону, может быть предметом нашего познания в отличие от чувственных вещей, только в смысле *логической абстракции*, но не в смысле *реально* существующего и трансцендентного по отношению к космосу бытия, а потому этот мир не может быть самостоятельным объектом наших *чувствований и желаний*. Платон и сам прекрасно это сознавал, иначе для нас было бы непонятным то, почему он, признавая мир идей совершеннейшим бытием, а диалектическое знание считая имеющим этот именно мир в качестве своего объекта, – в то же время отказывается признать за знанием, вообще, а, следовательно, в том числе и за диалектикой, значение *высочайшего блага*. Очевидно, то обстоятельство, что диалектика имеет дело с миром идей, *само по себе* еще не придает, с точки зрения Платона, этого рода знаниям *супранатуралистический* характер или особенную ценность с *этической* точки зрения.

Эта ценность, по Платону, обуславливается не тем, что идеи, яко бы, возвышаются над миром чувственных вещей, а

именно тем, что и эти знания *наиболее точны*, т. е. в силу их чисто формально-гносеологических и утилитаристических свойств, а не в силу супранатуралистических и этических свойств их объекта. Гносеологическая точность диалектических познаний нужна, по учению Платона, человеку в деле достижения им совершенного счастья не для того, чтобы возвыситься над космическими условиями бытия и ослабить присущее нам стремление к удовольствиям; *но для того, чтобы, благодаря разумности, вообще, и диалектическим знаниям, как наиболее точным, в особенности, имеет возможность упорядочивать свое стремление к удовольствиям*, – чтобы возможно лучшим образом делать между ними выбор, и чтобы наш разум, вследствие этого, мог стать по отношению к удовольствиям в то же господствующее положение, в каком начало «причины» всего, через начало *πέρας*, стоит в отношении к *ἄπειρον*. А раз все знания (в том числе и диалектика), с точки зрения Платона, имеют только значение начала, упорядочивающего наши *космические, чувственные* наклонности, но не возвышающего нас над этими последними; то если даже их объектом будет мир идей, – это обстоятельство все равно нисколько не может ослаблять космически-гидонистического и эгоистически-эвдемонистического характера этических воззрений Платона.

Дальнейшие рассуждения Платона о том, в чем именно должно состоять *взаимоотношение* различных видов знания и удовольствий, заслуживающих того, чтобы войти в содержание понятия совершенно счастливой жизни, – еще более подтверждают эти наши общие заключения относительно эвдемонистического и гидонистического оттенка, какой Платон признавал даже за знанием, как составным элементом высочайшего блага⁴²⁶. Платон старается представить такое гармоническое сочетание известных видов знаний и удовольствий, чтобы в результате получить идеал самой счастливой жизни. Здесь, прежде всего должно обратить внимание на то обстоятельство, что хотя Платон диалектику считает самым высшим родом знания, *однако одной ее оказывается недостаточно для вполне счастливой жизни*

человека: человеку недостаточно познавать одно Божественное, а нужно ведать и *человеческое, земное*, а для этого безусловно нужны и науки математические, имеющие уже несомненно утилитарный характер, да и вообще все науки, поскольку они могут приносить пользу человеку, даже сравнительно малоточные⁴²⁷. Диалектическое знание, имеющее дело с миром идей, таким образом, не может иметь для человека значения *самостоятельного и исключительного* блага, но только в связи с другими науками и искусствами, имеющими более или менее непосредственное отношение к космическим условиям нашего существования. Поэтому, если выше Платон и говорит, что диалектика не преследует утилитарных целей, то он, очевидно, тогда имел в виду сказать лишь то, что она не имеет того *непосредственно-утилитарного* характера, какой свойствен всем прочим наукам.

Если при решении вопроса о том, какие именно науки способствуют достижению совершенного счастья, Платон в своей этике не чужд эвдемонистических тенденций, то тем более этого мы можем ожидать от Платона, при решении им аналогичного же вопроса относительно удовольствий. Действительно, Платон, верный раньше им высказанному взгляду на сравнительную ценность разных видов удовольствий, – считает возможным включить в содержание понятия счастливейшей жизни только удовольствия чистые и истинные, т. е. удовольствия – в собственном смысле этого слова, как чуждые всякой примеси скорби, потому что только этого рода удовольствия вполне удовлетворяют принципу пользы и только они могут соответствовать требованиям разума, которому и принадлежит право делать выбор между удовольствиями.

Прочие же удовольствия – нечистые и неистинные, как мы видели, по Платону, не должны быть нами избираемы ни в каком случае и, опять-таки, не в силу каких-нибудь альтруистических оснований, а потому именно, что они способны причинять нам массу неприятностей, т. е. потому, что они не вполне суть удовольствия⁴²⁸. В данном случае весьма важно, между прочим, обратить внимание на то отношение, в

каком, по Платону, к удовольствиям стоят различного рода знания: если, так называемые, нечистые удовольствия и не должны, с точки зрения Платона, быть включены в содержание счастливейшей жизни; то именно потому, что этому препятствует разумность (знание)⁴²⁹. Следовательно, по учению Платона именно *разумность*, а не что-либо иное побуждает нас избирать в своей жизни самые совершенные удовольствия, чуждые всякой примеси скорби. Поэтому, участие разумности, в качестве составного элемента понятия совершенно счастливой жизни, не только не ослабляет эвдемонистического и гедонистического характера Платоновского идеала высочайшего блага, но именно *усиливает* такой характер. Даже более того: разумность, по Платону, имеет своей *главной задачей* усиливать и поддерживать этот эвдемонистический и гедонистический характер, служа для человека средством в деле выбора удовольствий.

Определив те роды знаний и удовольствий, какие должны войти в содержание смешанной счастливейшей жизни, т. е. *элементы* смеси, – Платон переходит, наконец, к характеристике самого *способа*, или *формы* смешения этих родов, так чтобы из различных элементов получалось одно гармоническое целое. По взгляду Платона, всякая смесь только тогда бывает совершенна, когда она удовлетворяет *трем* основным принципам, лежащим в основе всякого совершенства, – началам: истины, меры, или соразмерности и красоты⁴³⁰. Поэтому-то, в частности, и смесь удовольствия со счастливейшей жизни, когда она, *по своей форме*, будет составлена, согласно этим трем высочайшим началам и условиям всего доброго и прекрасного. Отсюда можно сделать заключение и относительно того, какие отдельные моменты мы должны различать в самом понятии счастливейшей жизни и какую должны признавать за ними ценность, по степени их сравнительной важности.

Из всего выше сказанного можно видеть, что Платон в смешанной из разумности и удовольствия жизни (которую он считает наиболее соответствующей идеалу высочайшего блага) различает *форму* и ее *содержание*, причем форму составляют

те три основных принципа (истины, меры и красоты), с точки зрения которых должна производиться самая смесь, а содержанием являются различные виды знаний и удовольствий. Так как главной причиной, в силу которой смесь удовольствий с разумностью приближает жизнь человеческую к идеалу совершенного блага и делает ее прекрасной, заключается в тех трех принципах меры, красоты и истины, согласно которым должна производиться смесь⁴³¹, – то и самая смешанная жизнь, соответствующая идеалу высочайшего блага, может быть поэтому охарактеризована с *трех* главных сторон, соответственно трем основным принципам, по которым она образована. Поэтому-то Платон, характеризуя с трех важнейших сторон смешанную жизнь, приближающуюся к идеалу высочайшего блага, полагает, что первым приобретением для человека, т. е. тем основным моментом в понятии смешанной жизни, благодаря которому она является счастливой и прекрасной, будет, по словам Платона, «относящееся к мере, мерности и благовременности; все, почитаемое таким, что имеет, природу вечную... Затем, вторым будет относящееся к соразмерному, прекрасному, совершенному, довлеющему и ко всему, что заключается в этом роде вещей. На третьем же месте, – продолжает Платон, – если положишь ты ум и разумение, то недалеко уклонишься от истины», – очевидно потому, что истина (один из трех принципов) постигается, конечно, только умом⁴³².

Охарактеризовав смешанную жизнь со стороны ее формы, Платон после этого присоединяет сюда и те два момента в ее понятии, которыми характеризуется ее содержание, – это, во-первых, различного рода знания и искусства, поскольку они по своему значению активного, упорядочивающего в данном случае начала, ближе всего подходят к упомянутым выше формальным принципам, а затем уже и некоторые из видов удовольствий именно удовольствия чистые и истинные. Таким образом, в общем понятии смешанной жизни, *соответствующей идеалу совершенного блага*, удовольствия, по своему значению и ценности, занимают только *пятое* место, являясь, по-видимому, наименее важным моментом

внутреннего содержания этого понятия. Но с первого же взгляда можно видеть, что это обстоятельство в данном случае нисколько не уменьшает гидонистического и эвдемонистического характера этических взглядов Платона.

Во-первых, как нам приходилось неоднократно говорить и выше, само понятие смешанной жизни и то формально-утилитарное значение, какое в ней принадлежит разумности, – с точки зрения Платона, должно только еще более усиливать эвдемонизм и гидонизм его этики, так что первые три момента в понятии смешанной счастливой жизни являются лишь как бы тремя главными сторонами, характеризующими тот именно способ, благодаря которому, разумность, будучи смешиваема с удовольствием, достигает своих эвдемонистических и гидонистических целей, устраняя из удовольствий все то, что является для них препятствием к тому, чтобы способствовать наисчастливейшей жизни.

Во-вторых, если удовольствия, как удовольствия, Платоном и ставятся на *последнем* месте в ряду прочих моментов понятия счастливой жизни, то только потому, что удовольствия *сами по себе* менее всего могут способствовать достижению счастливейшей жизни и всегда нуждаются в пособии со стороны выше перечисленных Платоном четырех моментов, чтобы всегда быть тем, чем они могут и должны быть по своей природе, т. е. удовольствиями. Следовательно, не близость удовольствий к идеалу гидонизма и эвдемонизма, с точки зрения Платона, является причиной того, что он удовольствиям отводит последнее место в ряду прочих моментов, из которых складывается понятие совершенно счастливой жизни, а как раз наоборот – беспомощность удовольствий, предоставленных самим себе, приблизиться к этому идеалу. Платон, следовательно, и в заключительном отделе своего «Филеба», как и раньше, вполне остался верен эвдемонистическому и гидонистическому характеру своих этических воззрений, ни единым словом не обмолвившись о необходимости и значении в данном случае следовать началам этического супранатурализма и альтруизма.

Только с этим эвдемонистическим и гедонистическим характером представлений Платона о конечной цели человеческих стремлений (в данном случае мы имеем в виду диалог «Филеб»), – неразрывно у него соединяется элемент крайнего *интеллектуализма*, в силу того исключительного значения, какое Платон, вообще, отводит *знанию* в развитии душевной жизни человека, в частности, в смысле способа к достижению конечной цели наших стремлений. Даже более того: хотя знание Платоном ценится, лишь как *средство* к достижению удовольствий, а это последнее мыслится именно как *цель* человеческих стремлений; но подобного рода разграничение моментов цели и средства в общем понятии человеческого счастья у Платона носит не реальный, а лишь формально-логический характер. Знание и удовольствие, с точки зрения Платона, суть как бы две стороны одного реально нераздельного психического акта – стремления человека к своему счастью. Ведь Платон, при анализе понятия удовольствия, как цели наших стремлений, совершенно умалчивает о положительной роли и ценности в данном случае за всеми прочими душевными функциями (напр., за функциями сердца и воли), кроме функций нашего теоретического разума, вследствие чего, по устранении из понятия удовольствия интеллектуальных элементов, это понятие, с точки зрения Платона, должно совершенно утратить свое определенное положительное содержание, обратившись в пустую абстракцию. *Содержание* понятия *истинного* удовольствия у Платона поэтому оказывается совпадающим с *интеллектуальными* психическими процессами. Другими словами, конечной целью всех наших стремлений, по учению Платона, изложенному им в его «Филебе», являются, если так можно выразиться, *интеллектуалистические удовольствия*, т. е. те именно удовольствия, которыми сопровождаются познавательные функции нашего теоретического разума.

Правда, во многих местах своих сочинений Платон конечную цель человеческой жизни и деятельности и истинное наше счастье полагает *в добродетели и в исполнении человеком своих гражданских обязанностей*, а не в достижении

им своей личной пользы, чем, по-видимому, прямо опровергаются сделанные нами на основании «Филеба» выводы относительно эвдемонизма и гедонизма, как двух важнейших моментов в учении Платона о конечной цели человеческой деятельности. Мысль, что истинное счастье человека заключается только в добродетели, которая поэтому и должна быть почитаема конечной целью человеческой жизни и деятельности, – красной нитью проходит через всю Платоновскую «Республику», важнейший и самый обширный из его диалогов, в качестве основной темы всего этого сочинения, а также и через другой его диалог – «Горгиас».

Особенно же ясно эта мысль выражена Платоном в первых четырех книгах его «Республики», из которых в первой Платон, главным образом, с *отрицательной* стороны останавливается на пояснении и обосновании того положения, что конечной целью человеческой деятельности должна служить *добродетель справедливости*, сущность которой, по Платону, в противоположность софистическому учению о данном предмете, заключается, яко бы, не в преследовании каждым человеком своей личной пользы, а в том, чтобы такую пользу оказывать другим, и что в этом именно смысле справедливость оказывается способствующей достижению каждым из нас нашего истинного счастья, тогда как относительно противоположного рода деятельности этого сказать нельзя⁴³³. Во второй, третьей и четвертой книге своей «Республики» Платон старается *положительным* путем доказать ту мысль, что справедливость есть высшее благо для человека, заслуживая сама по себе того, чтобы ее любить и к ней стремиться, а не только по своим последствиям или в силу внешних побуждений, – в противоположность учению софистов, которые полагали, что человек, если и подчиняется требованиям справедливости, то не в силу того, что считает ее для себя величайшим благом, а только в силу необходимости, во избежание еще большего зла в случае неисполнения этих требований, почему, если возможно человеку безнаказанно совершать несправедливость, то, с точки зрения софистов, он всегда и совершает ее и даже должен совершать, если он не

глуп, потому что несправедливость несравненно более способствует счастливой жизни, чем справедливость⁴³⁴.

Для достижения этой своей цели, т. е. для доказательства того положения, что справедливость сама по себе есть величайшее благо для человека, – Платон во второй половине II-й книги своей «Республики», а также в книге III-й и IV-й старается со всей обстоятельностью раскрыть самую природу и существо справедливости, откуда уже само собой, без всяких дальнейших доказательств, по его мнению, следует⁴³⁵, что справедливость, действительно, сама по себе, независимо от вытекающих из нее следствий и внешних побуждений, должна быть признана величайшим благом. В остальных книгах своей «Республики» Платон занимается решением вопроса о том, осуществим ли в жизни начертанный им идеал справедливости и каким образом его можно осуществить (кн. V–VII); старается начертать образец жизни, исполненной несправедливости, чтобы и с отрицательной стороны видно было преимущество справедливости перед несправедливостью (кн. VIII–IX), а также раскрывает некоторые частные мысли, служащие к уяснению природы справедливости и несправедливости и преимуществ первой перед второй (кн. X).

По-видимому, всеми этими рассуждениями Платон прямо опровергает все то, что им сказано было об эвдемонистическом и гидонистическом характере идеала высочайшего блага в его «Филебе», поскольку в «Республике» со всей ясностью и определенностью высочайшее благо полагается в *добродетели* (а не в личной пользе каждого человека и тем паче не в удовольствиях) и именно – в *добродетели справедливости*, всегда, по-видимому, заключающей в себе элемент альтруизма. Если же при этом мы обратим внимание на то громадное значение для практической жизни и деятельности человека, какое Платон в своей «Республике», по-видимому, признавал за созерцанием сверхчувственного мира идей, в особенности, высочайшей из них – идеи блага, так что, по Платону, в своей жизни и частные лица и целые общества тогда только и могут вполне осуществить идеал совершенной добродетели, а через нее и счастья, когда в своих поступках руководятся теми

понятиями о добродетели, какие ими составлены и усвоены на основании вечных образцов всякой добродетели т. е. идей⁴³⁶, – то, по-видимому, должна быть в сильнейшей степени ослаблена (если не совсем уничтожена) сила тех доказательств, на основании которых мы утверждали эвдемонистический и гидонистический характер Платоновского идеала высочайшего блага, изложенного им в его «Филебе».

Ближайшее исследование самого существа дела однако приводит нас к совершенно иному заключению. Между начертанным Платоном в его «Филебе» идеалом высочайшего блага и учением о справедливости, изложенном в Платоновской «Республике», замечается, напротив совершенная *аналогия* и, прежде всего, в чисто *формальных* чертах. Подобно тому, как под высочайшим благом в своем «Филебе» Платон разумел нечто вполне совершенное и самодовлеющее, т. е. благо безотносительное, не нуждающееся ни в каких внешних вспомогательных благах для того, чтобы человек, действительно, считал его высочайшим благом, и для всех, без исключения, являющееся предметом желания и стремлений, – так точно и справедливость, как она изображена Платоном в его «Республике», представляется ему таким благом, «которое мы желаем иметь, стремясь не к следствиям, из него вытекающим, но любя желаемый предмет ради его самого».

По словам Платона, из числа прочих благ «справедливость заключается в роде превосходнейшем именно в том, который всякому, желающему счастья, должен быть любезен и ради его самого, и ради его следствий», – в противоположность мнению большинства людей, которые полагают, что справедливость должно наблюдать только «для платы и известности, производимой молвой, а сама по себе она должна быть отвергаема, как дело тяжелое», и в противоположность тому роду благ, которых мы, действительно, вправе желать исключительно ради их следствий, им самим не придавая никакой цены⁴³⁷. Назвав справедливость благом совершеннейшим, к которому должно стремиться ради его самого, и которое является предметом желания и стремлений для всякого человека, стремящегося к счастью, – Платон,

очевидно, охарактеризовал справедливость формальными чертами, совершенно тождественными с предикатами *τέλειον*, *ἐχανόν* и *αἰρετόν*, характеризующими, как мы видели, с трех главных сторон и идеал высочайшего блага, начертанный Платоном в его «Филебе».

Обращаясь к анализу самого содержания понятия справедливости, как она представлена Платоном в его «Республике», мы и в данном случае, в конце концов, должны согласиться с тем, что между идеалом совершеннейшей добродетели (справедливости), как она изображена в «Республике» и идеалом высочайшего блага, начертанным Платоном в его «Филебе», существует полная аналогия. Прежде всего, отношение справедливости к прочим добродетелям совершенно тождественно отношению высочайшего блага, по изображению его в «Филебе», к прочим частным благам. Подобно тому, как в «Филебе» под высочайшим благом, как мы видели, разумеется гармоническое сочетание различных родов знаний и удовольствий, так что высочайшее благо Платона, по его «Филебу», не есть какое-либо самостоятельное благо, в ряду прочих благ, а есть как бы синтез и гармония всех частных благ, – так точно и справедливость, как ее нам изображает Платон в своей «Республике», будучи главнейшей из всех добродетелей и высочайшим благом для человека, в то же время не есть вполне самостоятельная добродетель наряду с прочими, а есть как бы их синтез и гармоническое сочетание в человеке всех частных добродетелей, подводимых Платоном под три основные категории, или рода добродетели – разумность, мужество и рассудительность, или воздержание.

По взгляду Платона, справедливость может проявляться не только в душе отдельных личностей, но и в целых обществах, причем по мнению Платона, в обществе справедливость должна проявляться в более обширных, а потому и в более заметных и более определенных формах, чем в отдельных индивидуумах, вследствие чего он, прежде всего, и задается целью исследовать природу справедливости, как она проявляется в целом обществе (справедливость *социальная*), чтобы по аналогии с этим способом ее проявления заключать

уже об ее природе и способах проявления в душе отдельных лиц⁴³⁸.

По совершенной аналогии с анализом содержания идеала высочайшего блага, начертанного в «Филебе», Платон, задавшись в своей «Республике» целью исследовать содержание высочайшей социальной добродетели – справедливости, – после того, как очертил понятие справедливости чисто формальными чертами, характеризующими ее, как высочайшее благо, подвергает анализу составные элементы этого понятия, т. е. главные частные роды и виды тех добродетелей, которые, по мнению Платона, должны входить во внутреннее содержание понятия справедливости. Такая же аналогия замечается и в самой характеристике природы и взаимного отношения, входящих в содержание справедливости составных элементов. Важнейшими частными добродетелями общества, из которых, по Платону, слагается основная социальная добродетель – справедливость, являются: 1) благоразумие, или мудрость, 2) мужество и 3) рассудительность, или воздержание.

Но проникновение общества этими добродетелями заключается не в том, чтобы каждый гражданин непременно усвоил себе все эти три добродетели, а в том, чтобы каждое из трех сословий государства (правители, стражи, или воины и прочие граждане) усвоили себе ту добродетель, какая ему приличествует. Правителям приличествует мудрость, стражам – мужество, а прочим гражданам – добродетель рассудительности, или воздержания. Поэтому: «целый, согласно с природой устроенный город может быть мудрым по малочисленнейшему сословию, по части самого себя, по начальственному и правительственному в нем занятию. Это, вероятно, есть согласный с природой малейший род, имеющий право обладать тем знанием, которое одно надобно называть мудростью прочих знаний»⁴³⁹, а мудрость правителей, как это Платон подробно раскрывает в Rep. V, 471, С–VII, 521, В (срав. VII, 531, В–53G, С и др.), заключается, в том, что они, будучи проникнуты стремлением к философии, благодаря этой важнейшей из наук, познают истинное и совершенное бытие,

самую сущность вещей именно сверхчувственный мир идей, а в особенности высочайшую из них – идею блага, причину всякого бытия и познания, а затем в том, что они, пользуясь этим совершенным знанием самой сущности вещей, согласно им устрояют общественную и государственную жизнь вверенных их попечению людей⁴⁴⁰.

Все прочие науки, поскольку они способствуют усвоению философских начал, в качестве подготовительных ступеней, и поскольку они способствуют также возможно лучшему устройству государства с внешней, материальной стороны (каковы, напр., науки: арифметика, геометрия, астрономия и т. п.), – также должны быть изучаемы сословием правителей⁴⁴¹. Точно также и мужество, как социальная добродетель, сущность которой состоит в знании того, чего следует бояться и чего не следует (Rep. V II, 430, B), – может быть приписана целому обществу не в том смысле, что каждый гражданин обладает этой добродетелью, а в том, что этой добродетелью обладает одно сословие – воинов, или стражей города⁴⁴². Наконец, третья добродетель – рассудительность, которая есть не что иное, как «воздержание от удовольствий и пожеланий» (Rep. IV , 430, E.), проявляется в том, что человек овладевает своими собственными страстями и как бы одерживает победу над самим собой (ibid), – и эта добродетель в целом обществе проявляется тогда, когда «пожелания многих и негодных находятся под властью пожеланий и благоразумия немногих и скромнейших» (Rep. IV 431; D), потому, что «многочисленные-то и разнообразные пожелания, удовольствия и скорби, по словам Платона можно встречать, большей частью, во всех – и в женщинах, и в слугах, и во многих негодных людях, называемых свободными..., а простые-то и умеренные, управляемые именно союзом ума и верного мнения, встретишь ты в немногих, наилучших по образованию» (Rep. IV , 431, C)⁴⁴³, под которыми, очевидно, должно разумеать правительствующий класс философов. Таким образом, в общем, рассудительность, как социальная добродетель, по Платону, должна состоять не в чем ином, как именно в том, чтобы громадное большинство граждан, неспособное само по себе управлять низшими, животными

склонностями своей природы (склонностями к удовольствиям), подчиняло свои чувственные стремления и страсти руководству тех, сравнительно, немногих лиц, которые обладают истинным знанием, т. е. руководству философов (Rep. IV, 431–432, A).

Определив сущность мудрости, мужества и рассудительности, как социальных добродетелей, в смысле составных элементов добродетели социальной справедливости, – Платон берется, затем, за определение понятия этой последней (тоже в смысле социальной добродетели) и усматривает ее как бы в гармоническом сочетании рассмотренных им выше трех частных добродетелей, а это сочетание, очевидно, может быть гармоническим только тогда, когда каждое сословие выполняет свое истинное назначение, делает то, к чему оно способно, и исполняет приличествующие ему обязанности, т. е. сохраняет в себе ту добродетель, какая ему свойственна. Следовательно, справедливость, как социальная добродетель, проявляется именно тогда, когда «каждый, как один, делает одно и не хватается за многое»⁴⁴⁴, когда в городе «каждый гражданин должен производить одно то, к чему его природа наиболее способна..., а что производить свое и не хвататься за многое, есть именно справедливость, – это, говорит Платон, слышали мы и от других, и часто высказывали сами»⁴⁴⁵, потому что «многоделье и взаимный обмен занятий причиняют городу величайший вред и весьма правильно могут быть названы злодеянием..., величайшей несправедливостью против своего города?»⁴⁴⁶.

Сравнивая только что рассмотренное нами содержание понятия справедливости, как социальной добродетели, со стороны его составных элементов и их взаимного соотношения, с составными элементами Платоновского понятия высочайшего блага, раскрытая им в его «Филебе», – мы видим, что, во-первых, элементы разумности и удовольствия в одинаковой степени являются необходимыми составными моментами того и другого понятия. Только в понятии справедливости, как социальной добродетели, эти элементы представлены Платоном не в качестве двух отдельных душевных сил,

проявляющихся в душе каждого человека, а как бы олицетворяются в лице двух сословий общества – правителей-философов и народной массы, из которых первое сословие, как всецело проникнутое стремлением к философскому знанию и это занятие почитающее важнейшей и почти исключительной своей обязанностью, по всей справедливости может быть названо носителем и выразителем совершенной разумности, тогда как народная масса, которая Платоном характеризуется, как не знающая, сама по себе, меры в своих стремлениях к удовольствиям, с полным правом может быть рассматриваема, как олицетворение существующей в душе каждого человека страсти к удовольствиям, также без ограничивающей и управляющей силы разума не знающей меры в своих стремлениях (ср. выше описание природы удовольствий в «Филебе»).

Что же касается третьего составного элемента в понятии Платоновской справедливости, как социальной добродетели именно добродетели мужества, носителем которой является сословие воинов, или стражей государства, то в понятии высочайшего блага, как оно изложено Платоном в его «Филебе», по-видимому, нет соответствующего этой добродетели элемента. Однако от этого аналогия между Платоновскими понятиями *справедливости* (по «Республике») и *высочайшего блага* (по «Филебу») нисколько не страдает, поскольку добродетели мужества, как составного элемента справедливости, Платон везде усваивает значение не самостоятельного, а только как бы связующего члена между добродетелями мудрости и рассудительности, или воздержания: роль носителей этой добродетели, т. е. представителей сословия воинов – чисто *формальная* и состоит она ни в чем ином, как именно в том, чтобы быть вспомогательным, исполнительным орудием в руках правителей – философов, олицетворяющих в своем лице совершенную разумность. Поэтому-то Платон и мог в своем «Филебе», при анализе составных элементов понятия высочайшего блага, без всякого ущерба для существа дела, опустить этот посредствующий между разумностью и удовольствием член, как имеющий в

данном случае чисто формальное значение. Итак, природа элементов, входящих в содержание понятия Платоновской справедливости, как социальной добродетели, оказывается по существу аналогичной основным элементам понятия высочайшего блага, как оно изображено Платоном в его «Филебе».

Взаимное отношение этих основных элементов, составляющих внутреннее содержание Платоновского понятия социальной справедливости, также аналогично взаимному отношению разумности и удовольствия в понятии высочайшего блага, о котором у Платона шла речь в его «Филебе». Как в смешанной жизни, соответствующей идеалу высочайшего блага, взаимное отношение начал разумности и удовольствия состоит в том, что первое является принципом, ограничивающим умеряющим и упорядочивающим второе, низшее начало удовольствия, а последнее только под условием подчинения руководству начала разумности и может способствовать человеку в достижении им совершенно счастливой жизни, – так точно и социальная добродетель справедливости, представляющая из себя совершенное гармоническое смешение двух различных стремлений в человеческом обществе – стремления к совершенной разумности, выразителем которой является, как мы уже говорили, сословие правителей-философов, и стремления к безграничному удовольствию, свойственного народной массе – по совершенной аналогии с высочайшим благом «Филеба», тогда только может быть осуществима в обществе, когда начало разумности (правители-философы) органичивает и упорядочивает другое низшее начало – страсть к безграничному удовольствию, т. е. народную массу, при посредстве третьего составного элемента – сословия воинов, или стражей, как носителей добродетели мужества.

Аналогия только что рассмотренного нами Платоновского понятия справедливости, как социальной добродетели, с понятием высочайшего блага, изложенная Платоном в его «Филебе», аналогия и со стороны природы входящих в содержание этих понятий элементов и со стороны их

взаимоотношения, – говорит за то, что учение Платона о социальной справедливости не может не отличаться тем же характером *эвдемонизма и гедонизма*, окрашенных в основной тон *одностороннего интеллектуализма*, как и его понятие высочайшего блага (по «Филебу»). В самом деле, хотя справедливость, как социальная добродетель, по взгляду Платона, должна определять собой взаимное отношение граждан; однако это взаимное отношение, по Платону, должно сказываться не в проявлении чувств взаимной любви и самопожертвования, что говорило бы об альтруистическом принципе, лежащем в основе Платоновского понятия справедливости, как социальной добродетели, – а в чисто внешней, *юридической* нормировке взаимных отношений между отдельными государственными сословиями, на обязанности которых, по Платону, лежит не свободное ограничение своих прав и потребностей в пользу других сословий, из чувства любви и свободного стремления, но просто выполнение каждым из них той роли, какая ему в общем государственном механизме предназначена *извне*.

Сам Платон в своей «Республике» нисколько не скрывает *эгоистического* характера тех мотивов, какие, по его мнению, побудили людей образовывать общественную и государственную жизнь. Платон откровенно утверждает, что ограничение потребностей *индивидуальной* человеческой личности в пользу блага целого государства вытекает из стремления отдельных индивидуумов, ценой отречения от некоторых личных благ, *избежать необходимости потери гораздо большего количества благ или же в целях достигнуть возможно большей суммы личного же счастья*. Платон знает только о *праве данного индивидуума на свое личное счастье*, но не о *праве на это счастье индивидуальной человеческой личности, вообще*. Свободное признание права на счастье за *другими* личностями и свободное влечение к этому праву – чуждо моральной философии Платона. Самое большее, чего ей удалось достигнуть в вопросе о социальных и политических взаимоотношениях людей – это сознание необходимости *ограничивать* права отдельных индивидуумов, но не сознание

необходимости и потребности способствовать всестороннему *развитию* индивидуальной человеческой личности, вообще, – личности и *других* людей, наряду с нашей собственной.

Юридический принцип, лежащий в основе Платоновского учения о социальной справедливости, по существу, очевидно, есть тот же интеллектуалистически-эстетический (но никак не моральный) принцип гармонического соотношения отдельных составных элементов целого, который у Платона и в «Филебе» лежал в основе его учения о высочайшем благе, – только в Платоновском учении о справедливости этот принцип перенесен на почву социальных отношений и потому получил характер принципа *юридического*. Существо же дела от этого несколько не изменилось, и принцип альтруизма, в собственном смысле этого слова, столь же чужд Платоновскому учению о справедливости, в смысле социальной добродетели, как он чужд и его учению о высочайшем благе.

Не может быть в рассмотренном нами учении Платона о справедливости также никаких следов *этического супранатурализма*. Правда, добродетель мудрости, как составной элемент социальной справедливости, по учению Платона, должна выражаться в том, что носители этой добродетели, т. е. правители должны всю свою жизнь посвящать занятию науками и, в особенности, важнейшей из них – философией, которая имеет дело не с познанием мира чувственных вещей, а с истинно-сущим бытием, со сверхчувственным миром идей, причем плоды этих занятий философией они обязаны сообщать и всему государству, устрояя последнее по началам того совершенного познания, какое ими почерпнуто из созерцания сверхчувственного мира идей.

Отсюда, по-видимому, должно следовать то, что в устройстве государства и во взаимных отношениях граждан, выражением которых по Платону и является социальная добродетель справедливости, необходимо проявится, по крайней мере, в известной степени элемент этического супранатурализма, и само Платоновское государство явится несколько аналогичным с христианским учением о Церкви,

представляющей из себя возможную степень осуществления на земле высшего, премирного порядка вещей. Но как в учении Платона о высочайшем благе, изложенном им в «Фелебе», присутствие элемента разумности, также имевшей, как мы видели, своею главною задачею постижение мира сверхчувственных идей, нисколько не ослабляло, а даже усиливало натуралистический и гидонистический характер этических воззрений Платона по вопросу о конечной цели человеческой деятельности, – так точно и занятие философией, как главная обязанность правителей государства, нисколько не может ослаблять общего натуралистического и гидонистического характера Платоновского учения о справедливости, как социальной добродетели, и по тем же основаниям.

И в целом обществе, как и в душе каждого человека, начало разумности, в данном случае олицетворяемое в лице правителей-философов, имеет, по учению Платона, своею целью, как мы видели (ср. Рер. III, 389, D и др), урегулирование и упорядочивание низшего начала удовольствия, представителем которого в человеческом обществе является народная масса. Задачей правителей является, следовательно, не подавление или ослабление в народных массах их привязанности к космическим условиям их существования и стремления к достижению возможно полного удовольствия, а в том, чтобы этим стремлениям дать такое направление, чтобы самая цель их и была возможно лучшим образом достигнута. Следовательно, самая-то социальная добродетель рассудительности, или воздержания, с точки зрения Платона, есть просто *средство* к доставлению народной массе истинных и совершенных, но, тем не менее, *чисто космических* удовольствий, которых она, сама по себе, достичь не может.

Затем, представители в человеческом обществе начала разумности, т. е. правители-философы и потому еще, с точки зрения Платона, не могут устроить человеческое общество на началах сверхчувственного бытия (хотя у Платона, по-видимому, и была такая *тенденция*), что, как мы видели, у самого Платона не было более или менее определенного, положительного понятия о сверхчувственном бытии, как

трансцендентном по отношению к космосу. В данном случае Платон фактически показал, насколько, с точки зрения его метафизических воззрений, неосуществима задача устроить общественную жизнь людей на началах высшего, сверхчувственного порядка вещей. В представленном Платоном (в его «Республике») образце государственного устройства мы не видим решительно никакой реальной внутренней связи между его метафизическим учением об идеях и социально-политическим устройством его государства, поскольку одного голословного утверждения, что правители-философы обязаны свои познания из области сверхчувственного мира идей применять на практике, к государственному устройству, – в данном случае, конечно, вовсе еще не достаточно.

В самом деле, какую, например, можно усматривать внутреннюю, реальную связь между Платоновским учением о природе идеи блага, а также прочих идей, с одной стороны, и его учением об общности жен и детей у стражей города, о том, что характер войны греков с греками должен быть отличен от характера войны с варварами, или что в государстве должно быть три, а не более главных сословий и т. п.? Сам Платон нигде ни единым словом не обнаруживает даже и попытки установить такую реальную связь. Очевидно, что или сами понятия Платона о сверхчувственном мире идей не в такой степени были определены, чтобы ими можно было воспользоваться для практических целей, или же сам сверхчувственный мир идей не представлялся Платону настолько возвышающимся над миром чувственного, конкретного бытия, чтобы познание его могло устранить из нравственно-практических воззрений Платона характер совершенной космичности и сообщить им в известной степени печать этического супранатурализма, – а вернее всего, в данном случае имело место и то и другое обстоятельство.

Обращаясь к рассмотрению природы справедливости, как она проявляется в *отдельных личностях*, Платон следует тому же плану, что и при анализе содержания справедливости в смысле социальной добродетели, – именно, прежде всего анализирует ее отдельные составные элементы со стороны их

природы и взаимного их отношения, а потом уже отсюда выводит заключение и о свойствах того целого (=справедливости), которое является результатом гармонического сочетания этих элементов. Во внутреннем содержании того душевного состояния, которое Платон обозначает термином справедливости и которое, по нему, является высочайшим благом и для отдельных личностей, – замечается, по взгляду Платона, прежде всего проявление деятельности тех же двух душевных сил – ума и стремления к безграничным удовольствиям⁴⁴⁷, гармоническое сочетание которых, как мы выше видели, производит ту совершенную, смешанную из начал разумности и удовольствия жизнь, которая, по Платону, наиболее приближается к идеалу совершенного блага, начертанному им в его «Филебе». Взаимное отношение этих двух душевных сил также совершенно тождественно тому отношению, какое, по Платону, существует между разумностью и удовольствием, как составными элементами понятия совершеннейшей и счастливейшей жизни, как оно раскрыто Платоном в его «Филебе».

Действительно, начало разумности, как составной элемент понятия личной справедливости человека, по учению Платона, должно «управлять пожелательностью, которая в душе каждого есть наибольшая и, по природе, обнаруживает самое ненасытное корыстолюбие», а также должна наблюдать, чтобы преисполнившись, так называемых, телесных удовольствий, разбогатеv и сделавшись сильной, она (т. е. пожелательность) не выступила за пределы своего дела, не вознамерилась поработить и подчинить себе те роды, вопреки ее долгу, и не извратила целой жизни всех⁴⁴⁸. Низшее же начало, пожелательное должно подчиняться началу разумности, подобно тому, как и в «Филебе» удовольствие должно подчиняться контролю и руководительству ума. Правда, кроме этих двух душевных начал, о которых Платон говорит и в своем «Филебе», как о составных элементах понятия совершенного блага, – для достижения каждым человеком совершенной справедливости, по Платону, требуется еще участие третьего

начала, так называемой гневливости (*tò θυμοειδές* Rep. IV, 435, A–441, B; ср. 441, B–442, D); но роль этого начала в данном случае, как и роль стражей в целом обществе, оказывается чисто формальной и посреднической: *tò θυμοειδές* просто обязано помогать началу разумности в его стремлении обуздывать и регулировать наши стремления к безграничным удовольствиям.

Это начало в содержании понятия личной справедливости, природу которой Платон и старается раскрыть в своей «Республике», таким образом, не вносит ничего существенно нового, что могло бы ослабить отмеченную нами аналогию между природой составных элементов и их взаимного отношения в Платоновском понятии справедливости, с одной стороны, и высочайшего блага, начертанного им в «Филебе», с другой⁴⁴⁹. И вот, когда каждая из указанных нами трех душевных способностей остается верной своему назначению, тогда она, по мнению Платона, является **источником** известной добродетели: добродетелью ума является мудрость; гневливость, если она бывает послушна предписаниям высшего начала разумности, порождает добродетель мужества, а упорядочение наших стремлений к безграничному удовольствию, согласно требованиям ума, есть не что иное, как добродетель рассудительности, или воздержания⁴⁵⁰. Гармоническое же сочетание всех этих частных добродетелей, т. е. такое соотношение наших трех основных душевных сил, когда каждая из них остается верной своему назначению, – дает в результате высшую добродетель справедливость: «между нами каждый, говорит Платон, будет человеком справедливым и делателем своего, если из находящихся в нас частей всякая станет делать свое»⁴⁵¹.

Представленное нами изложение Платоновского учения о природе справедливости, как личной добродетели, настолько близко напоминает нам учение Платона о природе высочайшего блага, начертанного им в его «Филебе», и со стороны природы составных элементов содержания того и другого понятия и со стороны их взаимного отношения, – что не может быть никакого сомнения и в том, что и в «Филебе», и в рассматриваемом нами

месте «Республики» у Платона идет речь об *одном и том же предмете* – о высочайшем благе, как конечной цели человеческой жизни и деятельности, только эта конечная цель в «Филебе» изображается Платоном в форме *совершенного счастья*, а в «Республике» – в форме *совершенной добродетели*, причем оба эти понятия у Платона мыслятся совпадающими по своему содержанию. Но если так, то все, сказанное нами об эвдемонистическом и гидонистическом характере учения Платона о высочайшем благе (в «Филебе»), всецело приложимо и к его учению о высочайшей добродетели – справедливости, о которой он рассуждает в своей «Республике». Следует в данном случае отметить, в особенности, то обстоятельство, что в понятии справедливости, как личной добродетели каждого человека, по учению Платона, нет никаких черт, которыми бы, так или иначе, характеризовалось отношение человека к *другим людям*, а, следовательно, нет и речи о каких-нибудь альтруистических чувствах.

Если поэтому мы, с этической точки зрения, Платоновскую справедливость и можем в известном смысле назвать добродетелью; то, во всяком случае, лишь в смысле добродетели, определяющей обязанности человека к *самому себе*, поскольку справедливость рассматривается Платоном, только как здоровье нашей души – результат гармонического соотношения ее же отдельных частей, а несправедливость, как душевная болезнь⁴⁵², и только поэтому первая должна быть почитаема величайшим благом для человека, заслуживающей сама по себе того, чтобы к ней мы стремились, а вторая есть величайшее из зол⁴⁵³. Главное значение справедливости, по учению Платона, состоит именно в том, что, благодаря этой добродетели, человек получает возможным образом управлять своими страстями и через то, как следует *пользоваться доступными ему удовольствиями*, так что в общем содержании понятия справедливости, начало разумности является только средством для достижения удовольствий и надлежащего пользования ими, поскольку

только при посредстве разума и возможно должным образом пользоваться известным рода удовольствиями.

Такое именно понимание, помимо тех оснований, на какие нам приходилось указывать при анализе Платоновского «Филеба», вытекает также и из того, что из трех главнейших социальных добродетелей Платон одному только благоразумию, или воздержанию усваивает столь всеобъемлющее значение, что она должна проникать собою *все* слои общества, тогда как мудрость и мужество Платон считает обязательными только для двух высших сословий⁴⁵⁴. Следовательно, общественная жизнь *в ее целом*, с точки зрения Платона, должна в своей основе направляться к тому, *чтобы стремление людей к удовольствиям было должным образом урегулировано*, а из «Филеба» мы уже знаем, что это регулирование состоит не в чем ином, как именно в том, чтобы из разного рода удовольствий избирать только чистые и истинные, т. е. такие, к которым совершенно не примешивается чувство скорби. Следовательно, гедонистический принцип, по взгляду Платона, красной нитью должен проникать все государственное и социальное устройство людей.

Точно также и учение Платона о необходимости для человека ограничивать свою склонность к безграничным удовольствиям для того, чтобы достигнуть совершенной справедливости, как личной добродетели, – обусловливается не какими-нибудь альтруистическими или супранатуралистическими мотивами, а напротив, мотивами чисто гедонистического свойства. В этом убедиться весьма нетрудно, если только мы внимательно проследим Платоновскую характеристику четырех худых, по его мнению, форм правления (тимократии, олигархии, демократии и тирании) и прилагаемую при этом же характеристику человека, по своей душевной настроенности соответствующего той или иной из этих форм государственного устройства⁴⁵⁵. В этой характеристике, имеющей своей целью побудить читателя к тому, чтобы он в своей жизни избегал возможности быть похожим на очерченные в данном случае типы, – заслуживает особенного внимания то обстоятельство, что, во-первых, во

всех четырех очерченных Платоном типах людей главным и почти единственным недостатком, по его мнению, является именно неумение человека управлять своими страстями, а во-вторых, единственным побуждением к тому, чтобы мы избегали быть подобными этим типам, у Платона выставляется то соображение, что жизнь всех таких людей *полна всевозможных бедствий, несчастий и внутренних мучений*; об альтруистических же или супранатуралистических мотивах Платон в данном случае совершенно умалчивает.

Из этих четырех типов особенного внимания заслуживает последний – тип человека тирана, как ее называет Платон. Человек этого типа изображается Платоном более всех прочих типов людей преданным своим страстям, – настолько, что он с совершенным правом может быть назван их полным рабом, так как он, в конце концов, оказывается уже не в силах управлять ими при посредстве своего ума и способен на всякий проступок для удовлетворения своих страстей⁴⁵⁶. Но, спрашивает Платон, не является ли такой человек вместе с тем и самым несчастным из людей?⁴⁵⁷ На этот вопрос Платон дает самый решительный утвердительный ответ⁴⁵⁸. Главным основанием, почему Платону особенно не нравится тип человека-тирана, всецело преданного своим страстям, является не то обстоятельство, что у такого человека нет альтруистических чувств, или же, что этот человек совершенно равнодушен к миру сверхчувственного бытия, что само по себе служило бы основанием к тому, чтобы не чувствовать симпатий к этого рода типу, – но именно то, что человек-тиран, по Платону, более всякого другого человека несчастен, и несчастье его заключается, по Платону, не в преданности чувственному миру и его удовольствиям самим по себе, а в том, что такой человек, не зная меры и удержу в своем стремлении к удовольствиям, благодаря тому, что не руководствуется указаниями своего разума, *и не умеет поэтому самому должным образом пользоваться удовольствиями*.

Поэтому-то, делая сравнение этих четырех очерченных им отрицательных типов с упомянутым выше положительным типом философа, чтобы отсюда вывести заключение о том, что

именно в положительном типе человека справедливого можно найти осуществление идеала совершенного блага, – Платон единственное основание для такого утверждения видит в том, *что человек справедливый* (царственный, как он выражается) *есть самый счастливый*, поскольку он есть господин самого себя. В результате всех своих рассуждений о сравнительном достоинстве различных типов людей Платон «человеком счастливейшим признал самого доброго и самого справедливого; а таков – человек царственный, царствующий над собой; человеком же несчастнейшим почитает самого порочного и самого несправедливого; а таким опять бывает человек в высшей степени тиранический, тиранствующий преимущественно над собой, равно как и над городом»⁴⁵⁹.

Точно также и человек, всецело преданный занятиям философией, при избрании своего образа жизни руководится, по учению Платона, не какими-либо альтруистическими или супранатуралистическими мотивами, не сознанием того, что его жизнь более полезна для других, чем жизнь людей прочих типов, а именно тем убеждением, что занятие философией доставляет ему гораздо больше удовольствий и при том чистых, чем всякий другой образ жизни, так что разумность, с точки зрения Платона, имеет для человека этическую ценность и значение, *только как источник удовольствий и средство к их достижению*. Если убеждению философа по вопросу о том, какая из всех родов жизни наиболее может почитаться счастливой, Платон придает значение несомненной истины, хотя и каждый из людей остальных четырех (несовершенных) типов также свой образ жизни считает самым счастливым, – то, как оказывается, Платон, по его собственному сознанию, в данном случае руководится тем соображением, *что именно философ может почитаться человеком, наиболее опытным во всех родах удовольствий*, так как он испытал в своей жизни *все роды удовольствий* и потому *опытно* знает, какие из них более всего истинны, тогда как людям прочих типов удовольствия, проистекающие, например, от познания истины, не доступны, почему они и не могут быть в данном случае судьями⁴⁶⁰.

Итак – заключает Платон свои рассуждения о сравнительной ценности различных родов жизни – «из трех видов удовольствий, *самое приятное* должно принадлежать той части души, которой мы познаем; и в ком из нас эта часть господствует, того жизнь будет самая приятная (*ὁ τοῦτου βίος ἡδύοτος*). Которую же жизнь и которое *удовольствие* поставить... на втором месте?... *Очевидно, удовольствие человека военного и честолюбивого*; потому что оно ближе к философу, чем удовольствие промышленника... Последним будет, как видно, удовольствие человека корыстолюбивого»⁴⁶¹. Приведенные нами слова Платона самым ясным образом показывают, что, действительно, разумность и занятие философией Платоном ценятся, *только как источники удовольствий*, но не сами по себе, а тем более не по каким-либо побуждениям альтруистического свойства. Отсюда же очевидно и то, что совершеннейшие удовольствия, как истинная цель человеческих стремлений, носят у Платона односторонне-интеллектуалистический характер, по аналогии с тем, что по данному вопросу он говорит и в своем «Филебе». Точно также и при оценке всех прочих родов жизни Платон опять-таки руководится чисто *гидонистическим* принципом.

Итак, в заключение ко всему нашему исследованию о природе и свойствах высочайшей из всех добродетелей – справедливости, как это дело представлял себе Платон, можно утверждать, что понятие справедливости, как высочайшей добродетели, по учению Платона, совершенно тождественно с понятием высочайшего блага, о котором он трактует в своем «Филебе», и так же, как и это последнее, носит характер эгоистического эвдемонизма и космического гидонизма, проникнутых, в свою очередь, односторонним интеллектуализмом. Если в своей „Республике“ Платон и выставляет требование, чтобы и отдельные лица и целые сословия ограничивали свои стремления к удовольствиям; то, как мы видели, он в данном случае, как и в «Филебе», продолжает стоять на утилитаристической точке зрения, не только не устраняющей эвдемонистическая и гидонистическая

характера Платоновской этики, но именно подтверждающей такой характер.

После всего этого, нас нисколько не должно удивлять то обстоятельство, что в некоторых из своих (раннейших) диалогах Платон прямо отождествляет понятия «доброго» с «приятным» и «полезным», а понятие пользы, в свою очередь, отождествляет с понятием знания. Особенно подробно об этом Платон говорит в своем «Протогоре» 351, В–360, D (см. особ. 355, В–С). Здесь Платон проводит ту мысль, что всякая добродетель, в конце концов, сводится к знанию и доказывает эту мысль тем, что человек *всегда* стремится к тому, что ему представляется как нечто *приятное и полезное*, хотя, конечно, может при этом и ошибаться, приняв за полезное то, что в действительности не таково. Если же мысль о том, что всякая добродетель состоит в знании некоторым представляется недостаточно убедительной; то, как полагает Платон, это объясняется только тем *ложным* пониманием дела, в силу которого мы часто *тождественные между собою понятия доброго и приятного, или полезного* считаем за два различные понятия, почему стремление человека ко злу мы, обыкновенно, объясняем тем, что в данном случае у человека склонность к добру, яко бы, пересиливается склонностью к удовольствиям, и, т. о., значение знания, как единственного импульса к добродетели, в данном случае ослабляется, и порочные поступки человека выводятся уже не из заблуждения в области знаний, а из извращения нашей воли. Но стоит только нам, по мнению Платона, отказаться от такого *ошибочного* разграничения понятий доброго и приятного, – чтобы понять всю нелепость подобная объяснения происхождения порочных поступков человека: тогда оказалось бы, что у человека склонность к добру может пересиливаться тоже склонностью к другому добру – удовольствию!

В действительности человек, по Платону, *всегда* стремится к добру – удовольствию, только в силу заблуждения своего ума менее ценные удовольствия человек часто предпочитает более ценным и прочным. Таким образом, в рассматриваемом нами месте «Протогора» мысль о тождестве понятий «доброго» и

«приятного» полагается Платоном в основу доказательства одного из наиболее основных и наиболее несомненных положений его философии именно учения о тождестве всех добродетелей со знанием, а потому и самому учению о тождестве понятий «доброго» с «приятным» мы имеем основание придавать *значение основного и постоянного научного убеждения Платона*.

Такой же, по существу, характер носит учение Платона о благе человека, как *цели* его стремлений, и о добродетели, как *пути*, ведущему к этой цели, – изложенное им в его «Горгииасе». То именно место этого диалога, которое, по-видимому, говорит в пользу *альтруистического* характера учения Платона о благе, при ближайшем рассмотрении дела, доказывает как раз обратное этому. Мы имеем в виду известное учение Платона о том, чтобы на несправедливость не отвечать несправедливостью, что наказание человека за допущенную им несправедливость является для такого человека благом и, наконец, что лучше незаслуженно испытать причиненную нам несправедливость, чем самим оказывать кому-нибудь несправедливость. Все эти черты учения Платона окажутся чуждыми свойств альтруизма в точном смысле этого слова, если мы, во-первых, обратим внимание на самую *природу* той справедливости и несправедливости, о каких здесь, в «Горгииасе» идет речь, и, во-вторых, на те *мотивы*, какие, по Платону, должны нас побуждать к справедливости и отвлекать от несправедливости.

Справедливость здесь, как и в «Республике», характеризуется, как *здоровье*, или *гармония* человеческой души, а несправедливость, как *душевная болезнь* или *расстройство* в жизни души. Так как *здоровье* души есть ее благо, а *болезнь* – зло, то отсюда, по Платону, человек и должен стремиться к справедливости и избегать несправедливости. Причинять кому-нибудь несправедливость, хотя бы в целях ответить на несправедливость, нанесенную нам кем-нибудь, – с отмеченной нами точки зрения Платона, *равносильно нанесению человеком вреда (болезни) самому себе*. Таким образом, человек, по Платону, не должен поступать

несправедливо и не должен мстить своему обидчику потому именно, *что это значит причинять зло (болезнь) самому себе*, тогда как испытывать наказание за причиненную нами кому-нибудь несправедливость значит – принимать, правда, неприятное, но *полезное лекарство от душевной болезни – несправедливости*. Об отречении же от своего личного счастья в пользу других людей, о подавлении эгоистических склонностей нашего индивидуального «я» – здесь у Платона нет и речи.

Напротив, здесь Платон говорит о том, каким образом человеку возможно соблюсти свою личную пользу, свое личное благо, чтобы в его душе, вместо здоровья и гармонии (справедливости), не развилась болезнь и дисгармония (несправедливость). Сущность рассматриваемого нами учения Платона о благе человека, как это учение изложено Платоном в его «Горгии», таким образом, носит столь же эгоистически-эвдемонистический и гедонистически-утилитаристический характер, развившийся на почве одностороннего интеллектуализма, как и взгляды Платона на данный предмет, изложенные им в «Филебе», «Республике» и «Протогоре»⁴⁶².

Рассмотренное нами учение Платона о высочайшем благе, как конечной цели человеческих стремлений, показывает, что *жизненно-практический идеал Платона, как выросший на психологической основе одностороннего интеллектуализма и натурализма его мирозерцания и всей его психики, – фактически не возвышался над границами натурального, чувственного космоса причем в центре всех жизненных стремлений человека Платоном полагается личное, эгоистическое счастье индивидуума*. Стремление Платона поставить абсолютную идею блага, или Божество, в качестве абсолютной меры всех вещей и конечной цели человеческих стремлений, – фактически, таким образом, оказалось неосуществленным. Отсюда односторонний оптимистический автономизм и эгоцентризм исходного пункта этических воззрений Платона, их безрелигиозность и ультра-индивидуализм, переходящий в эгоизм, представляющие из себя диаметрально противоположность христианскому

учению о нравственности и, вообще, морально-психологическому типу истинного христианина: о премирном и личном Боге и благодатном общении с Ним как основном источнике нашего совершенства и счастья, и о бескорыстной любви к Богу и ближнему, как конечной цели стремлений человека, – у Платона нет и речи.

Удалось ли однако Платону при этих условиях сохранить до конца свой *оптимизм* в развитии своих взглядов на высочайшее благо человека и возможность его достижения? Не переходит ли его оптимизм, с психологической необходимостью, в свою противоположность – в крайний пессимизм, влекущий за собой разочарованность, апатию в области чувств и надломленность волевой энергии человека?

Выше мы видели, что при раскрытии своих эгоистически-эвдемонистических и космически-гидонистических взглядов на конечную цель человеческих стремлений, Платону нередко приходилось становиться на релятивистическую и утилитаристическую точку зрения, требующую от человека *отречения* от известного рода эгоистических и космических удовольствий, без замены их благами альтруистическими и супранатуралистическими, так как об этих благах у Платона, строго говоря, нет вовсе и речи. Но, раз став на почву *отрицательного* отношения к некоторым из эгоистических и космических удовольствий, – Платон в силу *односторонне-интеллектуалистического и натуралистического* характера своего общего мирозерцания, не мог уже удержаться на почве компромисса.

Натуральный космос Платоном, как мы говорили об этом и выше, мог быть или принят *весь*, со *всеми* своими благами и радостями, или же отвергнут *тоже во всей своей совокупности*. Поэтому вполне естественно, что Платону психологически невозможно было прочно утвердиться на шаткой, с его натуралистической точки зрения, почве релятивизма и утилитаризма, и от отрицания *некоторых* видов эгоистических и космических удовольствий Платон, с логической и психологической необходимостью, переходит мало-помалу к принципиальному отрицанию *всех* удовольствий и радостей

натурального космоса, в особенности как известных определенных *чувств*, а не просто понятий нашего теоретического разума: учение об удовольствиях, как конечной цели стремлений человека, у Платона, в конце концов, совпадает с проповедью бесстрастно-созерцательного, чисто рассудочного отношения к миру и к жизни. И к такому выводу Платону тем легче было прийти, что об удовольствии, как известном движении человеческого *сердца*, об удовольствии, как *живом чувстве*, – у Платона, строго говоря, вообще не может быть речи, даже в тех случаях, где он включает удовольствие в содержание понятия высочайшего блага, как конечной цели стремлений человека. Ведь, та душевная способность, которая, по учению Платона, является психическим корнем удовольствий (*ἐπιθυμητικόν*), – по своей внутренней природе, вовсе не совпадает с тем, что мы разумеем под понятием человеческого сердца, как источника разного рода *чувств*, в том числе и *чувства удовольствия*: *ἐπιθυμητικόν*, как мы видели выше, с одноотсторонне-рационалистической точки зрения Платона, по своей психической природе, совпадает с одной из важнейших *идей*, этих *гипостазированных отвлеченных понятий* нашего теоретического разума.

Следовательно, и функции *ἐπιθυμητικόν*, т. е. удовольствия в своей основе – суть, прежде всего и главным образом, функции *познавательные* или же, по крайней мере, должны быть таковыми по своей идее. Если Платон и считает *ἐπιθυμητικόν* низшей, несовершенной способностью человеческой души, а удовольствия – низшим, несовершенным родом душевной жизни, то потому именно, что в этой стороне душевной жизни человека интеллектуалистическая природа мира *идей* выражена с недостаточной чистотой. Таким образом, различие между областью удовольствий и областью чистой разумности, т. е. чисто теоретического знания, с точки зрения Платона, дальше различия в *степени* не идет, и *конечным идеалом* стремлений человека Платон поэтому должен признать тот именно уклад душевной жизни человека, когда последний всецело уходит в сферу чистой отвлеченной мысли. Отсюда у Платона –

отождествление добродетели и высочайшего блага человека со знанием.

Каким бы термином ни обозначал Платон эту высшую, по его мнению, ступень человеческого счастья, разумностью ли или удовольствием, – вполне несомненным для нас остается одно: *о живом чувстве, как таковом*, в данном случае у Платона речи быть не может. Не может быть также речи и о наличности в платоновском понятии высочайшего блага (субъективного) и элемента воли, в точном смысле этого слова, поскольку *ἐπιθυμητόν*, т. е. та именно сторона душевной жизни человека, которая, по-видимому, имеет близкую аналогию со способностью воли, – в действительности, с точки зрения Платона, по своей психической природе, как мы видели, так же как и *θυμοειδές*, совпадает с одной из идей и, таким образом, носит, прежде всего и главным образом, чисто *интеллектуальный* характер, и задача этой душевной способности, по Платону, должна сводиться к тому, чтобы функции *ἐπιθυμητόν* подчинить началу разумности, т. е., по возможности, придать им именно отвлеченно-интеллектуалистический характер. Космический и строго индивидуалистический, точнее, эгоистический характер учения Платона о высочайшем благе (субъективном) этой интеллектуалистической природой понятий *ἐπιθυμητόν* и *θυμοειδές*, как их определяет Платон, конечно, несколько не ослабляется.

Напротив, как нам об этом неоднократно приходилось говорить и выше, односторонний интеллектуализм, с психологической необходимостью именно и приводит к натурализму и крайнему индивидуализму. Но, с другой стороны, несомненно и то, что односторонний интеллектуализм Платона в данном случае представлял из себя в высшей степени благоприятную психологическую почву для того, чтобы натурализм и индивидуализм в учении Платона о высочайшем благе, как конечной цели стремлений человека, постепенно получил характер глубокой разочарованности, душевной апатии и пассивного безразличия ко всему окружающему, – особенно, в связи с отмеченной нами пессимистической тенденцией

Платоновской философии, поскольку апатия ко всему окружающему и крайний упадок волевой энергии, в существе дела, представляют из себя, как нам об этом приходилось говорить выше, лишь дальнейшее естественное развитие того бесстрастно-рассудочного и созерцательно-пассивного отношения к миру и людям, каким характеризуется внутренняя жизнь рассудочно-интеллектуального типа.

Что ультраиндивидуализм и гидонизм этических воззрений Платона необходимо должен быть в то же время проникнут чувством *разочарования* в реальной ценности космических идеалов человеческого счастья, – *фактическим подтверждением этого может служить все то, что нами сказано выше о пессимистическом характере метафизических воззрений Платона*, потому что не мыслимо, чтобы человек, будучи теоретически убежден в том, что та или иная вещь есть, по существу, нечто дурное и злое, в то же время продолжал бы верить в возможность получить от нее действительное удовольствие и счастье. У человека, стремящегося к тому, чтобы из этого оказавшегося, с его точки зрения, *негодным* источника почерпнуть возможно бóльшую сумму удовольствий и счастья, – с психологической необходимостью является убеждение в *невозможности* достигнуть этой своей цели и сознание необходимости *ограничивать*, насколько возможно, свои стремления к достижению совершенного счастья, в условиях своего космического существования. Таким образом, метафизическое учение Платона о зле, как проникнутое духом глубокого пессимизма, в то же время является одним из наиболее важных косвенных доказательств того, что ультра-индивидуализм и гидонизм Платоновской этики проникнуты чувством *разочарования*, и что добродетель *воздержания*, по степени близкого к апатии, у Платона должна получить значение *основного принципа* человеческой деятельности.

Прямым доказательством того, что ультра-индивидуализм и гидонизм этических воззрений Платона носит на себе печать *разочарованности* в реальной ценности космических идеалов человеческого счастья, и что поэтому самому, при ближайшем

рассмотрении существа дела, *воздержание*, с точки зрения Платона, должно быть основным принципом человеческой деятельности, – таким прямым доказательством может прежде всего служить то, что основной мыслью всех рассуждений Платона о высочайшем благе и справедливости, как высочайшей добродетели, является его убеждение в необходимости для достижения человеком возможно полного счастья *ограничивать*, при посредстве разума, свои склонности и стремления к безграничным удовольствиям и выбирать из этих удовольствий только некоторые, именно те, к которым никогда не примешивается чувство скорби, потому что в противном случае удовольствия могут повлечь за собой еще бóльшие скорби, которые могут обесценивать и сами удовольствия⁴⁶³. Ведь, при *натуралистическом* характере метафизических воззрений Платона, только *удовольствие*, как таковое, и должно быть почитаемо благом, а все прочее есть благо только постольку, поскольку оно влечет за собой то или иное удовольствие, так что даже разумность в этом отношении не составляет исключения. Следовательно, всякое ограничение в сфере удовольствий, по Платону есть уже в той или иной степени *умаление общей суммы человеческого счастья*, без *восполнения его счастьем иного рода*, так как Платон не включал в понятие высочайшего блага принципов альтруизма и этического супранатурализма. А отсюда уже само собой становится понятным, что воздержание, как таковое, *само по себе*, является у Платона, необходимым элементом высочайшего блага. Это воздержание у Платона является не средством к достижению каких-нибудь других, положительных идеалов счастья, поскольку, помимо космических идеалов, Платон иных не знал, а получает характер *самостоятельной цели* стремлений человека: *в самом этом отречении*, по Платону, человек и должен искать себе своего блага. Другими словами, *учение Платона о воздержании. в существе дела, есть только переходная ступень к учению об апатии*, в которой *ограничение* стремлений к удовольствию и, вообще, к счастью, не выходящему за пределы космического существования, переходит уже в прямое их *отрицание*.

У Платона, действительно, можно видеть весьма заметные следы этого перехода от учения о воздержании к учению об апатии, как конечной цели человеческой жизни и деятельности, и этот переход для Платона оказывался тем более естественным, что находил для себя, как мы видели, весьма благоприятную психологическую почву в его одностороннем интеллектуализме. Еще в своем «Филебе» Платон, хотя осуществление высочайшего блага и видел в жизни, смешанной из удовольствия и разумности, однако обнаруживает в некоторых местах довольно заметную тенденцию в сторону чистой *разумности* и даже, по-видимому, готовность, при известных условиях, в одной только разумности видеть действительно счастливую жизнь, – когда человек мог бы жить совершенно без радостей и печалей, довольствуясь одним интеллектуальным созерцанием истины, каковую жизнь, по взгляду Платона, должны, вероятно, проводить боги⁴⁶⁴. А из «Федра» мы видим, что боги и человеческие души в своем домирном существовании, по учению Платона, действительно, проводят жизнь в одном только интеллектуальном созерцании вечного и истинного бытия, а о каких-либо чувствах – радости, или печали – и речи вовсе нет, причем эта именно жизнь и признается Платоном жизнью блаженной.

Ввиду того, что между разумностью и истинным удовольствием, с точки зрения Платона, нет существенного различия, со стороны их психического содержания, поскольку, как мы видели, истинное удовольствие, по учению Платона, имеет своим источником и внутренним содержанием, главным образом, *познавательную* деятельность человека, – ввиду этого, умаление значения и ценности удовольствий в общей сумме человеческого счастья, по сравнению с разумностью, с точки зрения Платона, фактически может означать не что-либо иное, как тенденцию к устранению из понятия высочайшего блага человека, тех именно элементов, *которые этому стремлению могли бы придать характер живого чувства и активности*, за вычетом которых, в понятии высочайшего блага человека остается одна холодная, безжизненная рассудочность и безучастность ко всему существующему. Другими словами,

Платон из понятия разумности, как высочайшего блага, старается устранить даже тот элемент, который только и мог бы придать этому понятию, по крайней мере, характер *интеллектуального* чувства, а не просто отвлеченно-рассудочной деятельности.

Точно также и во всех тех местах своих диалогов, где Платон рассуждает о благах созерцательной жизни философа, – он весьма часто как бы забывает о своем определении понятия высочайшего блага, как жизни, смешанной из удовольствия и разумности, и созерцанию сверхчувственного мира идей придает такую исключительную этическую ценность в решении вопроса о высочайшем благе, что все земное и человеческое, даже самая жизнь человека представляется ему уже чем-то, не заслуживающим решительно никакого внимания, как не имеющее никакой ценности и не могущее, по существу, доставить человеку истинное счастье, поскольку все земное не есть даже и бытие в собственном смысле этого слова, а только как бы тень истинного бытия. «Кто имеет высокие помыслы и созерцает все время и все существа, – тому человеческая жизнь может ли, спрашивает Платон, казаться чем-то великим? Такой будет ли почитать и смерть чем-то страшным? Всего менее»⁴⁶⁵.

«Философу, если он устремил мысль на истинно сущее, по словам Платона, ведь и некогда смотреть вниз, – на дела человеческие и, борясь с ними, исполняться ненавистью и огорчениями»⁴⁶⁶. Поэтому, если философ и оставляет свою созерцательную жизнь, чтобы заняться человеческими общественными делами, – то не по влечению сердца, а *лишь в силу необходимости и по чувству долга меняет жизнь более блаженную на менее блаженную, а также во избежание неприятной необходимости быть под начальством глупых и злых правителей*⁴⁶⁷. Все эти рассуждения Платона ясно показывают, что чувство любви и привязанности к чувственному земному миру и к происходящим отсюда удовольствиям у Платона в сильной степени было уже подавлено; что понятие высочайшего блага со стороны его психического содержания у Платона, в конце концов, утрачивает основные черты живого чувства и энергичного стремления, переходя в холодную

рассудочность и теоретическую созерцательность. А так как у Платона не было определенных положительных представлений и твердых убеждений и относительно бытия сверхчувственного или, по крайней мере, это сверхчувственное бытие в его сознании не имело конкретной формы *личного* существования, которое одно только и могло бы быть само по себе объектом наших чувств и стремлений, – то на все рассуждения Платона о тех благах, какие испытывает философ при созерцании сверхчувственного мира, ни в каком случае нельзя смотреть, как на доказательство существования в его душе положительных чувств любви и блаженства и энергичных стремлений к этому.

Душевное состояние Платоновского мудреца есть чисто отрицательное состояние всякого рода чувств, – как чувств любви, привязанности, радости и т. п., так и противоположных им чувств – скорби, гнева, ненависти и др. Таким образом, душевное состояние мудреца, с точки зрения Платона, характеризуется общим понижением энергии наших чувств и воли, а, следовательно, это состояние, весьма близко к состоянию полной апатии ко всему существующему.

В частности, в диалогах Платона можно находить указания относительно того, что его философии не чужды были черты притупленности энергий и в области наших *нравственных* чувств – любви и привязанности к окружающим нас людям. Притупленность нравственных альтруистических чувств у Платона особенно ясно выразилась в его учении о том, что мудрец *только в силу необходимости и холодного чувства долга*, а не из чувства любви к людям, вступает в исполнение своих общественных обязанностей, а также в учении Платона о природе, так называемого *ἔρως*'а, изложенном, главным образом, в «Федре» и «Пире». Сущность этого последнего учения, в общем, состоит в том, что человек, через созерцание чувственной красоты в других людях, особенно в мальчиках, и через возникающую отсюда любовь к ним, – постепенно одухотворяет свое чувство любви и, в конце концов, возвышается до созерцания и любви к сверхчувственной красоте, к идеально прекрасному миру идей, находящему свое

чувственное отображение в красивых людях, в особенности, в мальчиках.

Подавленность нравственного чувства любви и привязанности к личным существам в данном случае сказывается в том, что всякая *другая* личность, с точки зрения Платона, не должна быть *самостоятельным* объектом наших чувств любви и привязанности к ней. Она, по взгляду Платона, может и должна быть только *переходной ступенью и средством* для развития у нас чувства любви и привязанности к сверхчувственному миру идей, каковое душевное состояние даже не может быть названо чувством в точном смысле этого слова, поскольку идеи, по учению Платона, суть лишь гипостазированные *логические понятия*. Вследствие этого, учение Платона об ἔρωσι, в существе дела, есть проповедь о постепенном подавлении и заглушении в себе альтруистических чувств к окружающим нас людям, взамен чего философия Платона фактически отказывается указать какие бы то ни было другие положительные чувства.

Но самого крайнего своего развития учение Платона об апатии, как высочайшем благе, достигло, по нашему мнению, в его «Федоне». Мы имеем в виду тот именно отдел этого диалога, где Платон доказывает неразумность страха смерти, даже называет смерть величайшим благом человека и говорит, что истинный философ ни к чему так не стремится и ничего так не желает, как именно смерти, потому что и вся его жизнь есть не что иное, как постепенное умирание, т. е. постепенное подавление в себе любви ко всему конкретному и телесному бытию и ко всем тем удовольствиям, какие обуславливаются пребыванием нашей души в теле, в этом земном мире. «Люди, истинно преданные философии – говорит Платон, – ничего другого не имеют в виду, как только умирать и умереть»⁴⁶⁸.

Если же так, то какая странность – желать этого весь век и скорбеть по достижении той цели, к которой давно стремились и готовились! И это, по Платону, объясняется тем именно обстоятельством, что смерть есть отделение души от тела, а философ ведь всю свою жизнь проводит в том, что презирает все телесное и все его удовольствия (Phäd. 64, D–E). А

презирает философ все телесное вследствие тех бесчисленных зол и неприятностей, какие нам причиняет наше тело и телесные удовольствия, мешая нам постигать истинно сущее бытие и наполняя нашу душу неукротимыми и ненасытными страстями, источниками всех бед в частной и общественной жизни человека (Phäd. 65, A–67, D и вообще весь отдел: Phäd. 62, A–69, E).

Сильнее выразить свое отрицательное отношение к чувственному миру и доставляемым им удовольствиям, чем как это сделал Платон в своем «Федоне», – вряд ли возможно. Если бы до нашего времени не сохранились те диалоги Платона, где он говорит о гармоническом соединении разумности с удовольствиями, как жизни, наиболее соответствующей идеалу высочайшего блага, то едва ли бы мы имели какое-нибудь основание, ввиду такого отрицательного отношения Платона ко всему телесному и ко всем удовольствиям, кроме удовольствий от созерцания сверхчувственного мира идей, – считать основным формальным принципом этических воззрений Платона что-либо иное, как именно учение об *апатии*. Ведь, стремление и любовь Платоновского мудреца к сверхчувственному миру идей, как мы уже неоднократно говорили, не есть какое-либо определенное *положительное чувство*, почему и на всегдашнее стремление Платоновских мудрецов к телесной смерти мы вправе смотреть (особенно, ввиду отсутствия у Платона глубокой веры в *личное* бессмертие человеческой души), просто как на совершенное разочарование жизнью, развившееся у него до таких размеров, что самое индивидуальное существование человека, в форме *личности*, не только оказывается для него чем-то совершенно безразличным, но даже начинает тяготить его, так что он с радостью стремится к совершенному уничтожению своей личности.

Если Платон и не пришел к тому, чтобы рекомендовать самоубийство, то с точки зрения его нравственного учения, это было простой логической непоследовательностью, объясняемой, правда, отчасти особенностями некоторых других пунктов его метафизических воззрений (Phäd. 62, A–63, D), а

главным образом тем, что самое учение об апатии, хотя выражено у Платона в весьма определенных формах, однако еще не возведено им на степень *основного принципа* человеческой деятельности, почему взгляды Платона относительно данного предмета проскальзывают у него как бы невольно, вопреки основному теоретическому принципу его этики – учению о *воздержании*, как главном моменте в содержании понятия высочайшего блага.

Доселе нам приходилось говорить об апатии в этических воззрениях Платона, в смысле надорванности жизненной энергии в области чувств. Что же касается области *воли*, то само собой понятно, что человек не может обнаруживать должной энергии и активности в своей жизни и деятельности, раз он к самой жизни относится совершенно безучастно. Поэтому, как бы мимоходом проскользнувшая у Платона мысль о том, что истинные философы имеют естественное желание удаляться от общественной и государственной деятельности, так как презирают все земное и человеческое, а если и принимаются за эту деятельность, то вопреки своим желаниям и стремлениям, – эта мысль, в действительности, может служить красноречивым доказательством надорванности жизненной энергии и в области *волевой деятельности*, как характерной черты Платоновского мудреца, душевное настроение которого сознанию Платона предносится однако, как самое счастливое и блаженное.

Итак, учение Платона о необходимости человеку ограничивать свое стремление к разного рода удовольствиям, как о важнейшем условии для достижения возможно более счастливой жизни, – это учение в достаточной степени говорит за то, что у Платона в его этических воззрениях характерной чертой является *разочарование* в реальной ценности этих этических идеалов, разочарование, которое, в конце концов, при отсутствии и у Платона веры в сверхчувственное бытие, а, следовательно, и в сверхчувственные идеалы, с психологической необходимостью должно было бы повлечь за собой совершенный упадок жизненной энергии как в области *чувств* (чувства жизни, вообще, и нравственных чувств, в

частности), так и в области *волевой* деятельности, т. е. к совершенной *апатии* ко всему существующему.

Правда, Платон не представил нам полного и систематического развития этих необходимых логических и психологических выводов из того скептического отношения к космическим идеалам человеческого счастья, каким проникнуты его этические воззрения. Но важно уже то, что апатия ко всему существующему у Платона все-таки уже проглядывает, и чем менее логическое раскрытие учения об апатии входило в прямые задачи Платоновской этики, тем большее значение, в смысле непосредственного и искреннего убеждения, мы должны признать за теми имеющимися в Платоновских диалогах местами, где проглядывает это учение. Эти отрывочные места, во всяком случае, ясно говорят о том, *в каком именно направлении* должны были бы развиваться этические воззрения Платона, если бы он развил их до конечных логических и психологических выводов. Эти-то конечные выводы из одностороннего интеллектуализма и разочарованного эвдемонизма и гедонизма сделали и систематически их разработали философы позднейшего периода в развитии греко-римской языческой философии, у которых уже не воздержание, а именно *апатия* является основным принципом человеческой жизни и деятельности и высочайшим благом человека.

Раз каждый человек в отдельности, с точки зрения Платона, оказывается бессильным победить зло в самом себе (в своей душе и теле) и достигнуть положительного идеала счастья; то таким же бессильным он должен являться, *и как член общества и государства*. Поэтому-то Платон не скупится на самые мрачные краски, когда берется начертить картину всех существовавших в ее время форм социального и государственного устройства человеческих обществ: все они (тимократия, олигархия, демократия и тирания) не соответствуют, на взгляд Платона, идеалу совершенного социального и государственного устройства, хотя и не все в одинаковой степени уклоняются от этого идеала (см. подробнее всю VIII кн. «Республики»). Правда, Платон в своем представлении имел, яко бы, более или менее определенный

идеал *совершенного*, по его мнению, государства и даже рисовал в более или менее подробных чертах самое устройство этого идеального государства в своей «Республике». Но сам Платон смотрел на предлагаемое им государственное устройство именно *только как на идеал*, ручаясь с безусловной уверенностью, со своей точки зрения, только за высоту начертанного им идеала, но не за то, что этот идеал может быть осуществим и на практике, в реальной жизни людей. Платон был бы доволен, если бы общественное устройство людей, *хотя несколько приблизилось к этому идеалу* (Rep. V, 472, B–E).

Правда и то, что Платон считал, по-видимому, возможным и осуществление начертанного им идеального, по его мнению, государственного устройства, – в том случае, *если в городах будут или философы царствовать, или же нынешние цари и властители станут искренно и удовлетворительно философствовать, когда государственная власть и философия совпадут в одно* (Rep. V, 473, D). При этом, Платон далее (Rep. V, 474, A–VI, 489, D) довольно подробно развивает и ту мысль, почему именно только философы способны сообщить человеческому обществу совершенное устройство⁴⁶⁹, а также то, какими путями и средствами им это удастся достигнуть⁴⁷⁰.

Но, во-первых, при отмеченном нами выше абстрактном понятии, какое Платон имел о сверхчувственном мире идей, откуда философы должны почерпнуть идеалы и нормы для своей общественно-реформаторской деятельности, – последним, по необходимости, придется столь же мало в своей деятельности обращаться к миру идей и, в частности, к идее блага, этой, яко бы, мере всех вещей, как мало к этому миру обращается и сам Платон, когда от своих теоретически-принципиальных рассуждений переходит, так сказать, к выработке реальной программы переустройства человеческого общества.

Во-вторых, ведь воспитывать совершенных правителей-философов, с точки зрения самого Платона, приходится по необходимости *в условиях уже существующих, несовершенных форм государственного устройства*, а это не так-то легко и

даже, по сознанию самого Платона, почти что невозможно. Прежде всего, для этого необходимо, чтобы человек от природы обладал известного рода врожденными душевными совершенствами, так как при плохих врожденных задатках, по Платону, не возможно быть истинным философом, – между тем как таких именно лиц, по своим врожденным качествам способных быть философами, по сознанию самого Платона, обыкновенно встречается весьма и весьма мало (Rep. VI, 489, D–491, B).

Затем, как нам уже отчасти приходилось говорить об этом и выше, самое-то совершенство врожденных способностей человека, по взгляду Платона, нисколько не ручается за то, что из него непременно выработается впоследствии истинный философ. Напротив, эти совершенства, чем они выше, тем большую представляют для человека опасность превратиться в величайшие пороки. Чтобы этого печального извращения природы даровитых натур не произошло, они, по Платону, необходимо должны находиться в весьма благоприятных *внешних* условиях, должны быть нормальным образом воспитаны и обучены (Rep. VI, 491, B–492, A). Но каким образом эти, от природы даровитые натуры могут получить надлежащее образование и воспитание при том нравственно разлагающем влиянии, какое на них необходимо должны оказывать существующие человеческие общества, при несовершенных формах их устройства?

При существующих налицо условиях в современном государственном и общественном устройстве, с точки зрения Платона, все способствует лишь тому, чтобы даже самые благородные и даровитые от природы личности совершенно портились и развращались, а не преуспевали в философии и добродетели. При таких условиях, по словам Платона «слишком мало остается тех, которые достойно занимаются философией. Это – или благородное, хорошо воспитанное сердце, но попавшееся в ссылку, и вдали от отравляющих его людей, по своей природе, остающееся верным философии; или великая душа, родившаяся в малом городе и с презрением взирающая на дела городские..., или, может быть, еще небольшое число

тех, которые, при хороших дарованиях, справедливо пренебрегши другое искусство, обратились к философии». (Rep. VI, 496, B)⁴⁷¹. Только как бы случайно, по Платону, при таких неблагоприятных внешних условиях, возможно сохранить и развить в себе природные душевные совершенства и стать истинным философом⁴⁷².

Да если какая-нибудь благородная натура и спасется от разлагающего влияния окружающего общества, то такой человек по словам Платона, «достаточно усматривая безумие толпы, среди которой, ничего нельзя совершить для государственных дел здравого, среди которой нельзя даже быть и в союзе с человеком, чтобы сохраниться, идя вместе с ним на помощь людям справедливым среди которой, напротив, человек, будто попав в общество зверей, и не хочет обижать других вместе с ними, и не может один противостоять неистовству всех, и прежде чем успеет оказать пользу городу или друзьям, оказывается бесполезным для себя и для других, – такой человек, обсуждая все это, сохраняет спокойствие и делает свое дело, подобно человеку, который от града и вздымаемого ветром бурного вихря спрятался под стеной...

Смотря, как исполняются беззаконий другие, он рад, если сам остается чистым от неправды и дел беззаконных, и проводя таким образом здешнюю жизнь, с прекрасной надеждой, весело и кротко ожидает своего исхода»... *Только в нормально устроенном государстве может, по словам Платона, возвеличиться такой человек «и, вместе с делами частными, спасет общественные»* (Rep. VI, 496, C–497, A)⁴⁷³. Другими словами, при существующем несовершенном общественном и государственном устройстве людей, и именно вследствие этого несовершенства, даже если бы и отыскался человек с истинно-философским образованием и воспитанием – что, по Платону, почти что невозможно, – то и он ничего не в состоянии будет сделать для переустройства человеческого общества согласно своему идеалу.

У Платона в данном случае, таким образом, получается как бы какой-то заколдованный круг, из которого ему никак не удастся выйти: существующее несовершенное общественное и

государственное устройство можно, с его точки зрения, переустроить к лучшему только под тем условием, если во главе государства станут правители-философы, а последнее, в свою очередь, никак не может случиться при наличии существующего общественного устройства. Следовательно, осуществление начертанного Платоном идеального, по его мнению, общественного устройства, вообще, невозможно и недостижимо, почему очевидно, что и в рассматриваемом нами отношении, т. е. в области социологии, как и в вопросе о достижении человеком своего личного счастья, – Платон обнаруживает *глубокий пессимизм*, хотя, может быть, и не вполне сознательный.

Но если так, если ни одно из существующих правлений, с точки зрения Платона, непригодно для воспитания и образования истинного философа (Rep. VI, 497, A–B), а с другой стороны, только истинный философ и может худое правление изменить к лучшему, – то очевидно, что хотя Платон изменение существующих несовершенных, с его точки зрения, форм правления к лучшему, согласно начертанному им идеалу, по видимому, и считает возможным, хотя и трудным (Rep. VI, 499, D), – однако принимать его слова в качестве выражения его *глубокой уверенности* в несомненной осуществимости того, о чем он говорит, мы, после всего только что нами сказанного, не имеем никакого права, хотя Платон, задавшийся целью начертать подробный план переустройства существующих государств по известному идеалу, и не мог вполне откровенно сознаться в том, что он сам плохо верит в возможность такого переустройства, так как это значило бы открыто противоречить самому себе. Поэтому-то внутреннее отношение Платона к вопросу о том, насколько, с его точки зрения, осуществимы его планы социального переустройства человеческих обществ, должно определять не столько на основании таких или иных *открытых* его заявлений, сколько на основании *общего тона и характера его рассуждений по данному вопросу*.

С этой точки зрения, самая сбивчивость и запутанность представлений и рассуждений Платона относительно того, каким образом возможно осуществление начертанного им

идеала нравственного и социального порядка вещей, тот как бы заколдованный логический круг, из которого Платон никак не может освободиться для того, чтобы дать определенный ответ на данный вопрос, – все это может служить весьма убедительным доказательством того, что в собственном сознании Платона не было определенных представлений относительно того, каким образом возможно осуществление на практике его социологических идеалов, а, следовательно, не могло быть и полной уверенности в самой *возможности* этого осуществления. Платон мог и не отдавать себе ясного отчета в том, что в существе дела, в глубине своей души он мало верит в возможность осуществления того, о чем он пишет, но указанный нами выше психологические основания в достаточной степени говорят за то, что по данному вопросу Платон, действительно, был в душе *скептик и пессимист*. Позже, когда Платон писал свои «Законы», где он уже значительно отступил от проведенных им в его «Республике» социологических воззрений, в сторону бóльшей приспособленности к условиям *наличной* действительности, – он, очевидно, успел уже более сознательно разочароваться в возможности переустроить человеческое общество так, как он желал бы, и в этом смысле «Законы» Платона могут также служить фактическим доказательством пессимистического отношения Платона к вопросу о социальной реформе человеческой жизни⁴⁷⁴.

Не лишнее обратить внимание также на то обстоятельство, что если бы даже Платон и был вполне убежден в возможности осуществления начертанных в его «Республике» социологических идеалов, то, во всяком случае, у него не могло быть убеждения в прочности, а тем более в вечности построенного, согласно этим идеалам, общества.

Во-первых, Платон ведь не имел определенных и глубоких убеждений относительно личного бессмертия человеческой души, а потому и его нравственно-социологические идеалы не могут возвышаться над условиями космического существования человека и никак уж не могут со стороны своего значения быть поставлены в параллель с социально-этическими идеалами,

проповедуемыми *христианством*, которое земное царство благодати рассматривает только, как, подготовительную ступень к *вечному* царству славы в загробной жизни.

Во-вторых, Платон не был убежден в том, что его идеальное государство, если бы даже его надежды на этот счет когда-нибудь осуществились, могло и здесь, на земле навсегда сохраниться неповрежденным. Напротив, Платон вполне откровенно высказывает то свое убеждение, что хотя «трудно, конечно, возмутиться так устроенному городу; однакож, *поскольку все происшедшее разруσιμο, то и это устройство остается твердым не на все время, но разрушится* (Rep. VIII, 546, A)⁴⁷⁵. Этот неизбежный закон разрушения всего конечного в данном случае, по Платону, проявится в том, что как-нибудь случайно стражи города будут рождать детей не согласно с начертанными Платоном постановлениями (не в том возрасте своей жизни, когда следует), вследствие чего их поколение окажется хуже своих отцов, а эти, в свою очередь, произведут поколение, еще менее даровитое и т. д. (Rep. VIII, 546, A–547, C).

Очевидно, Платон слишком мало был убежден в *устойчивости* своего идеального государственного и социального строя, если, по его собственному сознанию, оно не только не включает в самом себе достаточных данных для устойчивости своего существования, но, напротив, может погибнуть от таких случайных и ничтожных причин, не будучи в силах предотвратить их возникновение. Как отдельная человеческая личность, в силу особенностей односторонне-интеллектуалистического и узко-натуралистического характера общего мирозерцания Платона, оказывается случайным и преходящим моментом в общем, от человеческой воли независящем натуральном ходе вещей, – так точно и *общественное и государственное устройство человеческой жизни*, с этой же точки зрения Платона, оказывается явлением случайным и преходящим.

Пессимизм и разочарование Платона в области его социологических и политических воззрений сказывается не только в отсутствии у него глубокой веры в *возможность*

осуществления начертанного им в его «Республике» идеала государственного и общественного устройства, *но и в некоторых особенностях самого идеала*. Подобно своему учителю Сократу, Платон вовсе даже и не задается целью, путем своего «идеального» общественного и государственного устройства, доставить благополучие и счастье доступное в равной мере для *всех людей*. Высшая степень блаженства, по Платону, доступна только *небольшому* числу людей – философам, отчасти сословию воинов; остальная же народная масса, с точки зрения Платона, должна довольствоваться теми видами благ, которые, по Платону, даже не могут быть названы благами в точном смысле этого слова, как относящиеся к миру конечного, чувственного бытия.

Итак, даже при *идеальном* государственном и общественном устройстве, *громадное большинство* людей, по Платону, может рассчитывать на достижение не истинного счастья, а только как бы его суррогата и тени. И этот печальный порядок вещей, по Платону, обуславливается *прирожденными натуральными* особенностями природы большинства людей, неспособных в своей массе, по взгляду Платона, к занятию философией, без чего, по Платону, не мыслимо истинное счастье. Исследователями философии Платона иногда ставится ему в заслугу то, что хотя он не отрицал принципиально и открыто рабства, как известного социального и политического института, но что это отрицание *фактически*, с логической, яко бы, необходимостью, вытекает из его учения о распределении *всей суммы* труда между *свободными* гражданами, так что для рабов ничего уже и не остается.

Нам же представляется более соответствующим основному духу и тону платонизма мнение тех его ученых исследователей, которые наоборот утверждают, что хотя для рабов у Платона действительно и не оказывается никакого дела; но положение народной массы, как оно представлено в его «идеальном» государстве, в существе дела, не отличается от положения рабов. На массу свободных граждан Платон переносит те же условия жизни, какие в античном обществе существовали для института рабов: тот же *подневольный* труд, по *внешним*

указаниям со стороны привилегированного сословия философов-правителей; то же *ограничение этого труда физической сферой*, а вместе с тем и ограничение доступного народной массе счастья – областью счастья низшего типа, которое в глазах Платона, даже не может быть и названо счастьем⁴⁷⁶.

Отношение Платона к народной массе, т. о., столь же *пренебрежительное и безнадежно-пессимистическое*, как и у софистов и у Сократа. Все свое внимание Платон, в силу основного аристократического характера своей этики, вытекающего из ее интеллектуализма, фактически сосредоточивает на высшем сословии правителей-философов; народная же масса в его глазах имеет значение простого материала для достижения «идеального» государства, – и именно потому, что Платон *не надеялся* из этой массы выработать что-либо более ценное и высокое, так как этому, по мнению Платона, мешает *сама природа* большинства людей.

Народной массе, с точки зрения Платона, доступно только как бы *отражение* того совершенного блага и счастья, каким могут обладать философы. Но эта же неспособность народных масс к истинному счастью мешает, по Платону, и самим философам наслаждаться своим истинным благом в полной мере: ради народной массы им приходится, *по необходимости и с неохотой*, оставлять созерцание мира идей, этот источник истинного счастья, и погружаться в общественную жизнь. Таким образом, с точки зрения Платона, не народная масса поднимается до высоты счастья философов, а, наоборот, последние бывают вынуждены для достижения *несовершенного* все-таки счастья масс ограничивать и умалаять свое личное счастье.

В вопросе об оптимизме или пессимизме *социальных и политических* убеждений Платона не следует упускать из виду и того отмеченного уже нами выше обстоятельства, что сама-то социальная и политическая организация людей явилась, как результат именно *вынужденного* ограничения отдельными индивидуумами своих личных удовольствий, пожеланий и

стремлений, во избежание сравнительно больших неудовольствий и несчастий⁴⁷⁷.

Стремление индивидуума утвердить свои эгоистические права на личное счастье, на отрицательной почве *ограничения прав других лиц, а не на почве свободного признания законности этих прав и уважения к ним*, – приводит, как мы видели, с точки зрения Платона, только к чисто отрицательному результату, – к тому, что граждане, через социальную и политическую организацию, *ограничивают* личные потребности один в другом, *а не способствуют их развитию*. Следовательно, индивидуум, решившийся основать свое эгоистическое счастье на почве войны всех против всех, достигает результатов, как раз диаметрально противоположных тем, к каким он стремился. Да иных результатов и нельзя ожидать, раз каждому отдельному индивидууму, в своем стремлении к личному счастью приходится в борьбе сталкиваться с целой организацией других индивидуумов, объединившихся на почве чисто отрицательного стремления – не дать никому из своих членов слишком развить свою индивидуальную личность. В данном случае пессимизм Платона также берет, очевидно, решительный перевес над оптимизмом.

Наконец, обратим внимание еще и на то обстоятельство, что в вопросе о доступном людям благе и счастья Платон, подобно Сократу, не выходит за узкие рамки не только политических и социальных, но также и *национальных* ограничений. Варвары и в глазах Платона, как и Сократа, *по природе* стоят ниже греков, а, следовательно, *по природе* не способны к обладанию совершенным благом и счастьем⁴⁷⁸. Женщины, по мнению Платона, хотя по своим способностям, рассматриваемым с их качественной стороны, и ставятся на одну доску с мужчинами, но со стороны *степени* возможного развития этих способностей, *по природе* уступают мужчинам⁴⁷⁹.

Фактически оказывается, что с точки зрения Платона, из всего человечества на истинное счастье могут рассчитывать только греки-мужчины, да и то не все, а лишь немногочисленное сословие философов-правителей. Эвдемония же народной

массы, с точки зрения Платона, как и Сократа, является лишь своего рода несовершенным отражением эвдемонии высшего сословия философов-правителей, поскольку последние сумеют подчинить жизнь других сословий своим идеалам, вовсе не ставя своей задачей поднять в духовном отношении низшие сословия до той высоты, когда последние в духовно-нравственном отношении уравнились бы с философами. Но и счастье этих *немногих* философов-правителей, как мы видели, в значительной степени отравляется необходимостью отрываться на время от источника истинного счастья – мира идей и погружаться в мир чувственного бытия, в интересах народной массы, – притом, без надежды поднять последнюю до высоты собственного счастья. В конце концов, от социального и политического оптимизма Платона фактически не остается и следа.

Сравнивая моральные воззрения Платона, с их формальной стороны, с соответствующей стороной в учении Сократа, – мы не можем не видеть между ними *принципиального согласия*: у обоих оптимизм *исходной* точки зрения на возможность достижения индивидуальной и социальной эвдемонии, в конце концов, переходит в *пессимизм* и в вытекающую отсюда *пассивность и апатию* ко всему существующему. Только у Платона этот пессимизм оттенен гораздо с большей определенностью и решительностью, чем у Сократа, причина чего, как мы видели, заключается в особенностях теологических, космологических и психологических воззрений Платона, по сравнению с Сократом, более проникнутых духом пессимизма, вследствие более последовательно развитой и обоснованной односторонне-интеллектуалистической и узко-натуралистической тенденции всего его мирозерцания и психики. Ввиду *принципиального согласия* Платона по рассматриваемому нами вопросу с учением его учителя Сократа, – для решения вопроса об отношении, в данном случае, Платона к античным традиционным взглядам, с одной стороны, и к *христианскому* учению о нравственности, с другой, нам достаточно сослаться

на то, что нами было сказано выше, при разборе соответствующей стороны в учении Сократа.

Различие между Сократом и Платоном здесь заключается только в бóльшей степени развития *пессимизма* у последнего, по сравнению с первым. Но от этого *положительных* точек соприкосновения платонизма с христианской моралью, *глубоко-оптимистической в своих конечных выводах и заключениях*, – не только не прибавляется, но очевидно даже *убавляется*. Христианское учение о реальной возможности для человека достижения, благодатью Христовой, совершенного и вечного личного блаженства и христианское учение о Церкви, которую «врата адовы не одолеют», и которая является гарантией возможности достижения столь же совершенного и вечного блага для *всех* людей, независимо от национальных, сословных и т. п. внешних ограничений, даже независимо от глубины нравственного падения человека, – это учение является *принципиально* противоположным по своему *оптимистическому* тону, Платоновскому взгляду на возможность и степень достижения человеком своего личного и общественного блага.

Следовательно, относительно Платона еще в меньшей степени, чем, напр., относительно Сократа, мы можем говорить, что его философия, в данном отношении, могла служить тем *положительным* историческим источником, откуда христианство и морально-психологический тип истинного христианина могли почерпнуть свое духовно-нравственное и психологическое содержание, поскольку мы имеем в данном случае дело с историческими явлениями, разнородными по существу дела. Христианская оптимистическая, в своих конечных выводах, мораль явилась, как нечто, *по существу новое*, а не как дальнейшее развитие тех пессимистических тенденций в мирозерцании античного общества, развитию которых, несомненно, много способствовала, между прочим, и философия Платона.

Но, с другой стороны, несомненно также и то, что психологическая почва для этого в античном мире была тем более благоприятной, чем глубже античный человек проникся

сознанием своего бессилия и своей беспомощности в деле достижения идеала истинного счастья и блага. Для человека, находящегося в подобном состоянии, оптимистическая христианская мораль была своего рода источником живой воды для умирающего от жажды в безводной пустыне. В этом косвенном смысле платонизм несомненно оказал делу распространения среди античного мира христианской морали большую услугу.

Этические воззрения Платона, со стороны содержания его нравственных идеалов. Учение Платона о конечной цели стремлений человека

Касаясь вопроса о материальной стороне нравственных воззрений Платона, мы прежде всего отметим характерные особенности в учении Платона о конечной цели нравственных стремлений человека.

Вследствие того, что практическое применение абсолютного критерия истины и нравственного поведения человека (идеи блага) к реальной действительности для Платона оказалось неосуществимым, – мерою всех вещей и конечной целью стремлений индивидуума у Платона, как и у Сократа, остался сам индивидуум, познающий и оценивающий вещи с точки зрения понятий и суждений своего собственного субъективного разума. К тому же, индивидуальная человеческая личность, как мы видели, рассматривается Платоном, только как *случайный и преходящий* момент в *натуральном* процессе развития безличного мирового разума, вследствие чего в самом понятии индивидуальной человеческой личности, с точки зрения Платона, не дается должных посылок к тому, чтобы отсюда можно было выводить заключение об обязательности для человека требований гуманизма и альтруизма, в точном смысле этого слова. Отсюда, как нам об этом уже приходилось говорить и выше, конечной целью нравственных стремлений человека у Платона фактически является *личное, эгоистическое счастье индивидуума*, не возвышающееся притом над границами его земного натурального существования⁴⁸⁰.

Правда, ультра-индивидуализм и эгоизм у Платона, как и у Сократа, не отличаются хищнически-активным характером, вследствие чего, при поверхностном взгляде на дело, не производят впечатления грубого эгоизма. Эгоизм Платона, развившийся на почве крайнего рационализма всего его мирозерцания и душевного уклада, – является преимущественно эгоизмом *рассудочной душевной холодности*

и черствости, внутренней безучастности человеческого сердца к личности и судьбе своего ближнего; но по своей чисто этической стороне такой пассивный эгоизм, по существу, ничем не отличается от эгоизма активного, или хищного. Различие в данном случае заключается лишь в психологической форме, так сказать, в темпераменте данных лиц, но не в этической ценности их душевного настроения.

И с этой стороны эгоизм Платона, по сравнению с Сократом, оказывается несомненно более определившимся и более решительным, поскольку у него более определенно и последовательно развита общая рационалистическая тенденция его философии. Отсюда становится несомненным и то, что внесение Платоном в понятие высочайшего блага этического момента (главным образом, в его «Республике»), вследствие чего благо человека представляется заключающим в себе, в качестве необходимого момента, и *добродетель*, в особенности главнейшую из них, т. е. добродетель справедливости, – это обстоятельство не только не ослабляет основного односторонне-интеллектуалистического, а, следовательно, ультра-индивидуалистического и гедонистического характера учения Платона о конечной цели человеческих стремлений, но скорее подтверждает такой именно характер. Дело в том, что понятие *Ἀρετῆς* у Платона еще в большей степени, чем у Сократа, отличается строго интеллектуалистическим, точнее, рационалистическим характером, вследствие чего все добродетели Платон, подобно Сократу, отождествляет со *знанием*.

О той или иной добродетели, как известном внутреннем движении человеческого сердца и воли, а не просто как об отвлеченном понятии нашего теоретического разума, – в моральной философии Платона речь может идти еще в меньшей степени, чем в философии Сократа. Ко всему этому следует прибавить еще и то, что в понятии добродетели, как нам об этом приходилось говорить и выше, основным элементом является элемент *формально-утилитаристический*, совпадающий с понятием *пригодности, приспособленности данного лица, в силу его*

интеллектуального развития, к достижению известной цели. Альтруистический момент из этого формального понятия о добродетели с логической и психологической необходимостью вовсе не вытекает. Понятие цели, для которой добродетель оказывается *пригодным средством*, выводится у Платона из других посылок, но ни как не из понятия о добродетели, и эту целью, как мы видели выше, является *эгоистическое благо индивидуума*. В понятие высочайшего блага добродетель у Платона входит лишь в качестве одного из двух основных моментов этого понятия именно как *необходимое средство* к достижению другого момента высочайшего блага – цели человеческих стремлений, совпадающей с *эгоистическим счастьем* человека.

С этой точки зрения, и те добродетели, которыми определяются отношения человека к *другим* лицам, и которые требуют от него известного ограничения стремлений своего эгоистического «я», – являются только *средством* к достижению *эгоистического счастья* данного индивидуума. Добродетельным человеком, по Платону, следует считать того, кто делает свое дело, выполняет свое назначение, соответствующее его способностям, – и только. Главное в данном случае, с точки зрения Платона, – это сохранить цельность, гармонию своего «я». Отсюда становится понятным и то, почему справедливость, эта высочайшая из добродетелей и как бы синтез всех других добродетелей, – у Платона совпадает с понятием *здоровья души человека*, обладающего этой добродетелью, или с понятием *душевного мира и гармонии*. В понятии этой *центральной* добродетели альтруистический момент, если иногда и отмечается, то лишь в качестве момента *второстепенного и служебного* (в «Горгии» и «Республике»). Основным смыслом Платоновского понятия справедливости (*δίκη* *αὐτοῦ*), как центральной добродетели, таким образом, по существу, совпадает с Сократовским понятием *σοφροσύνη*, а Платоновское понятие высочайшего блага – с Сократовской *εὐδαιμονία*.

Насколько неблагоприятно эта служебная роль альтруистического момента в Платоновском понятии

добродетели отразилась на попытках Платона провести свое учение о добродетели в жизнь, – об этом лучше всего может свидетельствовать тот факт, что крайне приниженное положение народных масс и отрицание за варварами равного с греками человеческого достоинства, вследствие чего их, с точки зрения Платона, можно считать врагами по самой их природе⁴⁸¹, – является у Платона, как необходимый вывод из его понятия о справедливости. Идея *гуманности*, в ее широком, *универсальном* значении, возвышающаяся над узкими рамками национализма, таким образом, была чужда Платону, как и идея достоинства человеческой личности, *независимо от ее общественного и социального положения*. Равенства полов, как мы видели выше, Платон также не признавал, по соображениям *принципиального* свойства. Убийство слабых по здоровью детей также не представлялось Платону противоречащим понятию справедливости⁴⁸².

С точки зрения Платона, таким лицам, якобы не способным выполнить свое назначение, как это назначение понимал сам Платон, т. е. не способным, по Платону, обладать добродетелью, – нет места на жизненном поприще. Вопросом же о нравственной ценности *альтруистических* чувств, какими эти лица, конечно, могли обладать, и при всех своих физических слабостях, – Платон в данном случае не задается... На войну Платон также смотрит, как на дело вполне *естественное и нормальное*, причем Платон даже рекокомендует развивать кровожадные инстинкты в гражданах с детства, с каковою целью, по Платону, следует давать детям возможность смотреть на сражения взрослых и на проливаемую ими в бою кровь⁴⁸³.

Учением об общности жен и детей, так чтобы ни одна мать не знала впоследствии, кто из граждан – ее дети, а также, чтобы и дети не знали, кто их родители⁴⁸⁴, – этим учением Платон, очевидно, в корне уничтожает такие альтруистические чувства, как чувства любви и взаимного уважения супругов друг к другу, родителей к детям и детей к родителям и все эти и подобные им частные мысли наглядно характеризуют эгоистический характер этических воззрений Платона. Правда, Платон говорит о необходимости взаимной любви граждан между собой, как если

бы они были друг другу братьями, так что даже самая общность жен и детей им рекомендуется с той именно целью, чтобы в государстве сильнее развилась эта взаимная любовь между гражданами⁴⁸⁵. Но это вовсе не есть бескорыстная любовь, поскольку в основе взаимной любви граждан между собой должно, по Платону, лежать убеждение в *общности их интересов* и *проистекающей отсюда взаимной пользы и выгоды*, так что с этой именно целью, т. е. чтобы создать общность интересов, Платон и рекомендует, между прочим, общность жен и детей⁴⁸⁶.

Не следует в данном случае опускать без внимания и того факта, что этот коммунизм в жизни высших сословий у Платона является по преимуществу коммунизмом лишь *потребления и наслаждения* в широком смысле этого слова: высочайшая степень счастья, какая только, по Платону, может быть доступна человеку, философами-правителями приобретается *за счет народной массы*, которая, будучи занята исключительно физическим трудом, не имеет возможности да, по Платону, не имеет и натурального права пользоваться духовными, высшими, с точки зрения Платона, благами, но зато избавляет от необходимости физического труда господствующий класс правителей-философов и тем дает этому *небольшому числу лиц* возможность со сравнительным успехом стремиться к достижению истинного и высочайшего блага. Слишком дорогой ценой у Платона покупается высочайшее благо философов-правителей...

Правда, в *исключительных* случаях, по взгляду Платона, доступ членам низшего сословия в высшее не бывает вовсе закрыт. Но эта уступка Платона стоит в принципиальном противоречии с тем *основным пунктом* его *натуралистического мирозерцания*, согласно которому роль, какую человеку приходится играть в земном поприще, – включительно до особенностей его телесной организации, – обуславливается характерными чертами его души, приобретенными ею в ее *домирном* существовании, и изменение этой роли становится возможным только путем *следующего* рождения души, т. е. нового ее воплощения, а

никак не раньше. Сословный эгоизм у Платона, т. о., принимает оттенок эгоизма *кастичного*, в духе буддизма. Да и самое-то государство и общественная жизнь, по Платону, возникли, как мы видели, из чисто *эгоистических* стремлений отдельных членов общества, как результат сознания человеком недостаточности собственных сил для удовлетворения даже самых необходимых его потребностей, почему люди и решили с этой целью соединиться между собой, чтобы, взаимно друг другу помогая, легче достигать каждому своих *эгоистических* целей.

«Город – говорит Платон – рождается тогда, когда каждый из нас сам для себя бывает недостаточен и имеет нужду во многих. Стало быть, когда таким-то образом один из нас принимает других, – либо для той, либо для иной потребности; когда, имея нужду во многом, мы располагаем к сожитию многих общников и помощников: тогда это сожитие получает у нас название города... . Но всякий сообщается с другим, – допускает другого к общению, или сам принимает это общение – в той мысли, *что это ему лучше*. Первая же и самая великая из потребностей есть приготовление пищи для существования и жизни... Вторая – приготовление жилища, третья – одежды и тому подобных вещей»⁴⁸⁷. Как возникшая из чисто эгоистических мотивов, – взаимная «любовь»(?) граждан между собой, как ее себе представляет Платон, в существе дела, есть лишь *замаскированный эгоизм*.

Таким же характером замаскированного эгоизма, как нам об этом приходилось упоминать выше, отличается и учение Платона о прощении причиняемых нам обид⁴⁸⁸. И, действительно, в основу взаимных отношений людей Платон, как и Сократ, полагает, как мы видели, чисто *юридический* принцип *внешнего, принудительного* ограничения индивидуальных потребностей и стремлений человека, в целях оградить такие же *индивидуальные* потребности и стремления других лиц. Платон, таким образом, задается вопросом лишь об *урегулировании и примирении индивидуальных, эгоистических стремлений различных лиц, но вовсе не целью ослабить в корне индивидуализм и эгоизм стремлений человека, как*

таковой. Стремления человека к безграничному удовлетворению *своих личных, эгоистических* потребностей осуждаются Платоном не потому, что такого рода стремления предосудительны с моральной точки зрения, сами по себе, а лишь постольку, поскольку они причиняют нам вред или поскольку они препятствуют развитию *таких же эгоистических* стремлений у других людей.

Философская мораль Платона как бы говорит следующее: живи для себя, но так, чтобы не мешать и другим людям жить для себя же, а не то, ведь тебе же плохо придется, если ты слишком далеко зайдешь в своих стремлениях к личной пользе.... Не ограничишь сам вовремя своих эгоистических стремлений, – все равно ограничат их внешнею силой другие люди... . Даже в отношении к врагам не увлекайся слишком непосредственным чувством вражды и мести, а спокойно взвесь, что для тебя выгоднее: причинить ли вред врагу и одновременно с этим самому выйти из состояния своего душевного равновесия и спокойствия, или же сохранить это равновесие и спокойствие, не обращая внимания на причиняемое нам оскорбление. Платон находит, что последнее для человека бывает полезнее, почему он и рекомендует не мстить врагам⁴⁸⁹. Таким же характером эгоизма (по преимуществу *пассивного*) проникнуты и все рассуждения Платона о холодно-рассудочном, эгоистически-безучастном и себялюбиво-трусливом отношении правителей-философов к моральному и социальному состоянию остальных граждан⁴⁹⁰.

В конечных результатах интересы *индивидуальной* человеческой личности в Платоновской «Республике», т. о., действительно, приносятся в жертву интересам *общественной и политической организации*, так как *индивидуальное «я»* гражданина Платоновской «Республики» с его личными потребностями и стремлениями совершенно стушевывается перед интересами общественными. Однако *эта подавленность индивидуальной человеческой личности* у Платона вовсе не означает торжества *альтруистического* принципа над эгоистическим: это ограничение эгоистического «я» индивидуума в Платоновской «Республике» является не

результатом *любви и свободного его отречения* от своих эгоистических стремлений в пользу других лиц и целого общества людей, а результатом или *холодно-рассудочного чувства долга*, или же того, что целой социальной и политической организации или, вернее сказать, одной сравнительно небольшой ее части – правителям, устроителям этой организации, – удалось *принудить* индивидуальную человеческую личность, входящую в состав этой организации, ограничивать и подавлять до минимума свои эгоистические стремления и потребности, чтобы она не могла слишком стеснять эгоистические же стремления других членов государства.

Платоновская «Республика» в целом, таким образом, является *результатом взаимной борьбы индивидуумов и отдельных общественных классов из-за своих эгоистических интересов*, – своего рода *компромиссом*, на каком остановились борющиеся из-за своих эгоистических стремлений лица и сословия, не думающие, однако, в принципе отказываться от своих *ультра-индивидуалистических и эгоистических целей*. Другими словами, в основе Платоновской «Республики» лежит не свободное стремление индивидуума к ограничению своего эгоистического «я» в пользу других лиц, а стремление ограничить эгоистическое «я» других лиц, в своих личных интересах. В результате такого стремления к ограничению прав других лиц, этой войны всех против всех, – и является, по Платону, общественная организация, где борющиеся стороны успели достигнуть только того, что *ограничили друг в друге индивидуальные, личные потребности*, не придя к *положительным результатам*; *положительная же цель* индивидуальной человеческой личности – ее стремление к своему всестороннему развитию в этой борьбе отошла на задний план. Возникшая на почве *ультра-индивидуалистического* понимания прав человеческой личности, когда индивидууму доступно только понятие о правах его *собственной, индивидуальной личности*, а не на почве признания известных прав за *человеческой личностью, вообще*, следовательно, и за индивидуальной личностью других людей,

наряду со своей собственной, – Платоновская «Республика» не могла развивать в каждом из своих граждан свободного и сознательного *уважения к правам других лиц*, а, следовательно, не могла развивать в них и сознания своих *обязанностей* по отношению к другим людям и чувств *бескорыстной к ним любви*.

О том, что нравственные воззрения Платона, вопреки его принципиально-теоретическим заявлениям, какие изредка встречаются в его диалогах, *фактически* оказываются совершенно чуждыми *религиозной* основы, как только Платон переходит к практическому проведению своих моральных принципов в жизнь, – об этом много говорить не приходится: абстрактная, абсолютно бессодержательная и безличная *идея* блага не может, по существу дела, вызывать к себе со стороны человека каких-либо *личных, моральных* отношений, а потому в характере этих отношений человек не может найти для себя необходимых посылок для выведения отсюда заключений о характере своих личных, моральных отношений к другим *личностям* и даже к самому себе, как к *личности*. Тем более, в частности, из характерных особенностей Платоновской идеи блага нельзя вывести заключения о необходимости *альтруистических* чувств в отношении к другим людям: ведь, *любить* можно только *живую личность*, а не абстрактную идею, каковой у Платона является идея блага (Божество), а потому в *абстрактно-интеллектуальном созерцании* идеи блага человеку, с точки зрения Платона, не представляется психологической возможности почерпать для себя мотивы к тому, чтобы любить других людей. *Безличное* Божество не может быть конечной целью *нравственных* стремлений человека *как личности*.

Таким образом, философская мораль Платона, рассматриваемая со стороны рекомендуемой ею конечной цели человеческих стремлений, как мораль, выросшая на психологической почве одностороннего интеллектуализма и натурализма, – может быть охарактеризована, как *эвдемонистическая* и *ультра-индивидуалистическая* (*эгоистическая*) и *националистическая*, с одной стороны,

космически-гедонистическая, а потому и безрелигиозная, с другой. Принципиально Платон, таким образом, продолжает стоять на той же почве, на какой стоял и его учитель Сократ, а это, как мы видели, – традиционная почва всего нравственного миросозерцания античного человека. Следовательно, в рассматриваемом нами отношении моральная реформа Платона никак не была радикальной.

С другой стороны, отмеченные нами взгляды Платона на конечную цель нравственных стремлений человека *принципиально* противоположны христианскому учению, полагающему, в качестве *конечной цели* нравственных стремлений человека, стремление к *личному* общению с Божеством, *премирным Духом*, и *любовь* к Нему, как к Отцу, откуда, как *психологическое и логическое следствие*, необходимо вытекает и *любовь ко всем людям*, как своим братьям. В чувстве любви к *премирному, личному Богу*, Который Сам есть Любовь, и в чувстве самоотверженной *любви к другим людям* христианин видит свое высочайшее благо, а не в эгоистичной любви к самому себе. Вместо того, чтобы свое личное благо созидать ценой угнетения (физического и морального) других лиц или ценой эгоистически-безучастного к ним отношения, как это должны делать Платоновские философы-правители, – христианство выдвигает принципы «кто из вас хочет быть первым, тот пусть будет всем слуга».

Христианское учение о конечной цели человеческих стремлений, выросшее на признании того преимущественного значения, какое в Св. Писании уделяется потребностям человеческого *сердца и воли*, а не теоретического разума человека, и потому отличающееся *религиозно-супранатуралистическим и гуманистически-альтруистическим характером*, – это учение не могло почерпать для себя никаких *положительных данных* из моральной философии Платона, равно как не могло быть никаких положительных генетических нитей в рассматриваемом нами отношении между тем рассудочно-интеллектуальным типом философа-моралиста, представителем которого является Платон, и типом истинного христианина. Косвенную же услугу

делу распространения среди античного мира христианских начал нравственности платонизм, в рассматриваемом нами отношении, несомненно оказал, – в том же смысле, как и философская мораль Сократа.

О нравственном законе

В своем учении о *нравственном законе* Платон, как нам об этом уже приходилось упоминать и выше, пытался внести в моральную философию Сократа поправку, устраняя тот субъективизм в деле отыскания и определения основных норм нравственного поведения человека, который, вопреки первоначальным принципиальным стремлениям Сократа к установлению абсолютных моральных норм, заставил его фактически опуститься на почву того же субъективизма и релятивизма, на какой стояли и противники Сократа – софисты, вследствие чего, в смысле положительных результатов, моральная реформа Сократа фактически, в конце концов, оказалась непродуктивной. Но стремление Платона, взамен субъективных моральных норм, поставить в основу нравственных стремлений человека внешний, объективный моральный закон, в форме подражания Божеству и следования Его воле, – это стремление также фактически оказалось неосуществимым.

Во-первых, этот, яко бы объективный Божеский закон, с точки зрения Платона, отыскивает ведь тот же *субъективный человеческий разум*, а не сообщается извне в готовом виде, как откровение Божества; следовательно, определение содержания этого нравственного закона обуславливается особенностями субъективного индивидуального человеческого разума, способного и ошибаться. Во-вторых, само-то Божество в философии Платона является, как мы видели, настолько общим и бессодержательным понятием, что отсюда фактически оказывается *немыслимым* вывести определенных положительных заключений о содержании нравственного Божественного закона.

В конце концов, и у Платона, как и у Сократа, человек, в своем стремлении к отысканию норм нравственного поведения, оказывается предоставленным самому себе, а отсюда односторонний интеллектуализм в форме субъективизма и релятивизма, при решении вопроса о содержании

нравственного закона, – оказывается неизбежным. Философскую мораль Платона можно было бы назвать *интеллектуалистически-автономной*, если бы Платон принципиально признавал за человеком естественное право самому себе приписывать нравственный закон. Но дело в том, что этого права, как мы видели, Платон *в принципе* за индивидуумом не признает. Нравственным законом, по Платону, могут быть названы только те моральные нормы, которые являются выражением объективной природы Божества, а эта-то объективная природа Божества, с точки зрения того же Платона, фактически ускользает от субъективного человеческого разума, стремящегося познать ее. Следовательно, с точки зрения самого же Платона, человеку, по необходимости, вместо нравственного закона, в практической жизни приходится руководствоваться его суррогатом, – своими личными мнениями и гипотетическими соображениями.

В этом вопросе Платон поступает сравнительно откровеннее своего учителя Сократа, открыто признавая необходимость в некоторых случаях руководствоваться в своем поведении не абсолютным, философским знанием, а, так им называемым, «*правильным мнением*», являющимся, по Платону, лишь *случайно* правильным. Фактически же, как мы видели, человеку, с точки зрения Платона, приходится не в некоторых только случаях, а *всегда*, вместо нравственного закона, руководствоваться правильными мнениями. Это Платон подтвердил и собственным своим примером: изложив в «Республике» свои идеальные, на его взгляд, нравственные и политические законы, т. е. соответствующие, яко бы, объективной природе идеи блага, – он к концу своей жизни пишет диалог «Законы», где уже отступает от своих «идеальных» нравственных законов и удовлетворяется законами *относительно правильными*. Да и в «Республике» свои «идеальные» и «абсолютные» нравственные законы Платон логически вовсе не выводит из характерных свойств идеи блага (откуда их и вывести нельзя, так как самих-то положительных свойств в этой идее Платон не находит), а

щедрой рукой почерпает их из кодекса спартанского государственного права и обычаев.

Естественно после всего этого, что нравственный закон, какой фактически, по Платону, доступен сознанию человека, не может иметь значения *категорического морального императива*, поскольку это – закон не абсолютный, а только *гипотетический*, т. е., относительно истинный. Допуская компромисс между своими нравственно-политическими взглядами, как они изложены им в его «Республике», с одной стороны, и в «Законах», с другой, – Платон собственным примером доказывает, что за своими идеальными и абсолютными нравственными законами, он фактически не признавал значения *категорических* моральных требований, раз в жизни ими можно и не руководствоваться. Да с односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической точки зрения Платона, как и Сократа, вообще категорическое: «ты *должен*», естественно уступает свое место более скромному требованию: «делай то, что *можешь* делать», т. е., с точки зрения Платона, как и Сократа, речь у него может идти не о переустройстве объективного порядка жизни, согласно требованиям нравственного закона, и не о радикальном изменении самой нравственной природы человека, а только о *приспособлении* человека к натуральному и неизменному объективному порядку вещей, соответственно особенностям человеческой природы в ее наличном состоянии.

Фактическое низведение понятия абсолютного Божеского нравственного закона на степень законов человеческих и относительных, как мы выше видели, привело Сократа к тому, что понятие нравственного закона в практической жизни у него заменяется понятием законов *политических и юридических*, которым человек, в противоположность законам нравственным, подчиняется не в силу свободного своего желания, а в силу *внешнего принуждения*. То же самое мы должны отметить и у Платона, у которого к человеческой личности предъявляются известные моральные требования, не как к таковой, а только в зависимости от ее социального и юридического положения в государстве, вследствие чего, напр., от лиц, принадлежащих к

различным государственным сословиям, по Платону, требуются и различные добродетели, соответствующие характерным особенностям того или иного сословия. О лицах же, не принадлежащих к греческой нации, Платон даже не считает нужным и вовсе говорить: моральные требования к ним, с точки зрения Платона, как бы совершенно не приложимы. Нравственность у Платона, как и у Сократа, таким образом, фактически уходит в *политику* притом – *узко-национальную*.

Объяснение этого факта может быть не иное, как именно то, какое имело место и по отношению к моральной философии Сократа: индивидуальная человеческая личность, как таковая, и у Платона, как и у Сократа, не могла быть поставлена выше временных, случайных и чисто внешних условий жизни (социальных, политических, национальных и др.), раз сама она, с точки зрения Платона, мыслится, лишь как временный и случайный момент в общем ходе натурального мирового процесса, и раз ее нравственное поведение фактически не может определяться иными моральными нормами, как только *относительными*, а, следовательно, тоже *временными и случайными*. По этой же причине законы, определяющие собой, по мнению Платона, нравственное поведение человека, не могут быть чем-нибудь иным, как только законами *внешне-юридическими*, т. е. принудительно-обязательными.

Ведь, с точки зрения Платона, как и Сократа, только истинное знание непосредственно влечет за собой и соответствующее действие, как свободный акт человеческой воли. Человек, по Платону, не может не стремиться к исполнению того, что он считает за свое несомненное благо. Но знать, что именно есть наше благо, с точки зрения Платона, возможно для нас не иначе и не прежде, как обладая философским знанием абсолютной идеи блага. Такое же знание, по Платону, доступно только *немногим* лицам – философам-правителям, которые и предписывают эти законы народной массе, не справляясь с тем, считает ли она эти законы за свое благо, или же нет. Да народная масса, с точки зрения Платона, и *не может* считать их за свое благо уже потому, что она Платоном мыслится, как не способная

возвыситься до истинного знания, вследствие чего ее понятия о благе никогда не могут совпадать с понятиями философов-правителей.

Таким образом, оказывается, что даже с принципиально-теоретической точки зрения Платона, для *громадного большинства* граждан нравственные законы, которыми должно определяться их нравственное поведение, являются обязательными только в силу своего внешнего, юридически-принудительного авторитета, а не потому, что авторитет их признается свободным *нравственным* сознанием граждан. Фактически же и Платоновские философы-правители также не в состоянии руководствоваться в своей практической жизни абсолютными моральными нормами, так как из бессодержательной идеи блага нет возможности вывести определенные заключения о конкретном содержании нравственного закона. Это, как мы видели, доказал сам Платон собственным примером. Следовательно, и философы-правители фактически не могут руководствоваться в своей жизни такого рода нравственными законами, относительно которых они несомненно могли бы быть убеждены в том, что это законы – абсолютно истинные, и что следование им составляет несомненное благо человека. Но без этого ведь по Платону, не может быть и свободного подчинения такого рода законам. Юридический принцип в Платоновской этике, таким образом, фактически *совершенно и без остатка* вытесняет принцип чисто моральный.

Во всех рассмотренных нами отношениях учение Платона о нравственном законе стоит, как видим, в принципиальном согласии с нравственно-философскими воззрениями Сократа. Сказанное нами выше о характере отношения этой стороны нравственных воззрений Сократа к традиционным античным взглядам, с одной стороны, и христианскому учению о нравственности, с другой, – по существу вполне приложимо и к Платону. И Платон, как и Сократ, фактически стоит на той же почве *односторонне-интеллектуалистического и натуралистического*, а потому также узко-националистического и политико-юридического понимания существа нравственного

закона на какой выросли и традиционные античные представления о нравственном законе, причем в обоих случаях нравственный закон фактически мыслится, со стороны своего происхождения, как закон *человеческий*, а потому только *относительно* истинный и только *относительно* обязательный.

Насколько в рассматриваемом нами отношении Платон близок был к традиционным античным взглядам, настолько далеко, по существу дела, его философская мораль в данном случае отстоит от *христианской*, где первоначальным источником истинного нравственного закона признается сам Бог, вследствие чего этот закон мыслится здесь, как *вечный, неизменный, абсолютно-истинный и абсолютно обязательный для всех людей*, а потому возвышающийся над всеми внешними временными и случайными организациями (национальными, социальными, политическими и т. п.) и, вообще, над условиями натурального существования человека. благодаря этому, и сама личность человека, по своим правам и обязанностям, в христианстве ставится выше временных и случайных условий жизни, а потому и исполнение требований нравственного закона ставится вне зависимости от ее натуральных задатков, от национальности, пола, социального положения и т. п. Категорическое «ты должен» в христианской морали не допускает никаких ограничений и компромиссов, так как моральный идеал в христианстве мыслится, как реализованный в живой действительности в лице Христа, по благодати Которого, и его последователи могут осуществлять в своей жизни требования Божественного нравственного закона. Имея свой основной корень не в теоретическом разуме человека, с его логически-необходимыми законами, а главным образом, в человеческом *сердце* и в стремлениях его свободной воли, т. е. будучи законом именно *нравственным*, а не внешне-юридическим, – он поэтому самому, с христианской точки зрения, требует себе *свободного* подчинения; одно внешне-принудительное повиновение требованиям нравственного закона в христианстве, в противоположность взгляду Платона, не имеет никакой моральной ценности.

Все это – стороны, *принципиально противоположные* миросозерцанию Платона, а потому и в рассматриваемом нами отношении нет оснований ставить христианство и морально-психологический тип истинного христианина в положительную генетическую его зависимость от платонизма. В определении понятия нравственного закона Платон, как и Сократ, несомненно обнаруживает определенное *стремление* стать выше натуральных, относительных и случайных условий и по вопросу о происхождении нравственного закона и его практического осуществления, и такое стремление, несомненно, сближает платонизм с христианством. Но это стремление, как мы видели, не привело и не могло привести Платона к *положительным* результатам. Оно не могло поэтому дать ему и его последователям *душевного удовлетворения* и *ответа* на те вопросы, какие были вызваны этим стремлением.

Этого *душевного удовлетворения* и этого ответа последователям Платона приходилось ожидать и искать *извне*. Чем интенсивнее было это ожидание и искание, тем с большей готовностью последователи Платона должны были откликнуться на проповедь *христианства*, нравственное миросозерцание которого не только развивало свойственное и платонизму *стремление* к обладанию абсолютным нравственным законом, но давало также *ответ и удовлетворение* этому стремлению. В этом косвенном смысле платонизм в рассматриваемом нами отношении, несомненно, способствовал распространению среди античного мира христианских начал нравственности, и даже в *бóльшей* степени, чем философско-реформаторская деятельность Сократа, поскольку *стремление* к отысканию абсолютных моральных норм у Платона носит, по сравнению с Сократом, характер и более интенсивный (благодаря его сравнительно *бóльшему* разочарованию в натуралистических идеалах нравственности), и более определенный (благодаря признанию за абсолютными моральными нормами значения норм объективных).

О совести

Понятие о *законодательной и судящей совести*, как одном из основных моментов в понятии нравственного закона, играющее столь важную роль в христианском учении о нравственности, – у Платона, как и у Сократа, не могло получить должного развития и по тем же причинам: гипотетический и внешне-юридический и политический характер того нравственного закона, о каком идет речь в моральной философии Платона, не дает возможности голосу совести, т. е. свободного, внутреннего сознания человека звучать категорически-повелительно, когда человеку приходится решать вопрос о том, как ему должно поступить в том или ином случае, или же судить о своих уже совершенных поступках. По вопросу об отношении этой стороны в учении Платона о нравственности к традиционным античным взглядам, с одной стороны, и к христианской морали, с другой, ввиду принципиального согласия по этому вопросу Платона с его учителем Сократом, нам остается только сослаться на то, что нами было сказано выше, при изложении соответствующего отдела моральной философии Сократа.

Новым в платонизме, по сравнению с Сократом, является только бóльшая степень неудовлетворенности внешними юридическими и случайными нормами нравственного поведения человека и более интенсивное и определенное стремление углубиться в свое собственное духовное «я», чтобы здесь именно отыскать не только абсолютные, но и объективные моральные нормы. Но, как мы видели, в глубине собственного сознания человеку, с точки зрения Платона, вместо реального критерия истины и нравственного поведения, удастся найти только бессодержательные логические абстракции от той же внешней и конечной действительности, от которой Платон стремился уйти, вследствие чего в практической жизни человеку, с точки зрения Платона, ясно им, правда не сознанной, приходится, по необходимости, руководствоваться не голосом своего внутреннего сознания, а внешними

юридическими, а потому, по Платону, и гипотетическими законами.

В этом вынужденном стремлении в сторону юридизма Платон, вопреки своему первоначальному принципиальному намерению, так же ушел далее Сократа (главным образом, в смысле бóльшей обработки и систематизации) как он ушел вперед и в деле принципиального разочарования во внешних юридических нормах. Внутреннее противоречие по данному вопросу в душе Платона, таким образом, оказывается гораздо более сильным и принципиально-радикальным, чем в душе Сократа. Соответственно этому и в отношении к *христианскому* учению о совести – платонизм, по сравнению с Сократом, в смысле положительных результатов, имеет еще менее точек соприкосновения. К тому же и Платон, подобно Сократу, вследствие своего одностороннего интеллектуализма и в рассматриваемом нами отношении, как и вообще, совершенно игнорирует потребности человеческого *сердца, воли и нравственного инстинкта*, за которыми в христианском учении о совести признается господствующая роль. но зато бóльшая, сравнительно с Сократом степень *стремления* платонизма в сторону внутреннего нравственного сознания человека (хотя это стремление и не увенчалось положительными результатами), – увеличивает соответствующим образом косвенную услугу, оказанную платонизмом делу распространения среди античного мира христианских понятий о совести и ее значении в нравственном поведении человека.

О мотивах нравственной деятельности

Отношение философской морали Платона к христианской со стороны *мотивов*, какими должен руководиться человек в своем поведении, – определяется всем сказанным нами выше об эгоистическом и гедонистическом характере вообще этических воззрений Платона и о спиритуалистическом, религиозно-супранатуралистическом и альтруистическом в своей основе, характере христианского учения по данному вопросу. В этом отношении платонизм, как и учение Сократа, на наш взгляд, менее всего может быть поставлен в аналогию с христианской моралью. Одно только разочарование Платона в ценности космических конечных и телесных благ, как мотивов нравственного поведения человека, – и могло косвенным путем готовить среди античного мира почву для распространения здесь спиритуалистического и религиозно-супранатуралистического по своему характеру христианского учения о конечном благе человека, хотя, как мы видели, это разочарование Платона к положительным результатам его не привело, вследствие чего и не может быть в данном случае речи о положительной аналогии между платонизмом и христианством. Что же касается момента *альтруизма* в вопросе о мотивах нравственного поведения человека, то мы не находим здесь даже косвенных аналогий между платонизмом и христианской моралью: эгоистический принцип, в данном случае разнит Платоном с такой последовательностью и определенностью, какой мы не встречали и у Сократа, хотя, напр., по своей прямолинейности Платон в этом отношении и уступает софистам.

О путях и средствах, ведущих человека к цели его нравственных стремлений

Характерные особенности в учении Платона о тех *путях и средствах* какими располагает своё стремление к достижению конечной цели своей жизни и деятельности или, выражаясь языком Платона высочайшего блага, – обуславливаются, во-первых, односторонним интеллектуализмом и тем душевным самопротиворечием Платона, каким характеризуется общий его взгляд на мир и положение в нём человека, – взгляд, одновременно проникнутый духом поверхностного оптимизма и самого глубокого радикального пессимизма. При изложении учения Платона о мировом зле, нам приходилось уже говорить о том, что мысль о радикальном возрождении природы мира и человека, в силу односторонне-интеллектуалистического и узко-натуралистического характера общего мирозерцания Платона, – не имеет для себя в его гносеологии, теологии, космологии и психологии устойчивых психологических основ: интеллектуализм Платона и его натурализм, в своей пантеистической и потому оптимистической окраске, как мы видели, заставляет его считать это возрождение совершенно излишним, поскольку Платон смотрел на зло, как на случайную ошибку нашего разума.

Но тот же интеллектуализм и натурализм Платона в своей пессимистической окраске, приводит его к мысли не только желательности, но также этической необходимости избавления от зла усилиями автономного человеческого разума, хотя, одновременно с этим, также приводит его к мысли об абсолютной *невозможности* этого избавления. Ведь об изменении натуральной объективной природы мира и человека Платон говорить не мог, оставаясь верным своему взгляду на ту чисто пассивную роль, какая, с точки зрения Платона, только и может принадлежать человеческому теоретическому разуму и вообще человеческой личности, как случайному моменту в общем натуральном и неизменном мировом процессе. Подобно своему учителю Сократу, Платон по необходимости должен был

рекомендовать, в качестве единственного пути и средства к достижению высочайшего блага, *познание* наличного натурального порядка вещей и *пассивное приспособление* к нему, а не стремление к активному воздействию на мир, в целях изменить и улучшить этот натуральный порядок. Действительно, единственную панацею от всех зол Платон, как мы видели, полагает в приобретении человеком истинного философского познания о мире, каковое познание у Платона совпадает со знанием в форме понятий, т. е. с диалектикой, причем всю сумму знаний, как со стороны их формы, так и со стороны содержания, человек по Платону, почерпает из глубины своего собственного духа, путем припоминания того, что ему было известно еще до рождения.

Самый решительный и последовательный *интеллектуализм* и не менее решительный и последовательный *автономизм*, при котором даже о внешнем научении возможно говорить только далеко не в собственном смысле этого слова, – являются характерными чертами в учении Платона о путях и средствах к достижению человеком своего высочайшего блага. Об извращении свободной человеческой *воли* и *сердца* о грехе, как источнике зла в человеке и во всем мире, – у Платона столь же мало может быть речь, как и у Сократа: сознательно и свободно грешить человек, по Платону, не может, раз все зло проистекает лишь от недостатка знания. По сравнению с Сократом, Платон в вопросе об *интеллектуализме*, как пути к нравственному совершенству человека, шага вперед, пожалуй, не сделал, признавая даже некоторое значение за, так им называемыми, правильными мнениями, хотя о свободной воле человека и здесь у него нет речи. Что же касается *автономизма*, то Платон, в данном случае, еще более радикален и последователен, чем даже Сократ, поскольку Платон, как мы видели, в самопознании человека видит не только источник формы всех его познаний, но также источник самого их *содержания*. Что о Божественной помощи, в деле приобретения человеком познаний, а, следовательно, и в его стремлении к высочайшему благу, Платон мог говорить далеко не в собственном смысле этого

слова, – об этом нам приходилось уже говорить выше: ни натуралистический пантеизм Платона, ни его абсолютно бессодержательный и абстрактный мнимый теизм не позволяют нам за Платоновской идеей блага признавать значение реального источника той внешней Божественной помощи, какой человек мог бы воспользоваться в своем стремлении к высочайшему благу.

Что с отмеченной нами точки зрения не может быть речи о положительной аналогии между платонизмом и *христианским* учением о значении, в деле нашего нравственного усовершенствования Божественного промысла, вообще, и личности Христа, как Искупителя греховного человечества, в частности, – это очевидно само собой. Даже признавая факт существования в мире и в человеческой природе зла, Платон принципиально отрицал необходимость и возможность иных путей и средств избавления от этого зла, как только путь автономного приобретения человеком истинного знания. Об очищении человеческого сердца, исправлении его воли и о возрождении нравственного инстинкта в односторонне-интеллектуалистической философии Платона и речи быть не может, даже в том случае, когда он говорит о несовершенствах во внешнем мире и в природе человека. Непосредственная внешняя помощь, вообще, и Божественная, в частности, Платоном, в деле нравственного усовершенствования человека, совершенно отрицается, равно как отрицается им также возможность и необходимость радикального изменения самой объективной природы вещей, вообще, и человеческой, в частности: через приобретение истинного знания человек, по Платону, изменяет только содержание своего духовного существа и своей жизни, сама же субстанция человеческой природы, та натуральная форма, которая наполняется этим содержанием, равно как и весь объективный мир – от этого нисколько в своей сущности не изменяются.

Через приобретение человеком истинного знания, низшая, пожелательная часть его души, этот, по взгляду Платона, источник всех зол человека, – не уничтожается и не изменяется в своей субстанции, а ее функции только регулируются, и

подчиняются велениям разума. Точно также у Платона нет речи и о том, чтобы путем приобретения истинного знания человеку когда-нибудь удалось парализовать деятельность злого мирового принципа (идеи «иноного»). Да это, с точки зрения Платона, как мы видели, и абсолютно невозможно. Признавал ли Платон невозможным или излишним уничтожение, или радикальное ослабление объективно существующего в мире и человеке злого начала, – в данном случае важно не это, а то, что с какой бы точки зрения мы ни посмотрели на рассматриваемую нами сторону философии Платона, но аналогии между нею и христианским учением об искуплении, как *радикальном* возрождении самой объективной природы человека и, прежде всего, его нравственного инстинкта, его сердца и воли, и об радикальной победе доброго мирового принципа, над злым, – этой аналогии в данном случае нет и быть не может. Видеть аналогию между учением Платона о мировом разуме или о мировой душе и христианским учением о личности Христа, Искупителя, – невозможно не только потому, что мировой разум у Платона не наделяется предикатами *личного* существа, но и потому, что Платон ему вовсе не приписывает деятельности, *возрождающей* поврежденную природу мира и человека, ограничивая его роль только участием в создании мира и *сохранения наличного натурального порядка вещей*.

Но этим, с точки зрения Платона, не только не предполагается, а, напротив, совершенно устраняется необходимость и возможность изменения объективной природы мира и человека, как созданных совершенными, насколько только это было возможно, и неизменными в своей сущности. Тут – не аналогия с христианским учением о тех путях и средствах, какими располагал человек в своем стремлении к нравственному совершенству и своему благу, а *принципиальная противоположность*. Если в рассматриваемом нами отношении платонизм и оказал *косвенную* услугу делу распространения, среди античного мира христианского учения, то только в том смысле, о каком у нас шла речь выше, при изложении учения Платона о природе мирового зла.

Общие замечания об отношении этики Платона к античным традициям и к христианскому учению о нравственности

Подводя итог всему сказанному нами об особенностях этических взглядов Платона и его нравственного настроения, в их связи с его религиозно-метафизическими воззрениями, – мы можем констатировать тот факт, что своим стремлением отрешиться от основ традиционного античного религиозно-нравственного мирозерцания Платон сделал весьма много для *разрушения* религиозно-нравственных традиций античного мира и в этом смысле, несомненно, оказал важную косвенную услугу христианству, *отрицательным* путем подготовив в античном мире почву для распространения здесь христианских идеалов, по существу новых, сравнительно с идеалами античного человека. Но разрушая старое, Платон оказался не в силах выработать *новое* религиозно-нравственное мирозерцание, *по существу* отличное от античных традиций, т. к. вопреки своему намерению и как бы стихийно, Платон в самом своем отрицании античных традиций продолжал стоять на той же односторонне-интеллектуалистической и узко-натуралистической почве, которая и породила эти традиции. Отсюда, философия Платона и его личность не могли играть роли того положительного корня, из которого могли бы развиваться идеалы христианской морали и морально-психологический тип истинного христианина.

В развитии односторонне-интеллектуалистической тенденции своего мирозерцания, Платон, как мы об этом упоминали выше, допускал некоторую логическую непоследовательность и психологическую незаконченность, что соответствующим образом отражалось и на его моральной философии. Мы имеем в виду, главным образом, тот факт, что в учении об идеях, этом центральном пункте всей своей философии, Платон в известной степени допускает такого рода элементы, как, напр., элемент конкретизирования отвлеченных понятий нашего теоретического разума; затем, в понятие об

идеях Платон привносит моменты внутреннего движения, жизни и т. п. Все эти элементы, очевидно, – не чисто интеллектуалистического происхождения.

Дальнейшее свое более последовательное развитие односторонне-интеллектуалистическая, точнее, рационалистическая тенденция моральной философии Платона нашла у *Аристотеля*, который в своей философии почти совершенно устраняет только что нами отмеченные элементы, несколько смягчавшие крайности рационализма Платоновской философии.

1.6. Аристотель

Отношение Аристотеля к античным традициям

В своем отношении к античным традициям философия Аристотеля занимает, по-видимому, *исключительное* положение, сравнительно с рассмотренными нами выше философскими системами, предшествующими Аристотелю. В то время как в философских и, в частности, философско-этических воззрениях софистов, Сократа и Платона, а в особенности у киринейцев и циников ясно высказывается *тенденция отрешиться, в той или иной степени, от установившихся тенденций современного им общества*, – в философии Аристотеля мы замечаем совершенно обратное явление, замечаем *сознательное стремление к тому, чтобы в своих выводах опираться на почву традиционного античного миросозерцания, а в связи с этим, на данных истории развития основных начал этого миросозерцания*.

Правда, предшественникам Аристотеля, при всем их стремлении в той или иной мере возвыситься над традиционным миросозерцанием своего народа, не удавалось в этом направлении достигнуть каких-нибудь положительных результатов, в смысле выработки *новых положительных* философских принципов, взамен *разрушаемых* ими основ античного миросозерцания, так что рассмотренным нами выше античным мыслителям, в конце концов, приходилось почерпнуть *жизненно-практическое содержание* для своего философского миросозерцания их тех же установившихся традиций, на разрушение которых они потратили столь много усилий. Но софисты, Сократ, Платон, равно как киринейцы и циники, если и были верными сынами своего времени и народа, отражавшими в своих философских системах основной дух античного миросозерцания и общее направление в его развитии, – то выполняли эту роль более или менее *бессознательно и ненамеренно*, только в силу того, что в их распоряжении не было иного, *по существу нового* источника, откуда они могли бы почерпнуть и *новое* содержание для своих философских воззрений, кроме той общей традиционной духовной

атмосферы, которая их породила и окружала, коренные недостатки которой они *сознавали* и *стремились* уничтожить их, но не могли сделать этого, так как этой именно атмосферной они и жили и отсюда же почерпали средства для ее улучшения.

Сознательным же стремлением рассмотренных нами выше греческих мыслителей было желание в той или иной степени порвать связи с установившимися традициями своего времени и народа, и опираясь на силу человеческого разума, выработать *новое* мирозерцание, *новый*, лучший порядок жизни, а вместе с тем в сознании этих мыслителей постепенно ослабевал интерес к наличной живой действительности и даже, вообще, к здешнему земному существованию. Философия же Аристотеля, наоборот, *сознательно* стремится стоять на почве традиционного античного мирозерцания с его привязанностью к земному существованию и к *земным* благам, уясняя, очищая и обосновывая основные начала этого мирозерцания. Если же, тем не менее, Аристотель, как увидим ниже, продолжает разрушительную работу своих предшественников (софистов, Сократа, Платона, кирийцев и циников), то делается это *бессознательно*, являясь с этой именно стороны *бессознательным* выразителем общего хода развития античной языческой культуры и жизни.

Доказательством такого именно сознательно-сочувственного отношения Аристотеля к античным традициям могут служить, прежде всего, характерные особенности самого метода его философии. Во-первых, метод этот, если и не может быть назван исключительно эмпирическим, т. к. философии Аристотеля не был вполне чужд и спекулятивный элемент (на что, между прочим, не без основания настойчиво указывал еще, например, Гегель), – то, во всяком случае, *эмпиризм* в научно-философских исследованиях Аристотеля везде играет весьма важную и существенную роль, поскольку Аристотель всегда в своих выводах старается исходить от фактов *наличной эмпирической действительности*, а не от общих априорных принципов. Отрицательное отношение Аристотеля к Платоновскому учению об идеях и признание, в противоположность этому учению, значения совершенной

реальности за конкретными, единичными предметами этого чувственно воспринимаемого космоса, а не за трансцендентным миром общих понятий (идей), – служит лучшим доказательством склонности Аристотеля к эмпиризму. Одним из ближайших и непосредственных источников, откуда Аристотель мог бы почерпать эмпирический материал для своего мирозерцания, естественно, и являлись также традиционные воззрения современного ему античного общества. Для эмпирических исследований Аристотеля в сфере духовной жизни, данные традиционные воззрения окружающего общества, данная духовная атмосфера, – должны были играть ту же роль непосредственного опытного источника, откуда он старался почерпнуть фактический реальный материал для своих выводов, какую в области физических исследований он признавал за единичными конкретными предметами окружающего нас физического мира явлений. Сознательно Аристотель не мог, следовательно, отрицательно относиться к традиционным античным воззрениям, раз он имел в виду, вообще, исходить от наличной, опытной действительности.

Другая характерная черта Аристотелевского метода, стоящая в полном согласии с только что нами отмеченной, заключается в историко-генетическом характере его философских исследований. Какой бы области Аристотель ни касался в своих исследованиях, почти всегда своему собственному исследованию он предпосылает историко-критический обзор предшествовавших философских систем, стараясь отмечать в этих последних не только отрицательные, но также положительные стороны, указывая на их внутреннюю логическую и генетическую взаимную связь, в частности, на то внутреннее отношение, в каком его собственная философская система стоит к философским исследованиям его предшественников. В конце концов, философские воззрения самого Аристотеля являются у последнего как бы естественным выводом историко-критического анализа предшествующих им философских систем, приводящего Аристотеля к ясному сознанию того, в чём он может согласиться со своими предшественниками и в чём он должен с ними

разойтись, что он вынужден исправить и что дополнить. Свою собственную философскую систему Аристотель, таким образом, стремится поставить в *генетическую связь* с прежними философскими исследованиями, так чтобы она явилась как бы *заключительным звеном в общем ходе исторического развития античной философской мысли*, никак не порывая связей с прежними и современными ему философскими традициями, а органически объединяя, восполняя и завершая эти последние.

Этот историко-генетический характер метода философских исследований Аристотеля только расширяет и углубляет его эмпирическую тенденцию, поскольку он старался отыскать для своих философских выводов основные посылки именно в самой духовной жизни античного общества и, главным образом, в античной философии. Аристотель при этом имеет в виду не один только современный ему самому период в общем ходе развития античного мирозерцания, а старается обнять это последнее во *всей* его целостности, на протяжении всей его сознательной истории, – с тем, чтобы его собственное философское мирозерцание явилось как бы естественным логическим и историческим выводом из *всей* предшествующей истории античной сознательной жизни, но никак не отрицанием этой последней или радикальным ее переворотом.

В самом своем историко-критическом анализе прежних философских систем и в развитии своих собственных воззрений, Аристотель, как увидим ниже, по-видимому, отрицательно относится к тем именно особенностям той или иной из философских систем, в которых так или иначе сказывается разрыв с установившимися традициями, и, наоборот, обнаруживает свое сочувствие и даже солидарность со всем тем, что в предшествующих ему философских системах являлось наиболее согласным с основными чертами античного мирозерцания. Отсюда, например, вытекает отрицательно-критическое отношение Аристотеля к супранатуралистическим элементам Платоновской философии, идущим, по своей идее, в разрез с общим натуралистическим духом античного мирозерцания; отсюда же, в общем, довольно сочувственное

отношение, а часто и солидарность Аристотеля с философией Сократа и даже софистов, в меньшей степени, по сравнению с Платоном, ставивших своею задачею резкий разрыв с установившимися традициями.

При таком сочувственном отношении Аристотеля к традиционным воззрениям античного мира и, в частности, к предшествовавшим ему античным философским системам, – естественно, что от философии Аристотеля мы не вправе ожидать *оригинальности* и *самобытности* со стороны ее *внутреннего содержания*. Напротив, в философии Аристотеля естественнее всего искать своего рода *органический синтез* всего того, что является наиболее характерным для общего духа античного миросозерцания и всей античной языческой культуры. Время жизни Аристотеля – непосредственно по завершении самостоятельной политической жизни греческого народа – дало ему возможность успешно выполнить свою роль выразителя общего духа греческого народа и его миросозерцания на протяжении всего его самостоятельного исторического развития. Дальнейшее исследование самого содержания философских воззрений Аристотеля, действительно, подтверждает этот именно чуждый оригинальности и самобытности характер Аристотелевской философии, ее строгую солидарность с основными чертами античного миросозерцания и с теми предшествовавшими ей философскими исследованиями, которые в такой или иной степени, в том или ином отношении явились более или менее строгими выразителями этого миросозерцания.

Но если стремление Аристотеля опираться в своих философских суждениях и выводах на основы традиционного античного миросозерцания и на предшествующий ход развития греческой философии лишало его собственную философию характера оригинальности, со стороны ее материального содержания, то самый факт *сознательного* возврата Аристотелевской философии к основным началам традиционного античного миросозерцания является столь же *исключительным* во всей истории античной философии – и предшествующей Аристотелю и последующей за ним, – сколько

и характерным для уяснения *того исторического момента в развитии общего античного миросозерцания и моральных воззрений*, в частности, какой нашел свое наиболее яркое выражение именно в философии Аристотеля. Дело в том, что основные черты того общего направления, в каком шло развитие античного миросозерцания, в частности, развитие нравственных воззрений, – ко времени Аристотеля определились уже более или менее ясно, нашедши свое выражение, главным образом, в философских учениях софистов, Сократа, Платона, а также отчасти киринейцев и циников. Постепенно развивающееся стремление порвать всякие связи с традиционным миросозерцанием и даже со всей окружающей наличной действительностью и составляет основное зерно того направления в ходе развития античного миросозерцания, выразителями которого были философы-предшественники Аристотеля – софисты, Сократ, Платон, киринейцы и циники.

Существенно характерным для всех этих философских систем было, как мы видели, то именно обстоятельство, что взамен отрицаемых ими основ традиционного античного миросозерцания, ни одна из них не могла прийти к каким-нибудь *по существу новым положительным* принципам и идеалам, вследствие чего все они оказывались вынуждены ограничиваться, по тому или иному вопросу, одними чисто *отрицательными* выводами и суждениями по отношению к традиционным воззрениям и, вообще, к наличной действительности, или же более, или менее бессознательно, в изменённой только форме, возвращаться к тем же традициям, против которых они раньше вооружались. Крайний пессимизм и совершенная апатия ко всему существующему и ко всякого рода живой деятельности как общественной, так и частной, – должны явиться необходимым результатам дальнейшего последовательного развития такого направления духовной жизни и, в конце концов, привести не к реформе и обновлению античного мира, а к его совершенному разложению, медленному атрофированию духовных сил и, следовательно, к постепенному духовному вырождению и умиранию.

К этим конечным выводам античная философия, эта выразительница миросозерцания античного человека и основных черт его психики пришла не вдруг. В учении софистов эти конечные результаты едва лишь намечались. Здесь скорее даны были, так сказать, одни только основные посылки для такого рода выводов, сами же софисты вряд ли ещё отдавали себе более или менее ясный отчет в том, к чему должны были привести основные принципы их учения. Во всяком случае софисты едва ли согласились бы признать за естественный психологический или логический вывод из своего учения апатичное отношение к живой действительности и ко всякой общественной и частной деятельности. Мир античной действительности и, в частности, античная общественная жизнь представляли для них ещё слишком много привлекательного, так что отрицательные стороны этой действительности приводили их сознательному стремлению *улучшить и обновить* ее, но не отрицать ее или не отвращаться от нее. Сократ также сознательно ставил своей целью реформировать и улучшить наличную действительность, в особенности, общественную жизнь античного общества; но не чуждый некоторого пессимизма тон его гносеологии, а в особенности, его учение о воздержании и его спокойная и даже радостная готовность умереть, несмотря на отсутствие твердой веры в личное бессмертие и многие другие аналогичные черты его философии – говорят за то, что мир наличной действительности его притягивал к себе, по сравнению с софистами с меньшей силой, что сознание необходимости и возможности обновления этой действительности и стремление к этому у него, по сравнению с софистами, было менее интенсивным и устойчивым.

Во всяком случае, он готов был без всякого сожаления расстаться с этим миром и со всеми его благами, рекомендуя то же и другим. Улучшение наличной действительности и, вообще, жизнь в здешнем мире не представлялись уже Сократу чем-то *исключительно* важным и *безусловно* необходимым для человека. Платон делает, по сравнению с Сократом, еще один шаг вперед в рассматриваемом нами направлении. Сократ всей

своей философией и своей личной жизнью говорил, что весь здешний мир и, в частности, общественная жизнь, хотя и представляют из себя нечто, заслуживающее нашего внимания и того, чтобы на улучшение их мы тратили свои силы и заботы, *пока мы живем здесь*; но, в случае необходимости, можно обойтись и без них, так что жалеть об утрате их так же нет нужды, как неблагоразумно было бы, живя в мире, не ценить его и не пользоваться его благами. Платон же своей философией говорить нечто бóльшее: здешний мир, с точки зрения его философии, сам по себе не должен иметь для нас никакой цены, *даже пока мы живем на земле*, поскольку этот мир есть только мир изменчивых явлений, а не истинного, вечного бытия.

Земная жизнь в глазах Платона имеет поэтому значение только *неизбежного и нежелательного переходного момента к будущей, загробной жизни*. Живя здесь, на земле, человек, по Платону, должен готовить себя к будущей жизни в трансцендентном мире идей, а с этой целью он должен заранее развить в себе равнодушное отношение к здешнему миру и его призрачным благам, стремясь всей своей душой, всеми своими помыслами к тому высшему, идеальному миру. Если Платон и стремится к улучшению общественной жизни, то опять-таки только в целях подготовки людей к будущей жизни в трансцендентном мире идей. Да и вообще интеллектуалистически-созерцательной жизни Платон, как мы видели, отдавал решительное предпочтение перед жизнью деятельно-практической. Платону, правда, как мы видели, далеко не всегда удастся последовательно провести свое отрицательное отношение к здешнему миру и его благам, в том числе и к отечественным традициям, а также к общественной практической деятельности; но такое отрицательное отношение, во всяком случае, было *сознательной тенденцией* его философии.

Если мы ко всему сказанному прибавим, что Платоновский трансцендентный мир идей, взятый в своей отрешенности от здешнего мира явлений, оказывается в действительности пустой абстракцией от этого последнего, а, следовательно, не может удовлетворять духовных запросов человека, – то нам

станет понятным, что философия Платона, действительно, по сравнению с Сократом, сделала дальнейший шаг в направлении пессимизма и душевной апатии. Сам Платон однако, по-видимому, не хотел сознаться еще в том, что его трансцендентный мир идей ничем не может вознаградить человека за его отречение от здешнего мира явлений, а потому пессимизм и апатия в философии Платона и того направления, в развитии античного миросозерцания, одним их выразителей которого был Платон, даны еще в незаконченной и не вполне еще определившейся форме. Конечные естественные результаты, того направления в развитии античного миросозерцания, какое нашло свое выражение в рассмотренных нами выше философских системах, предшествовавших философии Аристотеля, – вполне определились, как мы видели, в учении *циников и позднейших киринейцев* об апатии ко всему существующему, как о высочайшем благе и конечной цели человеческих стремлений, в том учении, которое, глубоко проникнув в сознание античного общества, несомненно должно было привести это последнее к медленному духовному умиранию.

Конечные выводы учения циников и киринейцев в свое время не получили и не могли получить среди современников широкого распространения и глубокого влияния, поскольку античный мир, за исключением немногих его представителей, в то время имел в себе еще достаточно жизненных духовных сил для того, чтобы не отдаться состоянию бездеятельности и апатии. Но *симптоматическое* значение учения киринейцев и циников, несомненно, было весьма велико, – в особенности, если мы обратим внимание на тот факт, что, в существе дела, киринейцы и циники сделали только заключительный шаг *по тому же пути*, по какому шла также философия софистов, Сократа и Платона. Воззрения киринейской и цинической школы служили как бы предостережением для античных мыслителей, указывая им на те безотрадные конечные выводы, к каким они должны будут прийти, если пойдут по тому же направлению, по какому шла философия софистов, Сократа, Платона, киринейцев и циников, оторвавшаяся от античных традиций и

оказавшаяся бессильной, взамен этих последних, создать нечто, по существу новое и положительно ценное.

Мирозозерцание киринейцев и циников служило таким же предостережением и для всего античного общества, в сознание и настроение которого, несомненно, уже глубоко проникло то мирозозерцание, какое нашло свое выражение в философии софистов, Сократа и Платона и какое в своем дальнейшем естественном развитии должно было привести античное общество к тому же, к чему пришли в своей философии киринейцы и циники. В античном обществе, доколе это последнее сохранило еще в себе достаточно жизненных духовных сил, естественно, должна была возникнуть *реакция* против того направления в общем ходе развития его мирозозерцания и всей духовной культуры, какое нашло свое выражение в античной философии, главным образом, у софистов, Сократа и Платона, а в учении киринейцев и циников получило свою уже более или менее определившуюся форму. Реакцию эту должен был античному обществу подсказать естественный инстинкт *самосохранения*. А так как сознательно-отрицательное отношение к отечественным традициям и ослабление интереса и привязанности к здешнему миру и к его благам, в частности, к общественной деятельности, составляло основную черту того направления в развитии духовной жизни античного мира, какое получило свое выражение в рассмотренных нами выше философских системах; то естественно, что и реакция против этого направления должна была оказаться, главным образом, *в возврате к античным традициям и в усилении интереса к наличной действительности и, в частности, к общественной деятельности*, – тем более, что каких-нибудь положительных *новых* путей, по которым могло бы идти духовное развитие античного общества, перед взорами последнего не открывалось. Такое именно реакционное настроение античного мира против того течения в ходе его духовного развития, выразительницею которого была, главным образом, философия софистов, Сократа, Платона, киринейцев и циников, – естественно, должно было отразиться и в античной *философии*.

Величайшим выразителем этого *реакционного* настроения античного общества и был *Аристотель*.

Возврат античного мира к основным началам своего традиционного мирозерцания, нашедший свое выражение в философии Аристотеля, не мог однако быть, *по существу дела*, ни устойчивым, ни продолжительным, поскольку в самом традиционном античном мирозерцании заключались, как мы видели, элементы, способствовавшие его разложению. Внешние исторические обстоятельства в жизни античного мира, ко времени Аристотеля и после него, также никак не благоприятствовали этому реакционному течению античного общества в сторону отечественных традиций, привязанности к земному существованию и активной общественной деятельности. Падение политической самостоятельности многих государств, в том числе и греческих; взаимное влияние друг на друга мирозерцаний различных народов, имевшее место в античном мире ко времени Аристотеля, благодаря образованию всемирных монархий (в особенности римской), объединивших в себе самые разнообразные народности и культуры; те многочисленные общественные и частные бедствия, какими сопровождалось образование этих всемирных монархий, в связи с деспотизмом монархов и высших слоев общества, – все это менее всего могло способствовать укреплению отечественных традиций античного общества и развитию в нем интереса и привязанности к земному существованию, в частности, к общественной и политической жизни и деятельности.

Отсюда нам становится понятным то исключительное, почти одинокое положение, какое занимает реакционная философия Аристотеля, отразившая в себе соответствующее течение античного общества, в ряду других античных философских систем: после Аристотеля отрицательное отношение к античным традициям и к здешнему миру, с его благами, в философских системах развивается уже гораздо глубже и с гораздо большей определенностью и последовательностью, чем до Аристотеля; крайности учения киринейцев и циников об апатии в философских системах после

Аристотеля не только не смягчаются и не умеряются, но скорее усугубляются и усиливаются⁴⁹¹. В лице Аристотеля, античный мир обнаружил как бы состояние временного, непродолжительного раздумья и колебания: возвратиться ли к прежнему своему традиционному миросозерцанию, основы которого столь значительно уже были расшатаны философскими учениями, главным образом, софистов, Сократа, Платона, киринейцев и циников, или же продолжать идти по тому же пути отрицания и разрушения отечественных традиций, какой был намечен рассмотренными нами выше философскими системами, – идти, даже не видя впереди себя никаких новых определенных, положительных идеалов, взамен разрушаемых старых. *Попытка* возврата к прежним традициям античным миром, действительно, была сделана и нашла свое наиболее ясное выражение в философии Аристотеля, но, по указанным выше основаниям, она заранее была осуждена на полную неудачу.

Не могла эта реакционная попытка античного общества привести к положительным результатам еще и по причине своей, так сказать, *запоздалости*, в то время, когда античное общество, в лице Аристотеля, одного из своих величайших представителей, требовало возврата к отечественным традициям, – отрицательное отношение к этим традициям настолько глубоко проникло в сознание античного общества, *что оно само стало уже своего рода традицией*. Иначе для нас был бы непонятен тот факт, что этим отрицательным отношением к античным традициям оказались проникнуты все важнейшие философские учения того времени, имевшие свои глубочайшие корни в общественном сознании и настроении античного мира. Возврат античного общества к прошлому не мог, следовательно, в самом этом прошлом найти для себя прочных психологических основ и корней. Как бы старательно и внимательно Аристотель ни выделял в прежних философских системах элементы традиционного античного миросозерцания от элементов, враждебных ему, – он не мог сознательно или бессознательно, в той или иной степени, не подчиниться влиянию этих последних, раз скептически-отрицательное

отношение к традиционному миросозерцанию ко времени Аристотеля успело уже получить характер *основной тенденции* античной философии: Аристотель ведь сознательно стремился к тому, чтобы свою философию поставить в *генетическую связь* с прежними философскими системами.

Как глубокий мыслитель, обладавший притом тонким историко-критическим пониманием вещей и трезвым анализом, – он не мог в историческом обзоре предшествовавших ему философских систем игнорировать то, что именно составляло *существенную* их сторону. Тем более не возможно было Аристотелю (а в его лице и соответствующему течению в духовной жизни античного общества, вообще) найти прочную опору для своего возврата к отечественным традициям в миросозерцании *современного* ему общества, уже, так сказать, пропитанного скептически-отрицательными тенденциями, получившими к тому же, благодаря прежним философским учениям, в значительной степени характер сознательности и определенности. Поворотить в обратную сторону колесо исторического развития античного миросозерцания Аристотель не мог, следовательно, *по самому существу дела*, а не по тем или иным случайным причинам.

благодаря всем отмеченным нами обстоятельствам, в философии Аристотеля, мы естественно, должны найти двойственную тенденцию: с одной стороны, в силу занятой им позиции сочувственного отношения к античным традициям, Аристотель должен был *сознательно* стремиться к тому, чтобы устранить из своего учения все то, что могло бы способствовать ослаблению и разложению этих традиций, следовательно, к тому, *чтобы усилить и обосновать традиционное односторонне-интеллектуалистическое и натуралистически-оптимистическое миросозерцание античного мира*, с другой стороны, в силу указанных выше причин, он бессознательно, а в некоторых случаях, может быть, и сознательно, должен был, уступая духу своего времени, продолжать *разрушительную* работу своих предшественников в области философии, уделив, следовательно, в своем учении видное место элементу, враждебному по отношению к традиционному миросозерцанию.

От логического ума Аристотеля естественно ожидать, что он так или иначе, хотя бы то путем компромисса, постарается *примирить* эти противоположные тенденции своей философии (натуралистическую, вытекающую из одностороннего интеллектуализма, и ту, которую мы несколько неточно можем назвать *супранатуралистической*), – с тем, чтобы, возвращаясь к древним отечественным традициям, из *нового* сравнительно течения в античной философии удержать все, что ему казалось заслуживающим внимания и совместимым с традиционным античным мирозерцанием. Действительно, как увидим ниже, принцип *меры* и правильной *середины* между всякого рода крайностями проходит красной нитью через все мирозерцание Аристотеля, имея свой глубокий *психологический* корень в стремлении Аристотеля найти среднюю, примиряющую точку зрения между натуралистической и супранатуралистической тенденцией. Удалось ли Аристотелю достигнуть этого примирения и возвыситься в высшем синтезе над этими противоположными тенденциями, или же он вынужден был, подобно своим предшественникам, вращаться в своего рода безвыходном логическом круге *самопротиворечий*, способных только к тому, чтобы еще более усилить чувство духовной неудовлетворенности и апатии ко всему окружающему, – это и должен нам показать самый анализ философских воззрений Аристотеля. Но уже из того, что нам известно о внутреннем взаимоотношении между натуралистической и супранатуралистической тенденциями в рассмотренных нами выше философских системах, с которыми философия Аристотеля не может не стоять в самой тесной связи, – мы можем сделать априорное, так сказать, предположение о неудовлетворительном исходе такой примирительной попытки Аристотеля.

Отношение философских воззрений Аристотеля к *христианству*, вообще, и к *христианскому учению о нравственности*, в частности, естественно определяется тем положением, какое Аристотель занял в общем ходе исторического развития основных положений античного мирозерцания и настроения, нашедших свое ясное

выражение в истории античной философии. Поскольку Аристотель сознательно стремился возвратиться к самым основам традиционного античного мирозерцания (по существу односторонне-интеллектуалистического и натуралистического), – постольку его философия, со стороны содержания своих основных положений, несомненно шла в направлении, совершенно *противоположном* тому, которое могло бы вести к сближению его с христианским учением. Поскольку же в философии Аристотеля нашла свое место (в большинстве случаев, вопреки первоначальному намерению самого Аристотеля) тенденция, способствовавшая *разложению* основ традиционного античного мирозерцания, т. е. тенденция супранатуралистическая, – постольку эта философия должна была *подготавливать почву для христианства, с его супранатуралистическим мирозерцанием, в частности, подготавливать почву для торжества христианской морали.*

Это подготовительное значение Аристотелевской философии могло однако носить лишь чисто *отрицательный* характер, подобный тому, какой мы отметили и в рассмотренных нами выше философских системах, поскольку взамен разрушаемых традиционных основ античного мирозерцания, и философия Аристотеля, как увидим ниже, оказалась бессильной, со своей стороны, дать *определенные положительные идеалы*, супранатуралистического и спиритуалистического характера, супранатуралистическая же тенденция его философии оказалась, в действительности, столь же абстрактно-бессодержательной, как и у предшествовавших Аристотелю философов. Если бы Аристотель в своей философии, действительно, пришел к каким-нибудь *по существу новым, со стороны своего содержания, супранатуралистическим идеалам*, а натуралистический элемент в своем мировоззрении сохранил лишь с тем, чтобы, не отрицая его, как это пытались делать предшественники Аристотеля, *примирить* его с элементом супранатуралистическим, признавая доминирующее значение именно за этим последним элементом, – то в философии Аристотеля мы могли бы надеяться найти также существенные

положительные точки соприкосновения с христианским мирозерцанием, так как это последнее, будучи по существу супранатуралистическим, не отрицает, однако, совершенно значения и за натуралистическим элементом, а только отводит ему подчиненное, по сравнению с супранатурализмом, место, примиряя, таким образом, оба эти противоположные элементы.

Естественно поэтому, что особенный интерес новизны и оригинальности для нас представляет не само по себе стремление Аристотеля опираться в своих философских выводах и суждениях на основы традиционного античного мирозерцания и не скептически-отрицательная тенденция его философии сама по себе, проникшая сюда, может быть, даже вопреки первоначальному намерению самого Аристотеля: с обеими этими тенденциями нам приходилось иметь дело и при рассмотрении предшествовавших Аристотелю философских учений. В данном случае особенный интерес должен сосредоточиваться на вопросе: удалось ли Аристотелю вложить в скептически-отрицательную и супранатуралистическую тенденцию своей философии какое-нибудь определенное *положительное* содержание, действительно отличное от односторонне-интеллектуалистического и натуралистического мирозерцания античного общества, и удалось ли ему, затем, *объединить* и *примирить* и каким именно образом традиционные *натуралистические* элементы античного мирозерцания, к которым он чувствовал тяготение, с идеалами *супранатуралистическими*?

Следуя принятому нами плану, мы для исследования интересующего нас вопроса, прежде всего, коснемся основных положений *религиозно-метафизических* воззрений Аристотеля.

Основные положения метафизики Аристотеля, лежащие в основе его этики. Учение о Боге и отношение этого учения к античным традициям и к христианству

Вопрос о Боге и Его отношении к миру и человеку у Аристотеля, как и у Платона, не занимает самостоятельного места, поскольку первоначальным и основным понятием его метафизики также является не Божество, а идеи и их отношение к чувственным вещам. Учение же о Боге и у Аристотеля, как и у Платона, является *выводным и второстепенным* по отношению к этому последнему пункту его метафизики. Поэтому и нам, прежде чем коснуться учения Аристотеля о Боге, необходимо предварительно в общих чертах изложить *те основные принципы его метафизики, которые лежат в основе его теологии*.

При изложении метафизических воззрений Платона, нам приходилось отмечать ту характерную особенность в его учении об идеях, что при всем своем стремлении оттенить различие между миром идей и чувственными вещами, или коомосом, – Платон, в конце концов, должен был признать идеи имманентными космосу и даже более того – признать за космосом субстанциональное тождество с идеями, только эта сторона в метафизических воззрениях Платона выражена не с полной ясностью и решительностью. Аристотель по данному вопросу уже не допускает никаких колебаний и неточностей, определенно утверждая, что идеи, как общие понятия, *не могут существовать вне индивидуальных вещей, в качестве самобытных сущностей, или субстанций*⁴⁹², потому что субстанция есть бытие в себе и для себя, – такое бытие, к которому относится и на котором утверждается всякое другое бытие, которое, следовательно, может быть только субъектом, но ни в каком случае не предикатом⁴⁹³. Идеи же, или понятия, как принадлежащие весьма многим вещам, точнее, всем предметам одного рода⁴⁹⁴, в качестве необходимо присущего им родового признака⁴⁹⁵, – поэтому самому могут выражать

свойства вещей, но никак не стоять при чувственных вещах в качестве самобытных сущностей⁴⁹⁶. Так как понятие, или «общее» существует только в качестве предиката к единичным индивидуальным вещам, которые, таким образом, и являются по отношению к ним субъектом; то, следовательно, только единичные вещи и подходят под понятие субстанции⁴⁹⁷.

Итак, значение истинного бытия, т. е. значение субстанции Аристотель признавал не за доступными одному мышлению понятиями, или идеями, как духовными, бестелесными существами, субстанционально отличными от телесного бытия, что могло бы сообщать метафизическим воззрениям Аристотеля в известной степени супранатуралистический характер, а за единичными, конкретными вещами, в числе которых, во всяком случае, мы должны признать существование множества предметов чисто материальных. С другой стороны, так как, по учению Аристотеля, только понятия постигаются одним чистым мышлением, а во всяком другом познании участвуют и наши телесные чувства, а, между тем, именно за понятиями, или идеями, по нему, и нельзя признать значения субстанции, то, следовательно, по учению Аристотеля, всякая субстанция вообще, *как таковая*, не есть чисто духовное, сверхчувственное бытие.

Дальнейшее исследование учения Аристотеля о внутренней природе и свойствах единичных вещей, за которыми только он и соглашается признать значение субстанции в собственном смысле этого слова, также подтверждает натуралистический и даже материалистический характер его метафизических воззрений. По учению Аристотеля, все единичные вещи (субстанции) суть продукты двух начал – формы, или понятия, с одной стороны, и материи, с другой. *Форма, или понятие* вещи есть первое необходимое условие ее существования, потому что все предметы всегда происходят один из другого и переходят один в другой, следовательно, всегда стремятся принять известную форму, которая, таким образом, является для той или иной вещи ее *целью*. Поэтому понять происхождение того или иного явления, той или иной вещи

можно не иначе, как исследовав ее непреходящую форму, или цель ее бытия⁴⁹⁸.

Другим необходимым элементом всякой единичной вещи является, по Аристотелю, материя. Все происходящее происходит из чего-либо, т. к. из ничего – ничего и не бывает. То «нечто», из чего происходит какая-нибудь вещь, еще не есть сама вещь, а только *возможность* ее, тот субстрат (*τὸ ὑποχείμενον*), который должен принять известную форму (*μορφή*)), чтобы стать *действительностью, вещью, реально существующей*, и весь процесс происхождения единичных вещей есть ее что иное, как переход от возможности к действительности, как процесс усвоения определенной формы (понятия) тем субстратом, который, сам по себе, есть только простая возможность формы, следовательно, нечто, лишенное всякой определенности бытия (*στέρησις*). Этот-то субстрат, который должен усвоить определенную форму вещи (понятие) для того, чтобы произошла какая-нибудь индивидуальная вещь, эта простая возможность всякого действительно-определенного бытия, по учению Аристотеля, есть не что иное, как *материя* (*ὕλη*)⁴⁹⁹.

Абсолютная форма и абсолютная материя суть два диаметрально-противоположные между собою начала, или принципа бытия, благодаря взаимному сочетанию которых, происходит всякое бытие, все единичные вещи, или субстанции. Если мы от бытия отвлечем всякую форму, т. е. всякую его определенность, то получим абсолютную материю (*πρώτη ὕλη*), *чистую возможность* какого бы то ни было бытия, то, что *может быть* всем, но в действительности *не есть ничто*⁵⁰⁰, – то, что само по себе не имеет никакой определенной формы, но только может принимать ту или иную форму⁵⁰¹. Она есть *ἄπειρον*, не в смысле пространственной безграничности, а в смысле абсолютной неопределенности, абсолютного отсутствия (*στέρησις*) какой бы то ни было формы⁵⁰², почему она и не познаваема сама по себе⁵⁰³. Если же от бытия мы отвлечем все то, что есть в нем неопределенного, бесформенного, то получим абсолютную форму, чистое понятие, или сущность вещи, совокупность тех свойств вещи, благодаря которым вещь только

и становится действительностью, которые, таким образом, составляют действительное внутреннее содержание вещи, – одним словом, получим совершенную, чистую действительность, ἐνέργεια или ἐντελεχεία⁵⁰⁴.

Из всего сказанного можно видеть, что, по учению Аристотеля, всякое бытие происходит только из сочетания двух начал, или принципов – формы, или понятия вещи и материи; следовательно, всякое бытие в известной степени есть бытие чувственное и материальное. О чисто духовном бытии, с точки зрения Аристотеля, при ее последовательном логическом развитии, не может быть и речи, поскольку одна форма, или понятие, без материи, еще не образует индивидуальной вещи, а ведь только за индивидуальными вещами Аристотель и соглашается признать значение субстанции. Насколько, с точки зрения Аристотеля, материя есть необходимый принцип всякого определенного, индивидуального бытия, это можно видеть, между прочим, и из того, что именно материя, по Аристотелю, есть тот принцип, благодаря которому единичные вещи различаются между собой, т. е. становятся индивидуальными вещами, или субстанциями, в отличие от всякого родового понятия, реально, в качестве субстанции не существующего⁵⁰⁵. Форма же, или понятие – другой составной элемент всякой единичной вещи – есть именно нечто, общее всем вещам одного рода⁵⁰⁶. Но если значение субстанции Аристотель признавал только за индивидуальными вещами, а эти последние становятся таковыми, т. е. индивидуальными, благодаря именно принципу материи; то, следовательно, всякая субстанция (т. е. действительное бытие), поскольку она есть субстанция, или бытие индивидуальное, – поэтому самому должна быть причастна материи, должна быть чувственной материальной вещью.

Некоторые частные черты в Аристотелевском учении о взаимоотношении между формой вещи и ее материей еще больше усиливают и подтверждают натуралистический и даже, в известной степени, материалистический характер его учения о всем сущем. Дело в том, что понятия формы (μορφή) и материи (ὕλη) у Аристотеля имеют значение только

относительное, не будучи между собой, по своей природе, началами *субстанционально* противоположными. Абсолютная материя, по учению Аристотеля, *реально* не может существовать уже по одному тому, что она ведь есть только чистая возможность всякого бытия, но не само действительное бытие, вследствие чего, по Аристотелю, абсолютная материя (*πρώτη ὕλη*) есть простая абстракция нашего ума⁵⁰⁷. Следовательно, та первоначальная неопределенная материя, из которой образовались все индивидуальные вещи, или, как ее называет Аристотель, *ὕλη αἰσθητή*, поскольку она мыслится уже не абстрактной, а *реально существующей*, – в известной степени должна иметь определенную, хотя бы-то в самой незначительной степени, форму, т. е. должна служить *понятием и целью* для материи мысленной. Таким образом, уже первоначальная *чувственная* материя (в противоположность абстрактной материи) в одно и то же время является и материей (для всех индивидуальных вещей) и формой (для материи мысленной), откуда косвенным образом следует, что и понятие *формы* у Аристотеля также есть нечто *относительное*, не *исключающее из себя понятия материи*. Форма поэтому у Аристотеля не есть бытие абсолютно духовное, чуждое всякой материальности.

Взаимное отношение между собой индивидуальных вещей, с точки зрения их происхождения одной от другой, как это дело представлял себе Аристотель, – еще более подтверждает отмеченный уже нами относительный характер понятий формы и материи, а, следовательно, не чуждый материальности характер самой формы. По учению Аристотеля, всякая вещь в одно и то же время может быть и формой и материей, действительностью и возможностью, – смотря потому, в отношении к каким другим вещам она рассматривается нами. Например, первоначальные элементы бытия являются формой для первичной материи, а по отношению ко всем прочим вещам они суть их материя; душа есть форма тела, но в ней самой одна из частей именно страдательный разум есть материя для разума деятельного⁵⁰⁸ и т. п. И такое взаимоотношение, по учению Аристотеля, существует между всеми предметами: все

они относятся друг к другу, как возможность к действительности, как материя к форме, поскольку каждая вещь может служить материей для образования другой вещи⁵⁰⁹, так что, в общем, в середине между чистой материей и формой получается целый ряд единичных вещей, представляющих из себя, как бы ряд ступеней, из которых каждая, по отношению к низшей ступени, является формой, а по отношению к высшей ступени – материей, различаясь между собой лишь по степени совершенства и своего приближения к идеалу чистой формы⁵¹⁰.

Таким образом, понятие формы, по учению Аристотеля, вовсе не обозначает собой какого-нибудь сверхчувственного, духовного бытия и отличается от материи не субстанционально, а оба эти понятия суть лишь как бы две стороны, или два момента во внутреннем развитии одной и той же субстанции. А поскольку о других каких-нибудь элементах бытия, кроме формы и материи, Аристотель вовсе не упоминает; то, следовательно, его метафизическим воззрениям, по существу, было чуждо понятие о сверхчувственном, духовном бытии, в строгом смысле этого слова, т. е. в смысле бытия субстанционально отличного от материи. При отсутствии же в метафизике Аристотеля определенного понятия о сверхчувственном, духовном бытии вообще, у него не может быть речи и о бытии личного Бога, абсолютно-совершенного Духа, трансцендентного по отношению к чувственному миру. В данном случае, религиозно-метафизические воззрения Аристотеля оказываются, таким образом, принципиально противоположными христианскому учению о Боге.

Натуралистический и даже, в известной, степени, материалистический характер общих метафизических воззрений Аристотеля естественно, предполагает наличие одностороннего *детерминизма*, переходящего, в конце концов, в *фатализм*, поскольку всякое материальное бытие подчинено необходимым механическим законам, устраняющим наличие принципа свободной воли. Действительно, Аристотель вполне ясно и определенно отождествляет понятие материи с понятием *механической необходимости* (*ἀνάγκη*)⁵¹¹. Правда, во всех тех случаях, где Аристотель говорит о господстве в мире принципа

необходимости, он, по-видимому, противопоставляет этому принципу другой принцип – форму, источник разумности и целесообразности в природе. Но если мы припомним все сказанное нами об *относительности* у Аристотеля понятий формы и материи и то, что формы., в смысле бытия, субстанционально отличного от материи, Аристотель не признавал; то должны будем прийти к тому заключению, что начало необходимости у Аристотеля оказывается проникающим собой всецело *все* бытие, а также самый способ происхождения всех вещей.

Понятие же цели, по Аристотелю, лишь указывает на то направление, в каком движется процесс развития мировой жизни, нисколько не служа гарантией того, что процесс этот совершается по принципу свободной воли. Допустив в своей философской системе принцип необходимости и придав ему такое важное значение, – Аристотель, в конце концов, должен был прийти к признанию существования в мире *случая*, или *судьбы*, т. е. к фатализму, поскольку всякий процесс, в основе которого не лежат определенные разумные цели, и который не обуславливается самым понятием той или иной вещи, предполагает возможность того, что то или иное явление может быть, а может и не быть. Отсюда, как господство в мире законов необходимости у Аристотеля представляется вытекающим из начала материи, так точно и случай, или судьба, очевидно, должна иметь свои корни здесь же⁵¹².

Таким образом, Аристотель оказался вынужденным ограничить значение и силу принципа целесообразности, раз он допускает возможность существования *случая* в процессе развития мировой жизни. То обстоятельство, что Аристотель решается допустить в мире существование этого начала, не соответствующего вполне принципу целесообразного и совершенного устройства мира, причем отсутствие целесообразности он ставит в зависимость от господства в мире, наряду с формой, начала необходимости⁵¹³, или – что то же – материи – еще более подтверждает то положение, что Аристотель, в конце концов, оказывается вынужденным признать преобладающее значение в мире не за началом

разумности и свободы, а за началом механической необходимости и слепого случая. Такого рода односторонний детерминизм и фатализм в метафизических воззрениях Аристотеля еще лишний раз устраняет возможность видеть в его учении какие бы то ни было следы веры в бытие личного Бога, разумного и всесовершенного Духа, Промыслителя мира, а, следовательно, устраняет и возможность находить аналогию по данному вопросу между учением Аристотеля и *христианским*.

Если мы поставим вопрос о том психологическому корню, откуда у Аристотеля развилось все его, изложенное нами выше учение о взаимоотношении между формой и материей, учение составляющее основу всего его мирозерцания, – то в качестве ответа невольно напрашивается аналогия в данном случае, между Аристотелем и Платоном. Взаимоотношение между формой и материей, как это дело представлено у Аристотеля, по своей внутренней сущности, есть ведь не что иное, как объективированное взаимоотношение наших субъективных понятий, причем форма, или понятие данной вещи, по отношению к этой последней, играет роль высшего *родового* понятия, в его отношении к понятию видовому. Другими словами, весь мир, по учению Аристотеля, как и по учению Платона, представляет из себя стройную систему объективированных отвлеченных понятий нашего теоретического разума, – с тем лишь отличием, что Платон эту систему объективированных понятий пытался (но, как мы видели, неудачно) представить, как стоящую выше условий чувственного, телесного мира, а Аристотель этой попытки не делает, признав с самого начала мир понятий имманентным чувственному миру.

Такая аналогия между Аристотелем и Платоном в центральном и основном пункте их философии дает нам право утверждать, что и мирозерцание Аристотеля, подобно Платону, развилось на почве его *одностороннего интеллектуализма*, в силу чего он смотрит на весь мир и на все сущее исключительно сквозь призму своего *теоретического* разума, логические законы которого, ведущие

к образованию мира субъективных понятий, Аристотель, подобно Платону, переносит и на мир объективной действительности, игнорируя в душевной жизни человека потребности его сердца и воли, почему и во всем мироздании он не мог усмотреть следов их проявления. Тот факт, что понятия, по взгляду Аристотеля, имманенты миру конкретных вещей, а не трансцендентны по отношению к нему, – на наш взгляд, не только не ослабляет ультра-рационалистической тенденции философии Аристотеля, по сравнению с Платоном, но скорее даже усиливает ее. Рассматривая свои идеи (=объективированные понятия), как реальные субстанции, стоящие вне чувственного мира, Платон тем самым не только объективирует отвлеченные понятия нашего теоретического разума, но в известной степени, так сказать, и *конкретизирует* их.

Этой-то тенденции к конкретизированию отвлеченных понятий нашего разума у Аристотеля мы и не видим, через что односторонний рационализм его философии нам представляется более законченным и последовательным, даже по сравнению с Платоном. Правда, Аристотель, как мы видели, реальным бытием признает лишь бытие индивидуальных вещей. Но, во-первых, понятие индивидуальной вещи, с точки зрения Аристотеля, как мы видели, является весьма относительным, как относительными у Аристотеля являются и его понятия формы и материи, так что, в конце концов, все индивидуальные вещи в своей совокупности оказываются не чем иным, как раскрывшимся содержанием наиболее отвлеченного родового понятия – высочайшей формы, или Божества; во-вторых, *истину* в бытии конкретных вещей, и по учению Аристотеля, составляет именно их *понятие*, индивидуализация же, как таковая, и Аристотелем мыслится, как известный дефект в бытии вещей, источник какового дефекта дан в материальном принципе бытия.

При всем том, учение о *Божестве* в философской системе Аристотеля все-таки есть. Поэтому вполне естествен вопрос о том, какое место это учение занимает в общей системе его метафизических воззрений? Ослабляется ли этим учением

философской системы Аристотеля общий ультра-интеллектуалистический и натуралистический характер его метафизики?

Последовательное развитие учения Аристотеля о материи и форме, естественно, должно было и на его учение о Боге наложить печать *ультра-интеллектуализма и пантеистического пантеизма*, по аналогии с тем, что мы видели в соответствующем пункте учения Платона. Убедиться в наличии пантеистической тенденции в учении Аристотеля о Божестве не трудно, если мы обратим внимание на ту основную черту в его теологии, согласно которой понятие о Божестве у него совпадает с понятием совершенной *формы, ультра-интеллектуалистический и натуралистический* характер какового понятия нам уже приходилось отмечать выше. В самом содержании понятия о Божестве, с точки зрения Аристотеля, заключаются те именно черты, благодаря которым мы имеем право сделать это отождествление. Несомненно, напр., что одним из основных моментов в понятии Божества, по учению Аристотеля, является то Его свойство, благодаря которому Бог есть первопричина всего существующего. Но, по учению Аристотеля, понятие причины совершенно совпадает с понятием формы вещей, тогда как материя есть пассивное начало в общей системе мироздания. Аристотель, правда, различает три деятельных, или творческих начала (4-е начало, т. е. материя есть начало пассивное): форма, или понятие вещи, цель движения и само движение⁵¹⁴. Но так как, по учению Аристотеля, форма, или понятие вещи ничем не отличается от ее цели, а с другой стороны, понятие, или сущность вещи, вместе с тем, есть и движущее начало, производящее самую вещь; то, следовательно, все три творческие принципа, в существе дела, оказываются вполне совпадающими с одним, – именно, с тем, который Аристотель называет формой вещей, и которая, таким образом, является и движущим, образующим началом и целью этого движения⁵¹⁵.

Дальнейшим раскрытием Аристотелевского понятия о форме, как первооснове всего существующего, является его учение о движении, как том мировом процессе, который

оказывается первоисточником всякой жизни, а, следовательно, и всякого бытия, и в котором движущим началом является именно форма вещей, так как в деле происхождения какого бы то ни было явления действительность его, т. е. сущность, или форма всегда предшествует по времени его возникновению и является действующей причиной этого последнего⁵¹⁶. При этом, Аристотель вполне определенным и решительным образом заявляет, что какого-либо посредствующего третьего начала, образующего единичные вещи, помимо деятельного, т. е. формы, и пассивного, т. е. материи, – и быть не может: одного соприкосновения этих двух начал вполне достаточно для того, чтобы произошло движение, в результате которого и является образование той или иной вещи⁵¹⁷. Но это свойство, по мнению Аристотеля, является также одним из самых основных определений Божеской природы. Во всяком случае, наряду с понятием формы, как *единственной* первоосновы всего существующего, с точки зрения Аристотеля, не может быть места какому-нибудь другому принципу бытия, понимаемому в смысле абсолютной причины всего сущего. Если же, при этом, мы обратим внимание на то обстоятельство, что форме, или сущности вещей Аристотель усваивает предикат вечности⁵¹⁸, то этим прибавляется еще одна черта в понятии Аристотелевской формы, благодаря которой мы имеем право отождествлять это понятие с понятием Божества, поскольку вечный характер движения, с точки зрения Аристотеля, предполагает, а, следовательно, и подтверждает вечный характер движущего начала, или формы.

Препятствием для отождествления Аристотелевской формы, или сущности вещей с Божеством может, по-видимому, служить то обстоятельство, что с множественностью форм (как это дело представлено у Аристотеля), по-видимому, не совместим предикат абсолютности и неограниченности, каковой предикат необходимо мыслится в содержании понятия первоосновы всего сущего, или Божества и который, по представлению самого Аристотеля, придает Божеству свойства вечности, постоянства, неизменности, абсолютности, пространственной неограниченности и т. п.⁵¹⁹. Но, во-первых,

что касается свойства вечности, то Аристотель усваивает его и форме, или сущности вещей⁵²⁰. Точно также форме, по Аристотелю, свойствен и предикат неизменяемости, так как различие вещей и их изменение обуславливаются только материей. Наконец, и предикат пространственной неограниченности и, вообще, свойство внутренней беспредельности также Аристотелем усваивается форме, или сущности вещей, поскольку, как мы видели выше именно материя есть то начало, благодаря которому отдельные предметы получают характер индивидуальности и единичности, с чем, конечно, необходимо соединяется свойство их взаимного самоограничения.

Само собой понятно, что раз индивидуализация вещей имеет свой корень в материи вещей, а не в их форме, а других принципов бытия, кроме формы и материи, Аристотель не признавал; то, следовательно, множественность вещей, являющаяся только другой стороной их индивидуализации, имеет свое начало не в форме, или сущности вещей, а тоже в материи. Форма же, или понятие вещи, как нечто *общее* в единичных вещах, в смысле их родового понятия, сама по себе не может вносить в бытие предиката множественности: она есть принцип *единства* в бытии, а, следовательно, и в данном отношении не встречается препятствий отождествить её с Аристотелевским понятием *единого* Божества. Что же касается того, что, по учению Аристотеля, форм вещей бывает множество, а Божество едино, то это кажущееся противоречие легко устраняется, если мы обратим внимание на внутреннее взаимоотношение между собой отдельных форм вещей. Всматриваясь в это взаимоотношение, как это дело представлял себе Аристотель, мы можем видеть, что все единичные формы, в существе дела, суть только частные моменты в развитии, или раскрытии внутреннего содержания одной общей всем единичным вещам космоса высочайшей формы.

В данном случае мы, прежде всего, должны обратить внимание именно на то обстоятельство, что, по учению Аристотеля, как и по учению Платона, внутреннее содержание

формы, или сущности вещей вполне совпадает с их понятием, почему и взаимоотношение отдельных форм должно быть совершенно тождественно взаимному отношению между собой отдельных понятий. Низшие формы относятся к высшим, как низшие видовые понятия относятся к высшим, родовым, завершаясь, в конце концов, самой высшей формой, *закрывающей в своем объеме, в качестве своего внутреннего содержания, все прочие формы-понятия*. Но в таком случае, множественность форм, с точки зрения Аристотеля, уже нисколько не будет противоречить предикату абсолютного единства, соединяемому с понятием формы, поскольку все частные формы окажутся уже не безусловно самостоятельными сущностями, а только частными моментами внутреннего содержания единой высочайшей формы. А если так, то усвояемое Аристотелем Божеству свойство абсолютного единства оказывается принадлежащим и форме вещей. При таком понимании дела, для нас должно быть совершенно ясным и то обстоятельство, что Аристотелевское понятие Божества, как форма вещей, должно иметь двоякий смысл, как и у Платона: более тесный и более широкий. В тесном смысле этого слова, Божеством, по учению Аристотеля, может быть названа только высочайшая из форм-понятий, соответствующая Платоновской идее блага и обнимающая, *все прочие частные формы, как низшие, по своему объему, видовые понятия*. В широком же смысле этого слова, Божеством, по учению Аристотеля, как и по учению Платона, должна быть признана *вся совокупность частных форм вещей, представляющих из себя единое органическое целое, объединенное единой родовой идеей – высочайшей формой*. В этом втором смысле Божество у Аристотеля является уже с раскрывшимся внутренним содержанием.

Кроме этих общих соображений о природе Аристотелевского Божества и о Его тождестве с формой, или сущностью вещей, соображений, вытекающих из общих основ Аристотелевской метафизики, – в сочинениях Аристотеля можно находить и более частные указания на такое именно, а не иное взаимное отношение частных форм и их совместное отношение

к высочайшей форме – Божеству. У Аристотеля, напр., находятся определенные указания относительно того, что *Божество* (в тесном смысле этого слова), будучи высочайшей из форм, по аналогии с Платоновской идеей высочайшего блага, является поэтому и первым *двигателем*, поскольку во всяком движении, по учению Аристотеля, движущим началом является *форма* вещей. Та или иная частная форма, будучи осуществлена в ряде единичных вещей, сама становится материей для формы высшего порядка, которая, в свою очередь, является для нее движущим началом и т. д. Но такое постепенное восхождение от бесформенной материи к формам, все более и более высокого характера, т. е. к формам – понятиям более общим, – не может идти в бесконечность, а должно остановиться на таком двигателе – форме, который бы служил основанием всякого движения, но который сам уже не мог бы двигаться, поскольку «движущее» необходимо отличается от «движимого». Этот-то перводвигатель, или высочайшая форма и есть, по учению Аристотеля, Божество⁵²¹. Итак, Божество, или высочайшая форма, действительно, заключает в своем объеме все частные формы, и, таким образом, отношение всех частных форм к Божеству совершенно *аналогично отношению видовых понятий к своему родовому понятию*, т. е. аналогично отношению Платоновских частных идей к идее блага.

Эта аналогия представится для нас еще более полной, если мы обратим внимание на следующее обстоятельство. Во-первых, по учению Аристотеля, высочайшая из форм, или *Божество (в тесном смысле этого слова) совершенно, яко бы, чуждо всякой телесности и материальности, так как оно есть чистая энергия*⁵²², почему она и не ограничивается пространством, неделима, неизменяема и т. д.⁵²³, а также носит в себе характер абсолютного единства, поскольку только материя есть принцип множественности⁵²⁴. Во-вторых, в противоположность этому, все остальные формы всегда причастны, в известной степени, принципу материи. В-третьих, причастность началу материи необходимо сопровождается, так сказать, индивидуализированием формы, вследствие чего все

частные формы и рассматриваются Аристотелем, как единичные, индивидуальные вещи.

Сопоставляя между собой эти три основные положения Аристотелевской метафизики, мы можем сделать следующее заключение относительно природы высочайшей из форм и ее внутреннего отношения к прочим частным формам: высочайшая из форм, или Божество (в тесном смысле этого слова), как совершенно непричастное материи, само по себе, является своего рода логической абстракцией, будучи принципом, абсолютно чуждым всякой определенности и внутреннего самоограничения, поскольку последнее может явиться только результатом причастности началу материи. Но как форма-понятие, Божество, с точки зрения Аристотеля, *реально* должно быть связано с известным субстратом, т. е. с материей. Другими словами, высочайшая форма-понятие именно как форма, должна без всякого посредства всегда и необходимо⁵²⁵ соприкасаться с материей и быть началом движения. Но раз высочайшая форма сделалась причастной материи, она, поэтому самому, *необходимо* сделалась причастной и свойству индивидуализации, или внутреннего самоограничения. А так как это стремление к индивидуализации предполагается самым существом Аристотелевской формы; то, следовательно, и высочайшая из форм, т. е. Божество, с точки зрения Аристотеля, *всегда, вечно* должно быть причастным материи, а вследствие этого и вечно быть источником движения и индивидуализации всякого бытия.

Учение Аристотеля о вечном характере мирового движения⁵²⁶, имеющего свои последние основания в высочайшей форме, или Божестве, поскольку последнее именно и есть вечный и бессмертный источник всякой жизни⁵²⁷, – учение, необходимо предполагающее причастность Божества материи; затем, учение Аристотеля о вечном характере всех частных форм⁵²⁸, который, как мы видели выше, необходимо должны быть, с точки зрения Аристотеля, мыслимы, как причастные материи, – все это, как нельзя более, доказывает то положение, что Божество Аристотеля, как форма, или понятие, поэтому самому должно быть *вечно и необходимо причастным*

материи, и вечно и необходимо заключать в себе в качестве своего внутреннего содержания, все прочие единичные формы, обладающие свойствами материальности и индивидуализации. Отмеченное нами отношение высочайшей из форм, или Божества к прочим частным формам, т. о., говорит о том, что учение Аристотеля о Боге носит на себе в такой же степени *интеллектуалистический, как и пантеистически-натуралистический характер*, поскольку материальное бытие, подчиненное неизменным натуральным законам, по учению Аристотеля, составляет *внутреннее содержание самого Божества*. Учение Аристотеля о вечности материи⁵²⁹⁵³⁰ только лишний раз и с новой стороны подтверждает вечную причастность Божества материи, поскольку под вечной материей Аристотель, в силу относительности, с его точки зрения, понятий материи и формы, мог разумеать только *вечные частные формы* вещей, являющиеся в то же время и материей для форм высшего порядка и составляющие внутреннее содержание Божества.

Рассмотренный только что нами второй пункт Аристотелевской теологии, доказывающий натуралистически-пантеистический характер его учения о Божестве, по-видимому, стоит в противоречии с выше отмеченным нами его взглядом на Божество, как на чистую форму, чуждую *всякой материальности*, а, следовательно, и множественности, делимости, изменяемости и т. п. свойств. Но это противоречие устраняется тем соображением, что говоря о Божестве, как о *вечной нематериальной форме*, Аристотель имеет в виду понятие Божества в тесном и *логически-абстрактном* смысле этого слова, т. е. имеет в виду не Божество, с *раскрывшимся уже внутренним Его содержанием* (каковым содержанием от века является весь космос), а Божество в том моменте его внутренней жизни, который в логически-абстрактном смысле, а не в смысле хронологическом является моментом изначальным и основным, так как все внутреннее содержание Божеской природы, с точки зрения Аристотеля, есть только дальнейшее развитие и раскрытие этого первого и основного момента, хотя *по времени* первый момент внутреннего содержания

Аристотелевского Божества ни на один миг не предшествует второму.

Другими словами, Аристотель в данном случае высказывает ту же мысль о взаимоотношении двух основных моментов внутренней жизни Божества, что и его учитель Платон в своем учении о Божестве, как абсолютно-бессодержательной идее блага, стоящей выше всякой сущности, с одной стороны, и о Божестве, заключающем в себе, в качестве своего внутреннего и вечного содержания, все бытие, в том числе и бытие *материальное*. Как у Платона, так и у Аристотеля, Божество, не в смысле *реальной* сущности, а *только в смысле логической абстракции*, может быть представлено существом, *возвышающимся над миром и трансцендентным в отношении к нему*. Естественно, что детерминизм, граничащий с фатализмом, и отрицание свободы воли в точном смысле этого слова, – является прямым выводом из интеллектуалистического и односторонне-натуралистического характера Аристотелевской теологии, хотя Аристотель открыто этого и не утверждает, а скорее наоборот, – готов, невидимому, признавать свободу человеческой воли, поскольку желания человека, по его взгляду, должны быть управляемы его разумом⁵³¹, почему человек, по Аристотелю, и ответствен за свои поступки⁵³².

Таким образом, основная тенденция учения Аристотеля о Божестве, *в своем последовательном развитии*, несомненно носит одностороннее-интеллектуалистический и натуралистически-пантеистический характер, и в этом отношении Аристотель, очевидно, стоит на почве традиционного античного мирозерцания. Однако Аристотель, в силу отмеченного нами выше основного характера своей философии, не мог игнорировать и других течений в развитии античной философской мысли, какие ко времени Аристотеля, главным образом, благодаря Сократу и Платону, обозначились уже довольно определенно. Мы имеем в виду скептически-отрицательное отношение некоторых предшествующих Аристотелю философов к натуральному бытию, каковое отношение, по вопросу о природе Божества, проявилось в их стремлении поставить Божество *выше* условий натурального

бытия. Эта супранатуралистическая тенденция, не приведшая однако к каким-нибудь положительным результатам, была нами отмечена, главным образом, в философии Сократа и, в особенности, Платона.

Еще более определенно эта тенденция сказывается в философии Аристотеля, причем *интеллектуалистическое* происхождение этой тенденции и столь же *интеллектуалистический* характер ее внутреннего психического содержания у Аристотеля также выражается еще с большей определенностью и ясностью, чем у Сократа и даже у Платона. Аристотель, как известно, питался установить понятие о Божестве, как о чисто *внешней, трансцендентной* причине мира, или его первом двигателе⁵³³. Божество, по взгляду Аристотеля, хотя и приводит мировую жизнь в движение, *но не своей деятельностью, поскольку оно, в силу своей интеллектуалистической сущности, неподвижно*, а самым фактом своего существования, – тем, что все вещи стремятся к Нему и к тому, чтобы, по возможности, осуществить в себе высочайшую форму, путем постепенного приближения к ней, т. е. к Божеству, именно путем постепенного перехода от низших форм к высшим и высшим.

Божество у Аристотеля, таким образом, является причиной мировой жизни, *не как деятельное, активное начало бытия, а как вечный и неподвижный идеал, точнее, объект стремления всех вещей мира*⁵³⁴. Поэтому высочайшая форма, или божество, (в тесном смысле этого слова), с точки зрения Аристотеля, является отрешенным от мира конкретной действительности (*χεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*) не только в субстанциональном смысле, но и в смысле *динамическом*. Божество у Аристотеля мыслится как существо, *ничего не желающее, ничего не творящее в мире и не промысляющее о мире*. Мир, по Аристотелю, живет и управляется собственными законами⁵³⁵. Деятельность Божества, по Аристотелю, направляется исключительно на самого себя, и так как Божество Аристотелем мыслится, как совершенный разум, то отсюда *мышление, как таковое, и составляет самое существо Божественной деятельности*, причем объектом Божественного мышления и

его содержанием является само же Божество, а не внешний мир: Божество есть мысль о мысли⁵³⁶, так что мышление Божества оказывается совпадающим с его *теоретическим самосозерцанием*⁵³⁷.

Сильнее выразить мысль о полной трансцендентности Божества по отношению к миру и чисто интеллектуалистический характер самой природы Божества, чем как это делает Аристотель, трудно. Божество Аристотеля именно является чистой мыслью в смысле отвлеченной *идеи*. О *сердечных и волевых* функциях в природе Аристотелевского Божества, т. о., не может быть и речи, а потому Божество, по учению Аристотеля, и не может быть объектом наших чувств и наших стремлений. Божество, по Аристотелю, *может быть лишь объектом нашего отвлеченного познания, как абстрактнейшее из понятий нашего теоретического разума*. В своем ультра-рационализме Аристотель в данном случае несомненно делает дальнейший шаг вперед даже по сравнению с Платоном, не говоря уже о Сократе. Платоновский высочайший принцип бытия, или идея блага, как мы видели выше, все-таки, по крайней мере, в потенции не была лишена предикатов активного движения и внутренней активной жизни: идея блага, по учению Платона, порождала из себя вселенную, *благодаря присущему ей принципу (=идее) движения и жизни*. По учению же Аристотеля, как мы сейчас сказали, первый двигатель (=Божество) сам по себе *абсолютно неподвижен*. Аристотелевское Божество, как чистейшая отвлеченная мысль, таким образом, абсолютно абстрагировано от примеси каких бы то ни было элементов активности, от всего того, что может напоминать сердечные и волевые функции.

Однако, отмеченная только что нами *супранатуралистическая* тенденция Аристотелевской теологии, как развившаяся на *односторонне-интеллектуалистической* основе, не приводит и его, как и его предшественников, к каким-нибудь определенным *положительным* результатам и не может ослабить значения традиционной в мирозерцании античного человека *натуралистической* тенденции, равно как Аристотель оказывается не в силах *примирить* между собой обе эти

противоположные тенденции. Психологических корней этого явления также следует искать в крайностях одностороннего Аристотелевского рационализма. Ведь, высочайшая форма-понятие, или Божество Аристотеля, будучи отрешено от всех частных форм – видовых понятий, оказывается, хотя безгранично широким по объему, *но совершенно бессодержательным, абстрактным понятием*, а не живым реальным существом, так как, с точки зрения основных метафизических воззрений Аристотеля, реальное содержание высочайшей из форм (=наиболее общего понятия), могут составить только частные формы (=видовые понятия), из совокупности которых, по Аристотелю, и образуется мир натуральной действительности.

И, наоборот, стоит только Аристотелю попытаться вложить в свое понятие высочайшей формы, или Божества конкретное реальное содержание, – и его прежний абстрактный теизм, с логической и психологической необходимостью, обращается в *натуралистический пантеизм*. Примирение этих двух противоположных тенденций, натуралистической и супранатуралистической, у Аристотеля, таким образом, нет и быть не может. Мысль Аристотеля в данном случае вращается в безвыходном логическом кругу: с одной стороны, он пытается в своем учении о Божестве отрешиться от традиционных античных религиозных представлений, проникнутых характером натуралистического пантеизма, и подняться до понятия о Божестве, как абсолютном и трансцендентном Существо; с другой стороны, вновь возвращается к натуралистически-пантеистическому миросозерцанию, вследствие чисто *абстрактного, интеллектуалистического* характера своей супранатуралистической тенденции. В обоих случаях живого непосредственного и притом личного воздействия на ход мировой жизни, в частности, на жизнь людей, – Божество, с точки зрения Аристотеля, не может оказывать⁵³⁸.

Если Аристотель, рассматривая природу Божества с натуралистически-пантеистической точки зрения, и включает в содержание понятия о Божестве жизнь всего мира, то этим он, очевидно, еще не приписывает ему *единства самосознания*,

этого необходимого предиката личности, – тем более, что односторонне-рационалистический характер его теологии, через отождествление ее с космологией, нисколько не ослабляется. Наоборот, ультра-рационалистический характер Аристотелевского представления о *первооснове всего сущего* (высочайшей из форм-понятий), вследствие этого, с логической и психологической необходимостью Аристотелем распространяется и на весь мир, не исключая и людей. Жизнь вселенной, составляющая, по Аристотелю, внутреннее содержание Божества, должна мыслиться им, прежде всего и преимущественно, как стройная система *логических понятий*, а то движение (= энергия), которое является источником происхождения и развития вселенной, с точки зрения Аристотеля, должно быть нами понимаемо, по аналогии с движением и жизнью *отвлеченной человеческой мысли*, вырабатывающий эту систему логических понятий. *Волевой и эмоциональный* элемент и в данном случае оставляется Аристотелем в тени, без чего невозможно развитие определенного самоощущения, присущего всякой *живой личности*, как таковой.

Таким образом, попытка Аристотеля стать выше традиционных религиозных понятий античного человечества, проникнутых односторонне-интеллектуалистическим и натуралистическим характером, оказалась столь же неудачной, как и аналогичные попытки предшественников Аристотеля.

По вопросу об отношении учения Аристотеля о Боге к *христианскому* учению об этом же предмете, может быть только тот вывод, что ни в натуралистически-пантеистической тенденции его теологии, ни в тенденции абстрактно-супранатуралистической, выросших и развившихся на односторонне-интеллектуалистической почве всего мирозерцания Аристотеля и всей его психики, – не может быть речи о бытии личного и абсолютного Бога, живого Духа, Творца и Промыслителя мира и человека. Учение Аристотеля о Боге и Его отношении к миру и человеку поэтому принципиально противоположно христианскому учению об этом же предмете и не может иметь того важного, жизненного значения для

нравственно-практической деятельности человека, какое имеет христианская теология.

Учение Аристотеля о посмертной участи человека

При решении вопроса о бессмертии человеческой души и посмертной участи человека, Аристотель, в общем, как и в своей теологии и космологии, остается верным воззрениям своего учителя Платона, только и в данном случае Аристотель с бóльшей ясностью и прямоотой высказывает свои действительные убеждения по данному вопросу, именно свое скептическое и даже прямо *отрицательное* отношение к положительному решению вопроса о *личном* бессмертии, тогда как у Платона, как мы видели, замечается по данному вопросу как бы некоторая нерешительность и колебание. И у Аристотеля, как и у Платона, такое или иное решение вопроса о личном бессмертии человеческой души обуславливается особенностями его теологических, космологических и, в особенности, *психологических* воззрений.

Душа, по учению Аристотеля, есть не что иное, как отличное от тела, его движущее начало, или форма тела, и в этом смысле может быть названа причиной и целью для тела⁵³⁹. Как *форма* тела, душа должна быть отличным от тела началом⁵⁴⁰; но поэтому же самому душа человеческая и не может существовать сама по себе, вне тела, поскольку всякая форма-понятие существует только на известном субстрате – материи⁵⁴¹. Душа есть действующая в теле сила, а тело есть продукт души, и оба они столь же мало могут существовать отдельно одно от другого, как глаз – независимо от способности видеть, и наоборот⁵⁴², как форма воска от самой материи воска⁵⁴³. Поэтому только для определенного тела существует определенная, его образующая душа, и только одушевленное тело есть тело в собственном смысле этого слова⁵⁴⁴, почему Аристотель и не соглашается с Пифогорейским учением о душепереселении⁵⁴⁵. Отсюда само собой понятно, что называя душу отличным от тела началом, Аристотель это отличие не мог понимать, в смысле различия их субстанции, потому что хотя душа и является формой по отношению к своему телу, но *так*

как душа есть лишь одна из многих частных форм, – то она, в то же время, должна быть *материей* по отношению к форме высшего порядка, почему и не может быть, с точки зрения Аристотеля, названа духовным существом в собственном смысле этого слова. Допускаемое часто Аристотелем сравнение души с теплотой, дыханием и т. п.⁵⁴⁶, также может служить подтверждением материалистического характера Аристотелевской психологии.

Из представленных нами психологических воззрений Аристотеля само собой, с логической необходимостью, вытекает *невозможность для него признавать факт личного бессмертия человеческой души, по разрушении ее тела*, – не потому только, что душа, с точки зрения Аристотеля, есть нечто материальное, но и потому, что душа человека, по Аристотелю, вообще, как форма, не может существовать без своей материи – тела. А так как для каждой души может существовать только одно определенное тело, то, следовательно, с разрушением *данного тела*, необходимо должна уничтожиться и его душа и, т. о., ни о личном бессмертии человеческой души, ни о воскресении в том же теле у Аристотеля не может быть и речи. Правда, Аристотель различает в душе каждого человека две ее части: разум деятельный (чистое мышление) и страдательный (чувственные впечатления и их комбинации).

При этом, деятельный разум по своему происхождению предшествует телу⁵⁴⁷, почему он и не нуждается для своей деятельности в каких-нибудь телесных органах чувств⁵⁴⁸. А вследствие всего этого, деятельный разум, по словам Аристотеля, и не разрушается вместе с телом⁵⁴⁹, будучи бессмертен и вечен⁵⁵⁰. Разрушение же касается только разума страдательного, поскольку деятельность последнего всецело связана с телом⁵⁵¹. Но когда вопрос касается *личного бессмертия человеческой души*, то для положительного или отрицательного решения этого вопроса важно знать именно то, включает ли в себе, с точки зрения Аристотеля, та высшая часть человеческой души, которая носит у него название деятельного разума, и которой Аристотель усвоит бессмертие, – необходимые предикаты индивидуального и притом *личного*

бытия, или же эти предикаты ей совершенно чужды. Ответ на этот вопрос может быть только один и никак не в пользу личного бессмертия, поскольку личностью может быть только бытие индивидуальное, а всякое индивидуальное бытие, по учению Аристотеля, потому именно и бывает таковым, что оно причастно *телесности и материальности*.

Следовательно, человеческий разум, с точки зрения Аристотеля, бывает индивидуальным, т. е. принадлежностью личного существа, только постольку, поскольку он соединен с материей, т. е. с телом, которое и является материей для души. А отсюда уже само собой следует, что по разрушении человеческого тела, разум человека уже ни в каком случае не может сохранять необходимых свойств *индивидуального, личного* существа. Деятельный человеческий разум, по учению Аристотеля, хотя и сохраняет свое бытие после смерти человека, но это не есть бессмертие *личное*, – тем более, что из содержания понятия деятельного человеческого разума Аристотель совершенно исключает *сердечные и волевые* функции, т. е. те именно функции, которые составляют основное психическое зерно в понятии личности, как таковой. Односторонний *интеллектуализм* Аристотеля, т. о., с логической и психологической необходимостью приводит его к отрицанию личного бессмертия. Если же ко всему этому мы прибавим, что, по учению Аристотеля, и основная функция деятельного разума – способность мыслить возможна для него не иначе, как только под условием внутренней связи с разумом страдательным⁵⁵²⁵⁵³, деятельность которого неразрывно связана с телом, и которому Аристотель не усвоит бессмертия, – то в понятии бессмертия, какое Аристотель усвоит своему деятельному разуму, в существе дела, не остается решительно никакого положительного содержания.

Тогда нам необходимо придется прийти к тому единственному заключению, что признавая за человеческой душой известную долю бессмертия, собственно за той ее частью, которую он обозначает термином деятельного разума (*νοῦς ἰσχυρὸς*), Аристотель под последним понимает не что иное, как именно ту абсолютно-неопределенную,

бессодержательную сущность, которую он называет первым двигателем, совершенной энергией, или Божеством, и которая, как родовое понятие, лежит в основе всякого бытия, в том числе и человеческой душе, – тем более, что Аристотель неоднократно прямо называет деятельный разум Божественным началом в человеке⁵⁵⁴. Но если так, то очевидно, *что о личном бессмертии человеческой души, с точки зрения Аристотеля, не может быть и речи*, так как высочайшая из форм, по учению Аристотеля, не есть личное бытие⁵⁵⁵. Внутреннее отношение этого пункта Аристотелевской метафизики к христианскому учению об этом же предмете в существенном, таким образом, оказывается тем же, какое мы отметили относительно соответствующего учения рассмотренных нами выше философов.

Учение Аристотеля о мировом зле

Обращаясь к рассмотрению учения Аристотеля о природе существующего в мире зла, нам, в общем, придется повторить то же, что нами сказано выше, при изложении соответствующего пункта в учении Платона, поскольку решение этого вопроса обуславливается таким или иным решением вопроса о Боге и бессмертии человеческой души, а эти два последние вопроса Аристотелем, в общем, решаются, как мы видели, согласно с воззрениями Платона.

Наличность в философии Аристотеля *оптимистической* тенденции так же логически вытекает из односторонне-интеллектуалистических и натуралистически-пантеистических черт его воззрений, как и у Платона. Поскольку дело касается этики, этот оптимизм Аристотеля сказался, главным образом, в его учении о врожденном предрасположении всех людей к добродетели⁵⁵⁶, хотя свои прирожденные добрые задатки человек, по взгляду Аристотеля, должен развивать и усовершенствовать собственными усилиями⁵⁵⁷. Однако мы не должны забывать того, что, по учению того же Аристотеля, всякое бытие, без исключения, причастно материи, и само Божество только в смысле логической абстракции может быть представлено отрешенным от свойств телесности и материальности. Но ведь материя, по взгляду Аристотеля, есть принцип *необходимости*, ограничивающий целесообразную деятельность Божества, и источник существующей в мире нецелесообразности и несовершенств бытия. С другой стороны, поскольку Божество, как форма, или понятие, необходимо причастно материи, постольку, следовательно, и несовершенства в мире, или зло, по учению Аристотеля, есть явление *неизбежное и необходимое*, а потому и ничем не устранимое, как *имеющее свои корни в самой первооснове всего сущего*. Вместе с тем, оно есть явление и абсолютно всеобщее, поскольку все бытие причастно материи, т. е. злу.

Неустойчивость оптимизма у Аристотеля имеет свое подтверждение и объяснение также в *абстрактно-*

супранатуралистической тенденции его философии. Наличие этой тенденции у Аристотеля, с одной стороны, служит фактическим доказательством глубокого разочарования Аристотеля в совершенстве всего натурального, земного бытия, поскольку объективный идеал совершенства (=Божество), как объект стремлений человека, Аристотель пытается найти *вне* живой связи с этим натуральным бытием: очевидно, в условиях натурального существования человека Аристотель не находит уже возможным искать достойного объекта для человеческих стремлений. Да иначе и быть не может, раз, по учению Аристотеля, абсолютно-совершенное бытие, т. е. Божество, не оказывает со своей стороны никакого непосредственного живого воздействия на мир натуральной действительности, предоставив его всецело во власть его же собственным натуральным законам, *по существу несовершенным*, как причастным условиям материальной необходимости, материя же, по взгляду Аристотеля, как таковая, есть уже нечто несовершенное. Выше мы видели, что Аристотель, действительно, признавал в условиях земного, натурального существования человека много нецелесообразного и дурного, а конец этого существования, как мы видели, представлялся Аристотелю чем-то особенно ужасным.

С другой стороны, и супранатуралистическая тенденция философии Аристотеля не может дать ему удовлетворения, в силу своего *логически-абстрактного* характера, вследствие чего Аристотель, в конце концов, оказывается вынужденным круг человеческих стремлений вновь ограничить исключительно сферу земного, натурального существования, *в несовершенстве которого он прежде успел уже твердо убедиться*. Таким образом, воззрения Аристотеля, по рассматриваемому нами вопросу, в своих естественных логических и психологических выводах, оказываются проникнутыми *глубоко-пессимистическим* характером, в противоположность оптимистическому взгляду на данный предмет конечных выводов *христианского* учения.

В такой же принципиальной противоположности к христианскому мирозерцанию стоит учение Аристотеля о

средствах борьбы человека с мировым злом. Отвергнув категорически возможность какого бы то ни было живого воздействия Божества на ход мировой жизни, вообще, и человеческой, в частности, – Аристотель, по вопросу о средствах борьбы человека со злом, естественно, должен стать на точку зрения самого последовательного *интеллектуализма и автономизма*, предоставляя людям их собственным натуральным силам и главным образом, их разуму. С другой стороны, признавая безусловное господство в мире законов *натуральной необходимости*, часто совпадающей, с его точки зрения, со случайностью, – Аристотель, естественно, должен был до самых крайних пределов сузить *реальное* значение провозглашаемой им автономности человека, в его борьбе со злом жизни, подчиняя деятельность человека условиям внешней натуральной необходимости.

Односторонний интеллектуализм Аристотеля, конечно, в свою очередь, не мог представлять из себя благоприятной почвы для того, чтобы в своей душе он мог найти достаточно жизненной энергии для борьбы с наплывом этих скептических и пессимистических выводов и соответствующего общего настроения. Обе эти черты философии Аристотеля – крайний автономизм, с одной стороны, и идущий с ним вразрез детерминизм, с другой, – одинаково вытекают из одностороннего рационализма Аристотелевской философии и одинаково противоположны христианскому учению о средствах борьбы человека со злом, – учению, чуждому обоим этим самопротиворечивых крайностей и в признании воздействия Божественной благодати примиряющему их между собой.

Общие выводы относительно основных положений Аристотелевской метафизики, в их отношении к античным традициям и к христианскому учению

Исследование основных положений Аристотелевской метафизики, именно его учения о Боге, посмертной участи человека, учения о мировом зле и способах борьбы с ним, – приводит нас к следующим выводам по данному вопросу. Нельзя не согласиться, что стремление Аристотеля возвратиться к основным началам традиционного античного мирозерцания, по самому существу интеллектуалистического и натуралистического, увенчалось некоторым успехом: ни одна из рассмотренных нами выше философских систем, не исключая даже софистов, не обосновывает с такой обстоятельностью и логической последовательностью того положения, что все помыслы и стремления человека должны ограничиваться сферой его *земного, телесного* существования, как это делает Аристотель. Мало того, что Аристотель категорически отрицает личное бессмертие человеческой души (учение о бессмертии Божественной части человеческой души, как мы видели, нисколько не говорит в пользу того, что Аристотель признавал *личное* бессмертие), – в самой земной жизни человека Аристотель категорически отрицает возможность вмешательства каких бы то ни было сил высшего порядка, возвышающихся над сферой натурального, материального бытия и субстанционально отличающихся от этого последнего.

Мы в данном случае имеем, главным образом, ввиду то обстоятельство, что высшее из двух основных начал бытия, именно то, которое Аристотель обозначает терминами «форма», «цель», «энергия» и «энтелехия», и которое является, по Аристотелю, источником всякой жизни, в том числе и духовных функций, выполняя, таким образом, роль, аналогичную той, какую Платон приписывает своим идеям, – это высшее начало бытия у Аристотеля оказывается уже, как мы видели, не трансцендентным, как это пытался, напр., обосновать Платон, а *имманентным* здешнему, телесному миру. Даже более того:

высшее и низшее начала бытия, т. е. материя и форма, по учению Аристотеля, как мы видели, не только внутренне абсолютно нераздельны между собою; но, строго говоря, и субстанционально не разграничиваются друг от друга, и что в одном случае является формой, то в других случаях оказывается уже материей и наоборот. Различие между обоими началами бытия у Аристотеля, таким образом, является не абсолютным, а *относительным*.

Самый крайний интеллектуализм и натурализм в философии Аристотеля, т. о., объединяются между собою органически и неразрывно. Правда, в философии Аристотеля можно, по-видимому, находить некоторые указания на то, что форма может существовать и вне материи, а, следовательно, является по природе отличным от материи началом. Мы имеем в виду известное учение Аристотеля о Боге, как абсолютной форме, чуждой всего материального. Но, во-первых, как мы видели, этот пункт философии Аристотеля изложен им таким образом, что не только оставляет место и для натуралистически-пантеистического понимания Аристотелевской теологии, но даже прямо обязывает нас к этому. Во-вторых, Божество Аристотелевской философии, даже понимаемое в смысле абсолютной формы, трансцендентной по отношению к материи, оказывается у Аристотеля совершенно чуждым какого бы то ни было непосредственного живого отношения к здешнему, натуральному миру и его жизни. Понимаемое в этом дуалистическом смысле, учение Аристотеля о Божестве только лишний раз подтверждает ту основную мысль Аристотелевской философии, что высшее начало бытия, чтобы иметь непосредственное отношение к живой действительности, с точки зрения Аристотеля, непременно должно быть *имманентным* ей.

Признавая, по-видимому, в качестве единственного исключения, трансцендентность высочайшей из форм и выражая этим как бы готовность в данном пункте прийти к соглашению с Платоном, с его учением о трансцендентности высочайшего блага, – Аристотель в то же время как бы хочет указать на то, что никакого жизненно-практического значения эта

его уступка Платону не имеет и не может иметь: признав свою высочайшую из идей (идею блага=Божество) трансцендентной в отношении к здешнему миру, Платон, по мнению Аристотеля, должен был бы, подобно самому Аристотелю, лишить ее всякого активного воздействия на ход жизни в этом мире. Здешний, телесный мир, подчиненный неизменным натуральным законам, как заключающий в себе, в качестве имманентного ему начала, высший принцип бытия, или форму, – таким образом, является, по учению Аристотеля, не только реальным, истинным бытием, но и единственно доступным и желательным для человека и для целей его жизни. Правда, Сократ и Платон также в своем учении фактически не могли возвыситься над условиями натурального существования человека, но *тенденция* к этому у них была.

Аристотель в своей философии стремится доказать беспочвенность и бесполезность самой этой тенденции. В этом отношении Аристотель подвинулся в своей философии далеко назад, – к учению софистов; но то, что у софистов высказывалось догматически, у Аристотеля получает всестороннее обоснование, причем подвергаются острой критике также попытки философов (особенно Платона), старавшихся перенести цель человеческих стремлений выше условий здешнего, земного существования. В общем, нельзя не согласиться с тем, что, стремясь возвратиться к основам традиционного античного мирозерцания, отличающегося натуралистическим характером, – Аристотель в своем увлечении натурализмом далеко перешагнул ту грань, которая позволяла бы ему вести речь о *примирении и органическом объединении* натуралистической тенденции с *супранатуралистической* в точном смысле этого слова, т. е. в смысле признания определенных, *положительных* идеалов человеческой деятельности, возвышающихся над сферой земного, натурального существования человека: для последних в философии Аристотеля фактически почти вовсе не остается места.

Тем не менее *супранатуралистический* элемент, не в смысле наличности определенных, *положительных* идеалов,

имеющих свое собственное супранатуралистическое содержание, а в смысле скептического, а в некоторых случаях и прямо отрицательного отношения к здешнему натуральному существованию, – этот элемент, насколько об этом мы можем судить на основании изложенных нами выше начал его метафизики, не был вполне чужд философии Аристотеля, при всей его склонности к традиционному античному миросозерцанию. Из интеллектуалистически-натуралистического и оптимистического характера этого последнего Аристотелю в своей метафизике вполне удалось усвоить только *первую* черту – *натурализм*. Что же касается *оптимизма*, то возврат к нему для Аристотеля оказался *невозможным*. Совмещение оптимизма с интеллектуалистически-натуралистическим миросозерцанием, возможное для грека более древней эпохи, когда последний еще не успел, в силу горького опыта, разочароваться в здешнем, земном мире и его благах и, следовательно, не успел еще сделать из своего натуралистического миросозерцания действительно соответствующих ему выводов, далеко не оптимистического характера, – такое совмещение оказалось невозможным для философии Аристотеля, жившего в то время, когда жизненный опыт не только успел уже привести античного человека к разочарованно в ценности и прочности благ здешнего мира, но настолько глубоко отразился в его миросозерцании, что все важнейшие философские системы, предшествовавшие Аристотелю и современные ему, черпавшие свои идеалы из миросозерцания тогдашнего общества, оказались в той или иной степени проникнутыми именно *пессимистическими* взглядами, сознательно или бессознательно выводя их из натуралистических посылок.

Аристотель, как об этом мы говорили выше, в данном случае не мог быть исключением, и чем последовательнее и всесторонне он развивал и обосновывал свое интеллектуалистически-натуралистическое миросозерцание, тем неизбежнее становились для него соответствующие пессимистические выводы. В изложенном выше учении Аристотеля о мировом зле и способах борьбы с ним

супранатуралистическая тенденция его философии, в смысле скептически-отрицательного отношения к здешнему, земному существованию, – нашла свое наиболее ясное выражение. В данном случае Аристотель тем выгодно отличается от некоторых из своих предшественников в области философии, что не обманывая ни себя ни других, иногда сам вполне сознательно делает пессимистические выводы из своего натуралистического мирозерцания, как такового. Эта же черта сказалась и в учении Аристотеля о Боге. Признавая самый факт бытия абсолютно совершенного существа, или Бога, Аристотель этим самым говорит о том, что его сознанию, несомненно, была присуща потребность в идеале абсолютно совершенного существования. Но, совершенно устраняя Божество от живого воздействия на мир и человеческую жизнь, а с другой стороны, совершенно закрывая для человека, как личного существа, доступ в сферу совершенной Божественной жизни, – Аристотель тем самым вполне откровенно и категорически признает абсолютную невозможность и бесцельность для человека, как члена этого телесного мира, не только участия в Божественном блаженстве и совершенстве, но даже стремления к этому абсолютному идеалу совершенства.

Правда, в человеческой душе Аристотель признает существование высшей, Божественной части, или, так называемого деятельного разума, которому он приписывает те же функции (созерцательно-познавательную деятельность), что и Божеству. Но с этой Божественной деятельностью разума, по Аристотелю, как мы видели, *всегда и неразрывно* связана деятельность низших и несовершенных частей человеческой души, раз навсегда приковывающих человека к здешнему несовершенному миру и, следовательно, неизбежно парализующих функции его деятельного разума. Надеяться на устранение этого препятствия человек, как живая личность, по Аристотелю, никак не может, поскольку освобождение высшей части человеческой души от ее связи со здешним миром, по Аристотелю, совпадает с прекращением существования человека, как живой личности. Божественная часть души, таким

образом, с точки зрения Аристотеля, может только сделать для человека понятным то, в чем именно, состоит высшее Божественное совершенство и блаженство, позволяет ему, так сказать, вкусить этого блаженства равно настолько, *чтобы, благодаря этому, убедиться в ничтожестве земных благ*; но, открыв человеку зрелище высшего совершенства и счастья, *она оказывается совершенно бессильной ввести его в сферу этой высшей Божественной жизни*. Поэтому, если в своем стремлении опираться на основы традиционного интеллектуалистически-натуралистического мирозерцания античного общества Аристотель, как мы видели, оставляет позади себя всех рассмотренных нами выше философов; *то едва ли не то же мы должны сказать и об отрицательном отношении Аристотеля к здешнему, земному существованию человека*, – тому существованию, которое, по Аристотелю, только и может быть доступно человеку.

В данном случае мы, однако, должны сделать некоторую оговорку. Говоря об отрицательном отношении Аристотеля к здешнему натуральному, земному существованию человека и высказывая положение, что в данном направлении он даже ушел вперед по сравнению с рассмотренными нами выше философами, – мы этим вовсе не хотим сказать того, что это отрицательное отношение Аристотеля к наличной действительности в большей мере, по сравнению с его предшественниками, охватило *все его духовное существо* и соответствующим образом отразилось на его *душевном настроении*. Напротив, Аристотель менее всего был склонен к тому, чтобы, так сказать, *мучиться* сознанием ничтожности тех благ, какие доступны человеку, и благодаря этому, что называется, совершенно опустить руки и пасть духом. С *этой* точки зрения, мы никак не вправе назвать Аристотеля последовательным пессимистом и приписать ему враждебное отношение к наличной действительности, и в сочинениях Аристотеля мы напрасно будем искать каких-нибудь подробных рассуждений о суетности и ничтожности земных благ, – рассуждений, подобных тем, какие мы встречали, напр., у Платона, киринейцев, циников и отчасти даже у Сократа.

В этом отношении Аристотеля естественнее всего поставить рядом с софистами: трезвый ум Аристотеля и лично ему свойственная живая энергия склонялись к тому, чтобы требовать от наличной действительности только того, чего возможно достигнуть, раз навсегда разграничив в своем сознании возможное от невозможного: не скорбеть о желательном, но недоступном для человека склонен был рассудочно-трезвый ум Аристотеля, а стремиться к тому, чтобы взять от жизни все то, *что только возможно взять*. Но в смысле *принципиальной* разработки вопроса о ничтожности здешнего натурального существования человека, Аристотель, действительно, сделал шаг вперед, по сравнению со своими предшественниками. Дело в том, что софисты, напр., вовсе и не задавались серьезно вопросом о какой-нибудь высшей форме существования, по сравнению с той сферой здешнего, натурального бытия, какая, по их мнению, только и доступна человеку. Не имея определенного представления о высшем, *идеальном*, на их взгляд, бытии, – софисты не могли, очевидно, вполне постигнуть и всей ничтожности *доступного* человеку совершенства и счастья.

Взору Сократа и Платона *идеал* высшей формы существования, по сравнению с земным, натуральным бытием человека, предносился уже довольно ясно, и, с точки зрения этого идеала, они ценили наличную действительность самое по себе, весьма невысоко. Однако оба они были убеждены, или, по крайней мере, старались убедить себя в существовании переходного моста от этой несовершенной действительности к иной, высшей и идеальной. Несовершенная, *сама по себе*, наличная действительность, с точки зрения Сократа и Платона, поэтому получала свою некоторую ценность, как *средство* к достижению идеального существования. *Идеальный* мир, по учению Сократа и Платона, таким образом, не был вполне закрыт для человека. Человек, с этой точки зрения, мог, по-видимому, *надеяться* на достижение идеального совершенства и блаженства, а потому *временное* пребывание его в сфере несовершенной натуральной действительности тяготило его в меньшей степени, чем если бы он не видел выхода из нее.

Правда, и самый идеал высшей формы существования человека был, как мы видели, у Сократа и Платона весьма смутный и неопределенный, и надежда на его достижение у них была весьма слабая; но, во всяком случае, *то и другое имело место в их общем мирозерцании.*

Циники и позднейшие киринейцы о суетности земных, натуральных благ говорили столь категорически и столь энергично, что, по-видимому, далее идти в этом направлении уже было некуда. Однако, мало занимаясь метафизическими исследованиями, вообще, и метафизическим обоснованием этого своего отрицательного отношения к наличной действительности, в частности, – они скорее только *догматически утверждали* истинность своего взгляда, чем *обосновывали* его убедительным и для других образом. К тому же у циников и киринейцев, подобно софистам, оставался, в общем, *открытым* или, по крайней мере, научно неисследованным вопрос о том, существует ли более высокая, идеальная форма существования, кроме той, какая доступна человеку в условиях его здешнего, натурального бытия, так как вопросом о существовании иного мира, кроме здешнего, земного, они не интересовались.

Иначе обстоит дело у Аристотеля. Сознанию Аристотеля, несомненно, предносился *супранатуральный* идеал Божественного совершенства и счастья, как и Сократу и Платону⁵⁵⁸. Поэтому несовершенство наличной, натуральной действительности он постигал яснее и всестороннее, чем это было доступно, напр., софистам, киринейцам и циникам. В *этом* отношении Аристотель может быть поставлен наряду с Сократом и Платоном. Правда, Платон, считая здешний мир только *явлением*, в отличие от истинного реального мира трансцендентных идей, – вследствие этого, должен был ценить земной мир, сам по себе, ниже, по сравнению с Аристотелем, который формы вещей, соответствующие Платоновским идеям, мыслил имманентными вещами этого мира, а потому за телесным космосом признавал значение не явления, но реального бытия. Однако, хотя Платон и Сократ ценили здешний мир, сам по себе, ниже, по сравнению с Аристотелем,

но зато, с точки зрения Сократа и Платона, этот несовершенный, *сам по себе*, мир может, в конце концов, привести к высшей *идеальной* форме существования, тогда как, по Аристотелю, здешний мир не имеет никакого отношения к высшему, идеальному существованию и ввести человека в эту высшую сферу никак не может.

С *этой* именно точки зрения, та оценка, какую здешнему миру дает Аристотель, оказывается, на наш взгляд, не только не выше той, какую ему дает Платон, а тем более Сократ, но, пожалуй, даже ниже. Сам Аристотель, как мы видели, всецело был занят тем, как бы человеку получше устроиться в *здешнем*, единственно доступном для него мире. То обстоятельство, что иной, лучший мир для человека, с точки зрения Аристотеля, все равно не доступен, представлялось уму Аристотеля, достаточным мотивом к тому, чтобы всецело отдаться *этому* именно, доступному нам миру. Но, предлагая подобного рода совет, Аристотель ведь выступает в роли *постороннего ученого наблюдателя* здешнего мира и человеческой жизни, своим холодным аналитическим умом исследующего вопрос о том, что доступно человеку, а что, хотя и желательно, но недоступно, причем к доступному он советует стремиться, а от недоступного раз навсегда отказаться, как бы мы его ни желали.

Однако те, кому Аристотель предлагал подобного рода советы, вправе из основных положений его метафизики сделать совершенно иные выводы, чем те, какие рекомендует делать сам Аристотель. Они вправе ответить Аристотелю, что если наше *здешнее*, земное существование столь ничтожно, по сравнению с тем, какое доступно Божеству; если, затем, подавить в себе жажду этого высшего, идеального существования мы не можем, по самой своей природе, так как мы обладаем частицей Божеского разума, а в то же время и удовлетворить эту жажду мы не в состоянии, – то стоит ли эта наша земная жизнь и ее блага того, чтобы вообще ими дорожить и их ценить? Давать советы в этом роде легче, чем их исполнять. Аристотеля, в данном случае, можно сравнить с тем врачом, который своему опасно больному пациенту доказал бы воочию неизбежность его скорой смерти и, следовательно,

абсолютную невозможность для него испытать те радости жизни, какие доступны другим людям, и к каким с не меньшим жаром стремится сам больной, – а вслед за этим подал бы этому же своему пациенту совет всецело использовать, по крайней мере, те блага жизни, какие для него еще доступны до наступления его скорой смерти. Думается однако, что совет такого врача не возымеет своего действия, а скорее, наоборот, остаток жизни в глазах больного после всего этого совершенно утратит и свою прежнюю ценность...

Все сказанное приводит нас к тому заключению, что из предшественников Аристотеля в области философии вряд ли кто-нибудь лучше его обосновал, с точки зрения последовательного интеллектуализма и натурализма, основные посылки для получения из них, в качестве логического вывода, *отрицательного отношения ко всей наличной действительности и ко всему человеческому существованию*. Сам Аристотель такого вывода старался не делать; но он, со своей стороны, сделал все необходимое для того, чтобы этот вывод сделали его *преемники*. И, действительно, как увидим ниже, все следующие за Аристотелем античные мыслители по вопросу о ценности земного существования рассуждают именно так, как должен рассуждать тот больной, о котором у нас только что шла речь.

По сравнению со своими предшественниками, Аристотель в области метафизических основ морали, таким образом, *по существу, не сказал ничего нового*. Отличие философии Аристотеля от предшественников в данном случае касается *частностей и некоторых оттенков* в раскрытии рассмотренных нами выше метафизических основ морали, – главным образом, того, что Аристотель с *большой определенностью, категоричностью и последовательностью*, чем его предшественники, проводит в своей метафизике интеллектуалистическую и натуралистическую тенденцию. В связи с этим, и *абстрактно-отрицательный* характер его супранатуралистической тенденции и отсутствие внутренней связи между обеими этими тенденциями, у Аристотеля выступает также с большей

определенностью и решительностью, чем у его предшественников.

Сказанным сам собой решается и, именно в чисто *отрицательном* смысле, вопрос о том, приблизился ли Аристотель, по сравнению со своими предшественниками, к *христианскому* учению, в раскрытии своих метафизических основ морали, или же нет. Если в признании за здешним миром значения *реального* бытия, а не только явления Аристотель, по-видимому, ближе стоит к христианскому мирозерцанию, чем, напр., Платон; то это именно только, *по-видимому*, поскольку Аристотель не ограничивается одним этим признанием, а ставит основной задачей своей философии доказать, что этот мир есть *единственная*, доступная человеку, как живой личности, сфера его жизни и деятельности, равно как устраняет всякое влияние на этот мир со стороны высшего, супранатурального мира, а вернее сказать и вовсе не признает реального существования такового. Тут уже может идти речь не о сходстве мирозерцания Аристотеля с христианским, а о *радикальной противоположности*, поскольку христианство за натуральным порядком вещей признает только *второстепенное и подчиненное* значение по отношению к супранатуральному миру, равно как признает самую тесную внутреннюю связь между обоими этими мирами. В христианском мирозерцании вопрос о *второстепенности и подчиненности* здешнего натурального мира, по отношению к миру супранатуральному, играет даже более важную роль, чем вопрос о реальности этого земного мира, а потому, напр., Платон, не признающий за здешним миром значения истинного, реального бытия, сравнительно менее отстоит от основного духа христианского мирозерцания, чем Аристотель, приписывающий этому миру значение не только главной, но и *единственной*, доступной человеку сферы его реального существования.

Не может быть также речи о *положительных* точках соприкосновения с христианским мирозерцанием и той тенденцией в философии Аристотеля, которую, в неточном смысле этого слова, мы назвали *супранатуралистической*. Во-первых, своему супранатуральному миру Аристотель

отказывает в каком бы то ни было непосредственном живом взаимоотношении со здешним миром и человеческой жизнью, и в данном случае Аристотель поступает вполне логично (логичнее, чем, напр., Платон), раз его супранатуральный мир, в действительности, является лишь простой абстракцией от здешнего, натурального мира, бессодержательным призраком этого последнего. Христианство, же, как об этом нам неоднократно приходилось говорить выше, за супранатуральным миром, в противоположность здешнему миру, признает значение не только *высшего* бытия, но и бытия, обладающего *своим собственным реальным* содержанием, хотя и находящегося в непосредственном живом взаимодействии с натуральным миром. Во-вторых, за супранатуралистической тенденцией у Аристотеля можно признать жизненно-практическое значение только постольку, поскольку она *развенчивает* тот именно порядок вещей, какой Аристотель признает единственной сферой человеческого существования, *поскольку, следовательно, она в самом корне расшатывает то самое натуралистическое миросозерцание Аристотеля, не давая однако, взамен его, ничего нового, положительного, – к обоснованию и упрочению которого Аристотель направлял все сознательные усилия своего великого ума, заранее отказавшись от надежды – как бесполезной и неосуществимой – построить себе миросозерцание иного характера.* В христианстве же супранатуралистическая тенденция не только не обесценивает здешний натуральный порядок вещей, а, напротив, способствует его просветлению, одухотворению и возвышению, равно как не подрывает основ общего миросозерцания человека, как это имеет место у Аристотеля и играет роль *основного базиса, того фундамента*, на котором человек должен строить все здание своего миросозерцания и образа поведения.

В общем, таким образом, Аристотелю не удалось органически примирить и объединить традиционную натуралистическую тенденцию античного миросозерцания с тенденцией супранатуралистической. Последняя у

Аристотеля, как и у его предшественников, не играет какой-нибудь *положительной* роли, но является только *ослаблением и отрицанием* первой, натуралистической тенденции. Аристотель обеим этим тенденциям, по сравнению с предшественниками, сообщил *большую последовательность и определенность* и тем только еще в *бóльшей* степени *усилил их взаимный антогонизм и взаимное противоречие*. Отсюда, у Аристотеля, как и у его предшественников, наблюдается *отсутствие внутреннего единства и целостности* в его мирозерцании и в настроении, результатом чего должно было явиться *постепенное разложение* этого мирозерцания, а не его развитие и упрочение. И, с этой точки зрения, философия Аристотеля и, вообще, то течение в развитии античного мирозерцания, какое нашло свое выражение в философии Аристотеля, – не имели, *положительных* точек соприкосновения с христианским мирозерцанием, а последнее не могло, следовательно, явиться *результатом дальнейшего развития основных положений Аристотелевской философии*.

Христианское мирозерцание и весь уклад психики христианина могли возникнуть и упрочиться *взамен* того мирозерцания и того морально-психологического типа, *какие нашли свое выражение в философии Аристотеля, но не как дальнейший фазис в развитии этих последних*. Философия Аристотеля, раскрывая внутренние самопротиворечия в традиционном античном мирозерцании, но не имея, как мы видели, сил возвыситься над этими противоречиями и примирить их, – тем самым бессознательно продолжала ту же *разрушительную* работу, какую выполняли и предшественники Аристотеля, и тем *расчищала почву* для распространения в античном мире новых, христианских идеалов. В этом *косвенном* смысле философия Аристотеля, действительно, оказала услугу христианству в деле его распространения и упрочения среди античного мира, поскольку, расшатывая традиционное античное мирозерцание, *она тем самым способствовала ослаблению того противодействия, какое это последнее могло оказать новой, христианской религии*.

Затем, развенчивая, вопреки своему первоначальному намерению, здешний мир *натуральной* действительности и говоря своим последователям о существовании высшего супранатурального мира, – философия Аристотеля тем самым развивала у них *чувство неудовлетворенности здешним миром, жажду высшего, супранатурального существования и участия в этом последнем*. И в данном случае философия Аристотеля, *косвенным* путем подготавливала в античном мире почву для торжества здесь *супранатуралистических* идеалов христианской религии. Правда, супранатуралистическая тенденция Аристотелевской философии лишена была своего определенного, *положительного* содержания. Правда и то, что Аристотель имел в виду только, так сказать, *констатировать факт* существования высшей, *сверхнатуральной* действительности, вовсе не ставя своей задачей туда именно направить жизненные стремления своих последователей и даже прямо и решительно предостерегал их от возможности увлечения супранатуралистическими идеалами. Но все это говорит только о том, что философия Аристотеля не могла оказать *сознательной, прямой и положительной* услуги торжеству в античном мире супранатуралистических идеалов христианского мирозерцания.

Но философия Аристотеля после того, как она, с точки зрения признания высшей, супранатуральной действительности, развенчала *натуральный* порядок вещей, – не имела уже в своем распоряжении никакого оружия для того, чтобы убедить своих последователей привязаться к этому именно *земному* миру и не искать душой высшей, супранатуральной действительности. Последователи философии Аристотеля в этой последней, конечно, не могли найти удовлетворения этому своему стремлению к супранатуралистическим идеалам, поскольку она сознательно даже отказывалась от такой задачи; но, благодаря философии Аристотеля, хотя и вопреки ее первоначальному намерению, они несомненно должны были искать удовлетворения тех запросов своей души, какие эта философия в них пробудила, – искать не в ней самой, а в каком-нибудь ином мирозерцании, не только возбуждающем у

своих последователей стремление к супранатуральному миру, но дающему *положительное удовлетворение* этому стремлению. Христианское *миросозерцание, супранатуралистическое в самой своей сущности*, и явилось желанным *ответом* на те запросы, какие философия Аристотеля, продолжая дело своих предшественников, только *возбуждала* в умах и сердцах своих последователей.

Взгляд Аристотеля на значение и ценность человеческой личности

Ввиду отмеченного нами существенного согласия Аристотеля с его предшественниками в раскрытии важнейших *религиозно-метафизических основоположений морали*, нам естественно ожидать, что это же согласие проявится и в *детальной разработке Аристотелем его этических взглядов, в тесном смысле этого слова.*

Центральный вопрос всякой морали – именно вопрос о значении и ценности человеческой личности не может найти себе у Аристотеля, по существу, иного решения, по сравнению с тем, как этот вопрос решали и его предшественники в области античной философии. Характерные черты метафизических воззрений Аристотеля, проникнутых духом одностороннего интеллектуализма и натурализма, дают нам основания наперед предполагать, что Аристотель, в силу последовательно развитой им натуралистической тенденции, именно в *здесьнем* мире и в условиях *натурального* существования человека, будет искать основ для развития человеческой личности и ее потребностей, с *интеллектуалистической* же и *натуралистической* точки зрения определяя самое существо человеческих стремлений и способы их удовлетворения. С другой стороны, уже по аналогии с тем, что нам известно относительно других подобного же рода попыток – на односторонне-интеллектуалистической и натуралистической почве обосновать ценность и основные задачи человеческой личности, – мы можем, так сказать, априори предполагать, что в своем одностороннем и последовательно развитом интеллектуалистическом и натуралистическом мирозерцании Аристотель не найдет твердых, незыблемых основ для должного развития потребностей человеческой личности.

К тому же, односторонне-интеллектуалистическое и натуралистическое мирозерцание в себе самом, как мы видели, включает элементы, способствующие его разложению, а, следовательно, окончательному подрыву тех основ, на

которых Аристотель имел в виду утвердить значение и ценность человеческой личности. В результате всего этого, *низкая оценка человеческой личности, как таковой, и скептически-пессимистический взгляд в решении вопроса о возможности удовлетворения человеком своих основных задач и потребностей*, – все это, естественно, так же должно составлять характерную черту этических воззрений Аристотеля, с их формальной и материальной стороны, как и его предшественников. Вопрос в данном случае может возникнуть только относительно того, пошел ли Аристотель в этом направлении далее, по сравнению со своими предшественниками, или же нет.

То, что нам известно относительно особенностей натуралистической и супранатуралистической тенденции его *метафизики*, в их взаимоотношении, – заставляет нас предполагать, что и в чисто этической области Аристотель, поскольку дело касается *принципиально-теоретической* разработки вопроса, *сделает дальнейший шаг вперед в том же направлении, в каком шло развитие этических взглядов и его предшественников*, т. е. в направлении самой низкой оценки значения и ценности человеческой личности и скептически-пессимистического отношения к вопросу о возможности осуществления основных задач человека. Что же касается самого, так сказать, *душевного настроения* Аристотеля, насколько оно проявляется в его философии, то естественно, что и в области своей *этики*, по аналогии с метафизикой, Аристотель постарается не сделать *конечных пессимистических выводов* из основных посылок своего мирозерцания и в меньшей степени, по сравнению с некоторыми из своих предшественников и современников (в особенности Платона, киринейцев и циников), обнаружить упадок душевной энергии в области сердца и воли.

Этические воззрения Аристотеля в тесном смысле этого слова, с их формальной стороны

Обращаясь к разбору формальной стороны этических воззрений Аристотеля, нам, прежде всего, нельзя опускать без внимания той оптимистической самоуверенности, какую, по-видимому, обнаруживает Аристотель в решении вопроса о задачах человеческой деятельности, а также об условиях и способах их осуществления. В этике Аристотеля нетрудно встретить рассуждения на тему о том, что человек сам, без всякого внешнего содействия и при всевозможных внешних условиях, может достигнуть осуществления основных своих задач и целей своего нравственного совершенства и счастья⁵⁵⁹. В этом случае Аристотель в своих этических воззрениях, очевидно, становится на ту же оптимистическую исходную точку зрения, какую мы отметили в моральной философии и его предшественников.

Рассуждения Аристотеля по данному вопросу мало оригинальны даже со стороны отдельных выражений. *Односторонне-интеллектуалистический и натуралистический* характер общего мировоззрения Аристотеля сделал для него, как и для его предшественников, эту оптимистическую точку зрения как бы обязательной для *исходного* пункта в развитии его этических воззрений: признав здешний, *натуральный* порядок вещей, единственной сферой человеческой деятельности и отвергнув всякое воздействие на человека со стороны супранатурального мира, – Аристотель, естественно, должен был или совершенно не признавать за человеком значения *свободной нравственной личности*, считая его только одним из звеньев в общей натуральной цепи физических явлений, или же в самом человеке, точнее, в его теоретическом разуме полагать все основание для его нравственной деятельности. Став на первую точку зрения, Аристотель должен был бы отказаться от самого намерения вести речь о задачах *этики*, как науки, самостоятельной по отношению к физике. Не сделав же этого, Аристотель,

естественно, должен был признать, в качестве основного пункта своей этики, второй член указанной нами выше альтернативы. Однако, сто́ит лишь Аристотелю перейти к более детальной разработке вопроса об основных задачах человеческой личности и способах их осуществления, – как к основному оптимистическому принципу своей этики Аристотель начинает присоединять такого рода существенные оговорки, что, в конце концов, от его оптимистической самоуверенности не останется и следа, и только трезвый ум Аристотеля удерживает его от того, чтобы не перейти открыто к безграничному скептицизму, пессимизму и к учению об *апатии* ко всему существующему, как естественному логическому и психологическому выводу из его принципиальных рассуждений.

Психологической почвой, на которой рано или поздно, если не у самого Аристотеля, то, по крайней мере, у его последователей должен был совершиться этот окончательный и решительный переход к пессимистическому настроению и душевной апатии, – у Аристотеля, как и у его предшественников, является его односторонний интеллектуализм, точнее, рационализм и, прежде всего, ультра-рационализм его *психологии*, естественно вытекающий из такого же рационализма его *теологии* и *космологии*, в силу общей пантеистической тенденции Аристотелевской философии. При этом, раз в своей теологии и космологии Аристотель, как мы видели, является более последовательным и решительным рационалистом, чем даже Сократ и Платон, то естественно ожидать, что подобного же рода шаг в сторону усиления рационализма Аристотель сделает и в своей психологии, вследствие чего мы можем найти у Аристотеля более обоснованные и теоретически разработанные *психологические посылки* для соответствующих выводов в направлении к пессимизму и апатии. И действительно, важнейшая часть человеческой души, или, так называемый Аристотелем, деятельный разум, – по учению Аристотеля, в своей основе обладает такой же природой, как и само Божество, эта высочайшая из форм. Но, как мы видели выше, односторонний абстрактно-интеллектуалистический характер

природы Аристотелевского Божества не может подлежать никакому сомнению, откуда само собой следует, что и деятельный разум человеческой души, по учению Аристотеля, всецело и без остатка совпадает с тем, что мы обычно обозначаем термином *теоретического разума*, в его отрешенности от волевых и сердечных функций.

Правда, наряду с деятельным разумом, Аристотель в человеческой душе различает и другую, низшую ее часть, или разум пассивный, которому Аристотель, по-видимому, приписывает пожелательные функции. Но было бы безусловно несогласным с основным духом всего односторонне-рационалистического мирозерцания Аристотеля, если бы страдательный разум Аристотеля мы назвали *практическим разумом* в точном смысле этого слова, т. е. если бы мы отождествили его психологическую природу с функциями человеческого сердца и воли. Ведь, деление человеческой души на страдательный и деятельный разум, с интеллектуалистической точки зрения Аристотеля, как мы видели выше, имеет такое же относительное значение, как относительными, по Аристотелю, вообще являются понятия формы и материи: страдательный разум, по учению Аристотеля, образует лишь материю по отношению к разуму деятельному, т. е. является по отношению к последнему как бы его *низшим видовым понятием*, совпадая, следовательно, с ним по своей основной сущности. Если чем страдательный разум, по Аристотелю, и отличается от разума деятельного, то лишь тем, что основные свойства этого последнего в страдательном разуме выражены не с достаточной интенсивностью, определенностью и полнотой, — отличается, так сказать, *по степени*, но никак не качественно, почему деятельность страдательного разума, по учению Аристотеля, и должна подчиняться директивам разума деятельного.

Элемент душевной активности к страдательному разуму, с точки зрения Аристотеля, следовательно, применим еще в меньшей степени, чем к разуму деятельному, на что указывает уже и самое его наименование. Ниже мы увидим, что и предикат свободы действия, по учению Аристотеля, к страдательному

разуму также никак не приложим. Следовательно, и функции страдательного разума человека, по своей природе, являются, прежде всего и главным образом, функциями *интеллектуальными*, как и функции разума деятельного, т. е. должны быть нами рассматриваемы по аналогии с природой деятельности нашего *теоретического разума*, но никак не по аналогии с природой человеческой воли и сердца. Такова, по крайней мере, была основная тенденция Аристотелевской психологии. Если же в приложении к страдательному разуму Аристотель употребляет такого рода термины, как, напр., *θέλησις*, *ὄρεξις* и т. п., которые, по-видимому, сближают понятие страдательного разума с понятием человеческой воли; то в таких случаях нам приходится иметь дело лишь с неточностью Аристотелевской терминологии, бессильной вполне адекватно выразить односторонне-рационалистический характер его психологии. Что такой ультра-рационализм Аристотелевской психологии представлял из себя весьма благоприятную почву для развития в его этике тенденции в сторону скептицизма, пессимизма и апатии, это станет для нас ясным и несомненным, если мы припомним все сказанное нами по аналогичному поводу выше, – во введении и при изложении соответствующих сторон в философии софистов, Сократа и Платона. В данном же случае мы обратим внимание на те *фактические* данные из Аристотелевской этики, которые могли бы подтвердить наши априорные суждения.

Основные посылки для скептицизма, пессимизма и апатии, вытекающие из ультра-рационализма Аристотелевской философии, – можно, прежде всего, усматривать в учении Аристотеля относительно *задач и метода этики*, в связи с некоторыми чертами его гносеологии. Аристотель, напр., с совершенной определенностью неоднократно и категорически утверждает, что этика может иметь дело *только с областью условного, неопределенного и вероятного*, но не с несомненно истинным и обязательным для всех, – причем, все эти особенности этики, как науки, по Аристотелю, обуславливаются самой природой ее объектов. Так, напр., определив в первой книге своей этики задачу «политики» в широком смысле этого

слова (как учения о высочайшем благе человека), Аристотель вслед за этим говорит, между прочим следующее: «Итак, вот к чему стремится наша наука, относящаяся к политике: о ней в таком случае достаточно сказано, если объяснение дано настолько, насколько то позволяет самый предмет, потому что не во всех размышлениях следует стремиться к одинаковой точности, как, напр., не следует искать точности в произведениях ремесла. Прекрасное же и справедливое, объекты политической науки, заключают в себе такое различие и неопределенность, что кажутся скорее чем-то условным, нежели абсолютным по природе.

Та же неопределенность господствует и относительно благ, в силу чего они многим приносят вред... Имея дело с подобными понятиями и выводами из них, следует довольствоваться указанием истины в общих и крупных чертах, имея дело с тем, что случается по большей части... Образованный («знающий») человек станет стремиться в каждой отдельной науке только к той степени точности, которую допускает природа исследуемого предмета. Одинаково нелепо, кажется, требовать от математика убеждений красноречивых, а от оратора – точных доказательств⁵⁶⁰. «С этим мы заранее должны согласиться, говорит Аристотель в другом месте своей «Этики», что всякое рассуждение, касающееся деятельности человека, обязано давать лишь общее, а не точные определения..., что должно требовать определения, сообразного с исследуемым предметом. Исследования же, касающиеся деятельности и понятия пользы, *не представляют ничего твердого...*

Если это справедливо относительно общего, то тем менее точности может заключать в себе исследование частных явлений, ибо они не могут быть определены никаким искусством или правилом, и каждый отдельный человек в своей деятельности должен иметь в виду обстоятельства, точно так же, как и во врачебном искусстве и искусстве управления кораблем⁵⁶¹. Подобного же рода рассуждения встречаются и во многих других местах «Этики» Аристотеля⁵⁶². Аристотель вполне откровенно сознается, что вообще «трудно определить,

в какой мере и насколько что-либо заслуживает порицания»⁵⁶³. В конде концов, каждый человек как индивидуум, по мнению Аристотеля, «имеет свое собственное представление о прекрасном и приятном, и в том, может быть, и заключается величайшее преимущество нравственного человека, что он в каждом отдельном случае находит истину, будучи как бы мерилом и законом ее»⁵⁶⁴.

Таким образом, по взгляду Аристотеля, *мерой добра и зла является человек, как индивидуум*. Правда, Аристотель значение истинной меры признает только за нравственным человеком; но ведь по взгляду того же Аристотеля, и вопрос о том, кого следует назвать нравственным, а кого безнравственным, решается не с точки зрения определенных всеобщих моральных принципов и критериев, а с точки зрения понятий отдельных нравственных людей. Суждение *отдельных* лиц, следовательно, *предшествует* установке общих нравственных понятий. Таким образом, с точки зрения Аристотеля, человек в своих нравственных суждениях и в своем поведении, по существу дела, не может руководствоваться какими-нибудь безусловно истинными и вполне определенными правилами и критериями. Очевидно, что эта черта этических воззрений Аристотеля с необходимостью вытекает из интеллектуалистического и узко-натуралистического характера его общего мирозерцания, в связи с абстрактно-отрицательным характером его супранатуралистической тенденции: закрыв в своей метафизике совершенно человеку доступ в сферу супранатурального, абсолютного бытия, ограничив человеческую деятельность одной только сферой конечного, относительного и, по сознанию самого Аристотеля, *несовершенного* бытия, – Аристотель вместе с этим совершенно закрывает человеку также доступ в сферу совершенного и безусловно достоверного познания и соответствующего *нравственного поведения*, и за отдельной индивидуальной личностью признает значение меры всякой истины и лжи⁵⁶⁵.

В данном случае Аристотель, по сравнению со своими предшественниками, действительно, делает дальнейший

теоретический шаг вперед по пути к апатии и ослаблению душевной энергии: душевная жизнь и деятельность человека не может долгое время сохранять характер должной напряженности, свежести и бодрости, раз он заранее убежден в том, что далее сферы только вероятного и правдоподобного ему никогда не удастся подняться. От того бодрого и самоуверенного, хотя и беспочвенного, стремления к совершенному и точному познанию, каким характеризуется, как мы видели, исходный пункт этических воззрений предшественников Аристотеля (Сократа и Платона), у Аристотеля не остается и следа. Беспочвенность того оптимизма, какой по данному вопросу обнаруживали Сократ и Платон, не прошла бесследно для Аристотеля, и последний в рассматриваемом нами отношении с самого начала становится на ту скептическую и пессимистическую точку зрения, к какой, как мы видели, фактически принуждены были невольно прийти Сократ и Платон. Аристотель, ценой скептицизма и пессимизма, старается избежать той непоследовательности, какой в данном случае характеризуются этические воззрения Сократа и Платона.

По-видимому, в своем признании за этическими воззрениями характера *относительности*, Аристотель возвращается к точке зрения софистов, киринейцев и циников. В действительности же, в данном случае он, по сравнению с только что нами упомянутыми философами, обнаруживает еще более определившийся скептицизм и пессимизм. Дело в том, что хотя софисты, киринейцы и циники в своей гносеологии и не выходят за границы здешнего чувственного и конечного бытия, а, следовательно, за границы *относительного* познания, но их сознанию ведь не предносился, как у Аристотеля, идеал иного, высшего познания, а потому относительное знание ими не могло вполне определенно мыслиться, как знание, по существу *несовершенное*, поскольку им не приходилось сравнивать его с более совершенным знанием. У софистов, киринейцев и циников скептицизм и пессимизм в рассматриваемом нами вопросе носил еще, так сказать, *скрытый*, бессознательный характер. Они, правда, отрицали возможность познания

объективной и всеобщей истины; но в то же время утверждали, что таковой истины вовсе нет, поскольку то именно, что кому-либо кажется истиной, и есть *действительная*, а не вероятная только истина.

Субъективизм и релятивизм у софистов, киринейцев и циников носил еще *догматический*, а не критический характер. Аристотель же от софистов, киринейцев и циников усвоил их убеждение в невозможности для человека в своих этических суждениях переступить границы относительного знания, а Сократу и Платону следует в признании существования *идеала* совершенного, абсолютного знания, с которым, однако, человеческое познание, по Аристотелю, не имеет по существу почти ничего общего. Оценивая *критически*, с точки зрения этого идеала доступное человеку познание, Аристотель, естественно, ясно и глубоко должен сознавать *несовершенство и ничтожество* человеческого знания, – более ясно и глубоко, чем, с одной стороны, софисты, киринейцы и циники, не имевшие еще определенного представления о более совершенном, по сравнению с доступным человеку познанием, и чем Сократ и Платон с другой стороны, не утратившие еще окончательно веры в возможность для человека обладания (в той или иной степени) совершенным и вполне достоверным познанием, хотя эта вера и не имела у них под собой твердой почвы. В рассматриваемом нами отношении Аристотель уже стоит в непосредственной преддверии к *академическому скепсису*.

Отмеченный нами характер скептицизма и пессимизма, свойственный, вообще, этическим воззрениям Аристотеля, – в частности, сказывается в учении Аристотеля о *высочайшем благе*, как конечной *цели* стремлений каждого человека и целого общества, а также в его учении о способах *осуществления этой конечной цели*. Высочайшее благо каждого человека Аристотель полагает в блаженстве, а последнее, по его мнению, заключается в разумной, или согласной с добродетелью деятельности человека, получающей характер прочного, неизменного навыка и непременно сопровождающейся, в качестве своего естественного следствия, чувством

удовольствия и приятности⁵⁶⁶. Но имеется ли в распоряжении человека, с точки зрения Аристотеля, определенный верный и неизменный критерий, благодаря которому он безошибочно мог бы решить себе вопрос о том, когда именно тот или иной частный поступок человека подходит под *столь общее и чисто формальное* определение разумной деятельности? Затем, имеет ли человек, с точки зрения Аристотеля, в своем распоряжении достаточно сил, чтобы в должной степени достигнуть того, что должно быть признано его высочайшим благом? На оба эти вопроса этика Аристотеля дает *отрицательный* ответ.

Что касается первого вопроса, т. е. вопроса о более точном определении каждым человеком самого *содержания* понятия высочайшего блага, как конечной цели его стремлений; то такое точное определение, с точки зрения Аристотеля, не может быть достижимо для нас уже потому, что, по Аристотелю, ведь *все* наше этическое познание *вращается* в сфере только *относительности и вероятности*. Следовательно, в частности, и познание того или иного человека о высочайшем благе, с точки зрения Аристотеля, по существу не может быть иным, как только *относительным* и лишь правдоподобным, но никак не безусловно истинным и вполне достоверным. Такой *относительный* и только *вероятный* характер наших познаний о высочайшем благе человека, с точки зрения Аристотеля, обуславливается самой природой *объекта* этого познания (по аналогии с тем, что Аристотель говорил о причине относительности этических суждений вообще)⁵⁶⁷. Действительно, раз, по Аристотелю, единственной сферой человеческой деятельности является мир конечного и относительного бытия; то, в частности, очевидно, что и основной целью человеческих стремлений, т. е. высочайшим благом человека, не может быть *абсолютное* бытие, но только бытие *конечное, относительное*. Но благо, относящееся к области конечного и относительного бытия, не может также отличаться и характером *всеобщности и неизменяемости*. Отсюда, с точки зрения Аристотеля, не может быть у человека

всеобщих и неизменных понятий и суждений о высочайшем благе.

Аристотель, действительно, самым определенным и категорическим образом отрицает возможность и разумность того, чтобы в качестве конечной цели человеческих стремлений ставить понятие абсолютного высочайшего блага, – *блага в себе*, как это делал Платон. Это видно, как из приведенных нами выше⁵⁶⁸ выдержек из Аристотелевской «Этики», так и из многих других мест той же «Этики», – в особенности, из тех мест, где Аристотель прямо или косвенно полемизирует с этическими воззрениями Платона, полагавшего, в качестве конечной цели стремлений человека, *объективно существующую, трансцендентную и абсолютную идею* высочайшего блага, *блага в себе*, носящего, как таковое, характер *всеобщности, вечности и неизменяемости*. В противоположность этому учению Платона, Аристотель признает существование высочайшего блага, не трансцендентного в отношения к этому миру и человеку, а *имманентного* человеку, т. е. насколько последнее вытекает из особенностей человеческой природы и насколько оно может быть достижимо в границах здешнего, натурального существования человека⁵⁶⁹. А так как в человеческой природе Аристотель, согласно основным началам своей метафизики, за *реальное* бытие признает не общее понятие человека, взятое само по себе, независимо от реализации этого общего понятия в лице отдельных индивидуумов, а именно *индивидуальную* природу того или иного лица, – то отсюда естественно, что и высочайшее благо человека мыслится Аристотелем, не как нечто всеобщее и неизменное со стороны своего содержания, а как нечто *частное и относительное*⁵⁷⁰. Только такое благо Аристотель и считает высочайшим благом, доступным для человека⁵⁷¹.

С другой стороны, только о *достижимом*, следовательно, *относительном* благе Аристотель и считает целесообразным и полезным вести речь в своей «Этике». Абсолютное же благо, благо в себе, если даже оно существует, признается Аристотелем, с его субъективистически-интеллектуалистической и натуралистической точки зрения, за нечто, не имеющее

совершенно никакого отношения к *человеческому* благу, даже в смысле идеала и критерия не могущее содействовать человеку в достижении доступного ему блага⁵⁷². Аристотель, правда, старается стать выше той субъективно-релятивистической точки зрения, на какой по данному вопросу стояли софисты, киринейцы и циники. Отрицая безусловно *трансцендентный* характер высочайшего блага человека, Аристотель, по-видимому, сохраняет за ним характер *всеобщности*: по крайней мере, говоря о блаженстве, находящем свое выражение в разумной деятельности человека, Аристотель в этом именно блаженстве полагал высочайшее благо *всех* людей, так как такого рода деятельность, по Аристотелю, соответствует самой *сущности* человеческой природы, или самому *понятию* о человеке⁵⁷³. Аристотель, таким образом, хотя и отказывается от самоуверенной точки зрения Платова, полагавшего, в качестве конечной цели человеческих стремлений, *трансцендентное и абсолютное* благо (=идею блага, или Божество), но, по-видимому, не возвращается, в своем скептицизме по вопросу о высочайшем благе человека назад, далее точки зрения Сократа, пытавшегося отыскать всеобщее благо, имманентное самому человеку.

Но, во-первых, представленное Аристотелем определение высочайшего блага, как общей *всем* людям цели, по сознанию самого Аристотеля, носит характер *неопределенности и формальной общности*⁵⁷⁴. Аристотель в данном случае дает только формальное определение понятия высочайшего блага. Влагать же определенное положительное содержание в это общее и формальное понятие высочайшего блага, по учению Аристотеля, должен *каждый отдельный человек*, соответственно *индивидуальным* особенностям своей природы, поскольку именно каждый человек, как индивидуум, по Аристотелю, есть мера всего «истинного» и «ложного». Без этого, высочайшее благо, с точки зрения Аристотеля, так же не может стать *реальным* благом человека, как и одно общее понятие о человеке не может быть признано действительным человеком. В своем *практическом приложении* к жизни, учение Аристотеля о высочайшем благе, как общей *всем* людям цели, в

рассматриваемом нами отношении, таким образом, по существу, не отличается от субъективистического и релятивистического учения софистов, киринейцев и циников. Ведь, софисты и киринейцы об удовольствии, а циники, о добродетели тоже говорили, как о конечной цели стремлений всех людей; следовательно, со своей *формальной* стороны и их определение высочайшего блага носило характер всеобщности, что однако не мешало им, как и Аристотелю, стать на определенно *релятивистическую и субъективистическую* точку зрения, как только они пытались в формальное определение высочайшего блага вложить жизненно-практическое содержание.

Аристотель, в рассматриваемом нами отношении, по своему интеллектуализму и субъективизму, следовательно, ушел назад *далее* Сократа: Сократ, в своей моральной философии, *сознательно* не проводил с такой категоричностью *релятивистической* точки зрения в определении понятия высочайшего блага, как это делает Аристотель⁵⁷⁵, хотя логически, как мы видели, эта точка зрения и вытекала из основных посылок Сократовской философии, вследствие чего Сократ, *вопреки своему первоначальному намерению*, на практике вынужден был придерживаться этой именно точки зрения. Аристотель же, в противоположность Сократу, *сознательно* считает нужным, в практическом применении своего общего определения высочайшего блага, стоять на той же релятивистической и субъективистической точке зрения, на какой стояли софисты, киринейцы и циники. Аристотель, таким образом, *сознательно и намеренно* отказывается признать жизненно-практическое значение за *всеобщими* нормами, долженствующими квалифицировать *содержание* понятия высочайшего блага, т. е. *сознательно* делает то, что вопреки своему первоначальному намерению *фактически* вынуждены были сделать Сократ и Платон.

Но сознательно отказавшись от возможности найти всеобщую и объективную норму для определения точного содержания высочайшего блага, как конечной цели человеческой деятельности, – Аристотель, благодаря этому,

очевидно делает в рассматриваемом нами отношении дальнейший шаг вперед, в деле разработки основных посылок для морального скептицизма и пессимизма. Софисты, киринейцы и циники, ограничиваясь исканием *относительного* блага, не имели при этом в виду *отказываться* от попытки найти всеобщее и абсолютное благо, так как идеал этого блага ясно еще и не предносился их сознанию; следовательно, и отказываться-то, еще было не от чего. *Относительное* благо в их глазах совпадало с понятием блага *совершенного*, выше которого они ничего и не желали. Аристотель же, вместе с Платоном, был убежден в существовании трансцендентного *абсолютного и божественного* блага; он *критически* исследует способы к его достижению (предложенные, главным образом, Платоном), и только сознание *невозможности* для человека достигнуть обладания этим высшим благом вынуждает Аристотеля отказаться от него и ограничиться благом *человеческим*, относительным, и несовершенным. *Вынужденный* отказаться от попытки открыть человеку сферу трансцендентного абсолютного блага, какое пыталась указать философия Платона, – Аристотель критически исследует учение Сократа о благе, *имманентном* человеку, но еще сохраняющем за собой характер *всеобщности и необходимости*.

Однако и из этого учения о высочайшем благе Аристотель считает возможным удержать значение всеобщности и необходимости только за *формально-неопределенными* нравственными нормами, жизненно-практическое значение которых, по своей ничтожности, не возвышается над релятивистическим и субъективистическим учением софистов, киринейцев и циников. Возврат к точке зрения этих последних философов, в рассматриваемом нами отношении, у Аристотеля оказался, таким образом, *вынужденным*. Аристотель при этом, не только отказывается от достижения высшего, совершенного блага, но *ясно сознает* и все несовершенство той почвы, на какую он становится и на какой можно достигнуть относительных благ, – поскольку он неоднократно и открыто заявляет о невозможности для человека, в вопросе о природе даже *доступного* человеку блага, прийти к каким-нибудь точным

и определенным выводам. Другими словами, дав своим последователям вкусить «сладкого», через указание на существование абсолютного и совершенного блага, Аристотель, вслед за этим, побуждает их навсегда удовлетворяться «горьким», – благом *относительным и несовершенным*, о котором человеку, к тому же, невозможно иметь даже вполне точного понятия. При такой, ясно сознаваемой *невозможности* для человека достигнуть того высшего, *божественного* блаженства, к которому он, с точки зрения Аристотеля, не может не стремиться в душе, как обладающий *божественным* разумом⁵⁷⁶; при той ясно сознаваемой Аристотелем беспочвенности, на какую оказывается обреченным человек даже в своих стремлениях к достижению относительного блага, – если не сам Аристотель, то, по крайней мере, его последователи, естественно, не могли сохранить в себе душевную бодрость и жизненную энергию: принципиально-теоретический скептицизм и пессимизм Аристотеля необходимо должен был соответствующим неблагоприятным образом отразиться на самом *настроении* его учеников и на образе их *поведения*, подготавливая в их душе почву для *апатии*.

Где же именно, с точки зрения Аристотеля, должен лежать *центр* тяжести человеческих стремлений, т. е. то высшее благо, к которому он стремится: в деятельности ли, имеющей своим объектом здешний *натуральный* порядок вещей, а своим органом низшие душевные способности, приковывающие человека к здешнему миру, или же в деятельности высшей, Божественной части нашей души (деятельного разума), возвышающейся, по-видимому, в своих стремлениях над миром наличной *натуральной* действительности? Односторонне-натуралистическая тенденция Аристотелевской метафизики, а в связи этим и его этики не оставляет, по-видимому, никакого сомнения в том, что весь центр тяжести человеческих стремлений к высочайшему благу Аристотель должен полагать в функциях *низших* душевных способностей (в чувствующей и пожелательной частях души), имеющих своим исключительным объектом здешний, *натуральный* порядок вещей. Действительно, главное внимание в своей этике Аристотель

останавливает на исследовании, так им называемых, *этических* добродетелей⁵⁷⁷, т. е. на функциях низших частей человеческой души.

Из *дианоэтических* же добродетелей Аристотель в своей «Этике» более или менее обстоятельно исследует только вопрос о добродетели *благоразумия* (*φρόνησις*), т. е. той именно функции высшей части нашей души, которая, по Аристотелю, теснейшим образом связана с функциями: низших частей, являясь средством к урегулированию и упорядочиванию деятельности этих последних. О других же *дианоэтических* добродетелях (*ἐπιστήμη* и *σοφία*), носящих теоретически-созерцательный характер и не связанных непосредственно со здешним, натуральным существованием человека, – Аристотель в своей «Этике» говорит сравнительно мало, как о чем-то исключительном, доступном только немногим, не придавая им всеобще-обязательного значения. Но чем с большей определенностью Аристотель центр тяжести человеческих стремлений полагает в здешнем, натуральном мире, тем с большей определенностью сказывается у Аристотеля черта *скептицизма и разочарования*, когда, в конце концов, о такого рода человеческой деятельности он считает себя вынужденным говорить, как о чем-то, имеющем слишком мало цены, по сравнению с созерцательной жизнью, поскольку последняя *возвышается* над условиями здешнего, натурального существования человека, над всеми его несовершенствами и как бы сближает жизнь человека с Божественной жизнью, доставляя человеку удивительные по чистоте и силе наслаждения, совершенный душевный покой и самоудовлетворение⁵⁷⁸. Должно также иметь в виду односторонний интеллектуализм, проникающий собой все мирозерцание Аристотеля и, естественно, не позволяющий ему признавать значение внутренней ценности за всеми прочими душевными функциями, кроме познавательной деятельности нашего теоретического разума. Все это приводит нас к тому выводу, что психический центр стремлений Аристотеля, в действительности, лежит не в деятельно-практической, а в теоретически-созерцательной жизни человека.

С другой стороны, и теоритически-созерцательная жизнь человека, с точки зрения Аристотеля, не может дать ему положительного душевного удовлетворения, какое возместило бы ему то чувство пустоты и разочарования, какое всегда неизбежно должно возникнуть у нас после того, как мы убеждаемся в ничтожестве той цели, которую мы считали за основную в нашей жизни и на осуществление которой нами было потрачено много труда и усилий. Ведь, теоретически-созерцательная жизнь человека должна иметь свое определенное *психическое содержание*, чтобы быть объектом наших стремлений. С точки зрения Аристотеля, таким психическим содержанием может быть только то решение теоретических проблем о всем сущем, какое дает именно *философия Аристотеля*. А эта философия, как мы видели, говорит человеку, во-первых, о здешнем натуральном порядке вещей, как о входящем в сферу его влияния, но в то же время *несовершенном* по своей сущности; во-вторых, о высшей, супранатуральной, Божественной области бытия, о которой человек может иметь соответствующее понятие, но которая фактически *навсегда закрыта* перед человеком для непосредственного участия его в этой высшей жизни. Другими словами, теоретически-созерцательная деятельность человека, в которой Аристотель ожидает найти высшую форму доступного человеку блаженства, с его же собственной точки зрения, не может дать нам ничего другого, как только доказать наше *бессилие и ничтожество*, в деле осуществления нами наших стремлений к идеалу высочайшего блага.

Тот скептицизм и пессимизм, какими проникнуты самопротиворечивые суждения Аристотеля по вопросу о сущности высочайшего блага человека, как *конечной цели* человеческих стремлений, – естественно, должны налагать ту же печать скептицизма и пессимизма и на его суждения относительно самой *возможности достижения этой цели*, в чем бы ее человек ни полагал, в деятельно-практической или же в созерцательной жизни. Психологически немыслима для человека глубокая уверенность в возможности достижения известной цели, раз у него, как это утверждает Аристотель, нет и

не может быть вполне верных и определенных понятий относительно самой цели наших стремлений, – поскольку решение вопроса о возможности достижения какой бы то ни было цели, естественно, обуславливается таким или иным решением вопроса о характере самой цели. Аристотель, правда, старается довольно простым способом избавить человека от всякого рода колебаний, в определении им содержания конечной цели его стремлений и способов к их осуществлению, – тех колебаний, какие должны несомненно, парализовать энергию нашей деятельности и вести нас к апатии: Аристотель, в конце концов, заявляет, *что самый-то вопрос о цели наших стремлений, в действительности, лежит вне компетенции человека и вовсе не зависит от его свободного решения*, поскольку мы свободно можем избирать только те или иные *средства* к достижению данной цели, сама же цель диктуется нам пожелательной частью нашей души (*θέλησις*), или же ощущениями (*αἴσθησις*), в связи с нашими *натуральными индивидуальными* особенностями, входящими в сферу *натуральной необходимости*, а не в сферу *свободной* деятельности человека⁵⁷⁹.

Но очевидно, что этот пункт философской этики Аристотеля не только нисколько не разрешает отмеченных выше затруднений, а напротив, еще более *усиливает* их, а вместе с этим дает новые данные для *скептических и пессимистических* выводов из основных положений его этики. Прежде всего, это учение Аристотеля самым не двусмысленным образом говорит о совершенной *беспочвенности и бесполезности* всех его прежних рассуждений относительно сущности высочайшего блага человека, как конечной цели его стремлений: *жизненно-практического* значения все эти рассуждения Аристотеля, с его же собственной точки зрения, иметь не могут, раз установка самой цели наших стремлений не зависит от нашей свободной воли. Но уже такой *вынужденный* отказ Аристотеля от возможности для человека активно влиять на определение цели наших стремлений, *после того, как тот же Аристотель потратил столь много усилий на определение понятия высочайшего блага, как конечной цели человеческих*

стремлений, – такой вынужденный отказ не может не вызывать в душе последователей Аристотеля известной душевной *раздвоенности*, а в связи с этим – сознания ими своего бессилия в деле достижения конечной цели человеческих стремлений.

Не может все это не вызвать и чувства *разочарования* в разумности и целесообразности вообще активной деятельности человека, раз эта последняя не имеет влияния на решение одного из наиболее важных жизненных вопросов. Все это, наконец, не может не парализовать энергии человека, подготавливая в его душе почву для *апатии* ко всему существующему. Во-вторых, устранение человека от свободного активного воздействия на определение цели своих стремлений и *само по себе* должно парализовать душевную энергию человека и вести его к апатии, поскольку ему в данном случае приходится лишь *познавать* цель своих стремлений, а не свободно устанавливать ее. Являясь результатом последовательно проведенной *интеллектуалистически-натуралистической* тенденции, этот пункт моральной философии Аристотеля вполне определенно и откровенно устанавливает тот низкий взгляд на значение и ценность человеческой личности, какой характерен, вообще, для односторонне-интеллектуалистического и натуралистического мирозерцания, где индивидуальная человеческая личность рассматривается только, как одно из *пассивных* звеньев в общей цепи натурального бытия, подчиненного неизменным и необходимым законам природы, как пассивный наблюдатель мира, а не как активный член мировой жизни.

Аристотель в данном случае однако *более определенно и последовательно формулировал* мысль о такой именно *созерцательно-пассивной роли человека* в общем натуральном ходе мировой жизни, чем как это мы видели у его предшественников, из которых ни один не решался еще вполне определенно высказать мысль о том, что поставить себе ту или иную цель никак не зависит от свободной воли человека, хотя такой вывод и вытекал логически из их интеллектуалистически-натуралистического мирозерцания. Аристотель же идет далее

в деле разработки, в духе последовательного интеллектуализма и натурализма, тех *основных посылок*, из каких следуют самые пессимистические выводы о значении и ценности человеческой личности и какие, в конце концов, должны приводить человека к состоянию душевной растерянности, пассивности и апатии.

Аристотель отчасти, по-видимому, и сам признавал то, какой убийственный удар этим своим учением он наносил основным задачам собственной же моральной философии, где именно деятельность рассматривается им, как основной момент в понятии человеческой добродетели и блаженства. Он, по-видимому, признавал, что если мы будем рассматривать цель стремлений человека вне его активного воздействия, то от человека, как свободно-активной, моральной личности, останется одно только название. Поэтому Аристотель к своему учению о цели человеческой деятельности делает оговорку в том смысле, что через воспитание у человека постепенно, путем внешнего воздействия, образуются соответствующие привычки, изменяющие направление тех натуральных стремлений, цель которых первоначально определяется пожелательной частью нашей души и, следовательно, находится вне нашего свободного воздействия⁵⁸⁰.

Этим путем, по Аристотелю, и образуется то, что обычно называется *характером* человека. Другими словами, признавая человека бессильным свободно и, так сказать, *изнутри* влиять на установку целей своих стремлений и этим путем свободно стремиться к тому, что, *действительно*, является высочайшим благом человека, а не к тем призрачным благам, к которым побуждает нас стремиться пожелательная часть нашей души, – Аристотель, взамен этого, избирает иной, так сказать, *окружный* путь: он старается *извне*, принудительно давать соответствующее направление человеческой воле, ставящей себе соответствующие цели. *Внешнее, принудительное* воздействие, по Аристотелю, создает известный навык, вследствие чего – то, к чему человек вначале стремился по принуждению и неохотно, вопреки естественному направлению своей воли, – в конце концов, становится объектом его *добровольного* стремления. Привычка, таким образом, по

мысли Аристотеля, должна заменить природу. Нетрудно однако видеть, что *свободная активность* человеческой личности, а, следовательно, и ее значение и моральная ценность всеми этими оговорками Аристотеля нисколько не спасается.

В конце концов, известная индивидуальная личность, как таковая, все-таки *сама по себе* оказывается бессильной активно влиять на изменение целей своих стремлений. Ведь не она, сама по себе, путем навыка изменяет свою природу, а *другие* люди, воспитывающие ее. Воспитание нашей воли, или образование характера, ведущее, по Аристотелю, к изменению тех целей, какие человек ставит себе, – с точки зрения Аристотеля, носит, таким образом, характер *внешне-принудительного, механического* воздействия, так как посредствующее значение свободной воли человека, известным образом реагирующей на внешние воздействия и побуждающей человека к тем или иным поступкам, Аристотелем совершенно игнорируется. Воспитание человека, с точки зрения Аристотеля, не может, следовательно, парализовать тех пессимистических заключений, к каким приводит интеллектуалистическая и натуралистическая тенденция Аристотелевской психологии, полагающая цель наших стремлений вне нашей свободной воли⁵⁸¹.

Что интеллектуалистическая и натуралистическая тенденция у Аристотеля в данном случае продолжает сохранять всю свою силу, в этом легко можно убедиться, обратив внимание еще на следующую сторону дела. Роль воспитателя, долженствующего *извне* изменять то направление, по какому первоначально, от природы стремится воля каждого человека, – эту роль Аристотель приписывает *государству*. Но, с точки зрения Аристотеля, государство есть только *простая совокупность* отдельных человеческих индивидуумов. Аристотель решительно отказывается говорить о благе целого государства, о его целях и добродетелях, как о чем-то, по существу отличном от блага, целей и добродетелей отдельных лиц, входящих в состав данного государства. Цель государства, его задачи и добродетель, с точки зрения Аристотеля, таким образом, совпадают с простой совокупностью целей, задач и

добродетелей *отдельных* лиц, входящих в состав государства⁵⁸².

Но если так, то воспитывающая роль государства, о которой у нас только что шла речь, с точки зрения Аристотеля, фактически сводится к *взаимному влиянию друг на друга отдельных индивидуумов, входящих в состав государства, из которых каждый оказывается совершенно бессильным свободно влиять на установку своих собственных целей*. Индивидуальная личность человека, как члена государства, таким образом, с точки зрения Аристотеля, не только сама по себе не может определять цель своих стремлений, но и извне испытывает на себе воздействие со стороны *таких же, как и она, личностей*, тоже играющих лишь *созерцательно-пассивную* роль в определении целей своих стремлений. Изменение направления воли каждого человека, т. е. его характера, с точки зрения Аристотеля, таким образом, в *двояком* отношении носит *односторонне-интеллектуалистический и натуралистически-механический* характер, чуждый активного участия человеческой свободы, – как в отношении того *субъекта*, об изменении характера которого идет речь, так и тех *внешних воздействий*, какие вызывают это изменение. Отсюда, характер каждого человека, с точки зрения Аристотеля, есть как бы известная *натуральная* величина, в смысле равнодействующей всех тех *натуральных* сил, какие так или иначе влияют на ее образование. *Свободная воля* человека в этом образовании, по Аристотелю, участия не принимает *ни изнутри, ни извне*. А поскольку, по Аристотелю, благо человека, как конечная дель его стремлений, заключается именно в образовании *должного и устойчивого* характера человека⁵⁸³, постольку и само это благо мыслится Аристотелем *только, как продукт натуральной и необходимого, а не свободно-активного взаимодействия отдельных человеческих личностей*.

После всего этого нам становится совершенно понятным и естественным утверждение Аристотеля относительно невозможности для человека, по своему свободному желанию, изменить свой характер, слагающийся, по Аристотелю, как мы

видели, постепенно, из разного рода частичных навыков и под влиянием внешних воздействий⁵⁸⁴, – утверждение, не могущее, конечно способствовать развитию в душе последователей Аристотеля уверенности в своих нравственных силах и в возможности свободного достижения конечной цели своих стремлений, т. е. своего счастья, заключающегося, по Аристотелю, в должном развитии нашего характера. Действительно, раз благо человека, эта конечная цель его стремлений, определяется, по Аристотелю, индивидуальными особенностями человеческого характера, а изменить этот последний, по своему свободному желанию, человек не в силах; то очевидно, что, с точки зрения Аристотеля, установка человеком цели своих стремлений, т. е. определение им самого содержания понятия высочайшего блага, к которому он должен стремиться, – оказывается уже делом случая, или точнее – делом *натуральной необходимости*, как *внутренней*, поскольку характер той цели, какую себе ставит человек, определяется направлением человеческой воли, выходящим за границу свободного избрания, так и *внешней*, поскольку самое это направление воли человека, по Аристотелю, образуется, как мы видели, под влиянием внешних механических воздействий.

Правда, Аристотель в данном случае оговаривается в том смысле, что хотя человек не в силах изменить свой уже *определившийся* характер, но самое образование такого или иного характера, будто бы, находится, в известной степени, в зависимости от *свободной* воли человека⁵⁸⁵. Но, во-первых, такая оговорка Аристотеля противоречит всему тому, что самим же Аристотелем было сказано о внешне-механическом способе образования человеческого характера, в смысле известного направления его воли, – способе, исключающему как мы видели, участие при этом момента *свободного избрания*. Должного впечатления эта оговорка Аристотеля, вызванная, по-видимому, соображениями дидактического свойства, поэтому не может произвести на его последователей, поскольку она идет в разрез с основными положениями его метафизики и психологии. Во-вторых, Аристотель не указывает той *психологической* грани, где направление воли человека выходит уже из сферы его

свободно-активного воздействия, и где такое воздействие оказывается еще возможным, а без точного определения такой грани самая мысль о доступности для человека так или иначе влиять на направление своей воли *жизненно-практического* значения иметь не может.

Пессимистический характер учения Аристотеля о высшем благе, как конечной *цели* стремлений человека, еще более усиливается тем обстоятельством, что эта цель, по Аристотелю, устанавливается именно *низшей, точнее, пожелательной* частью человеческой души, т. е. той частью, функции которой Аристотелем, при односторонне-интеллектуалистической тенденции его мирозерцания, вообще оцениваются весьма низко, а что касается их значения в деле достижения человеком своего истинного счастья, то Аристотель по данному вопросу сплошь и рядом высказывается в том смысле, что именно пожелательная часть нашей души и является *препятствием* для нашего истинного счастья⁵⁸⁶. Правда, высшую форму блаженства человека Аристотель полагает в *теоретически-созерцательной* деятельности, поскольку в такого рода деятельности низшие части нашей души участия не принимают⁵⁸⁷. Но ведь человек, в душе которого *всегда и неразрывно объединены все ее три части* (высшая с двумя низшими) по заявлению самого же Аристотеля, не может жить одной теоретически-созерцательной жизнью⁵⁸⁸.

Следовательно, достижение человеком конечной цели его жизни, т. е. блаженства не может, с точки зрения Аристотеля, не стоять в зависимости от характера и направления *всех функций* нашей души, в том числе и низших. Характер же этих последних, т. е. направление человеческой *воли*, стремящейся к известной цели, по взгляду Аристотеля, как мы видели, стоит *вне нашего свободного воздействия*, следовательно, в частности, и вне влияния высшей части нашей души, этого источника истинного счастья человека. А так как пожелательная часть человеческой души, с точки зрения Аристотеля, является по самой своей сущности, *противоположной* разуму; то, следовательно, у человека, по Аристотелю, не может быть никакой надежды на то, чтобы стремления его *воли* получили

должное направление, т. е. направление в сторону истинного блага, а вне такого должного направления *воли* человека и вообще, как мы видели, не может быть достигнуто человеком его истинное счастье. Во всяком случае, это последнее, в той своей части, какая зависит от направления человеческой воли, безусловно оказывается стоящим вне сферы *свободного* избрания человека; оно может быть разве только делом случая. Высшая часть человеческой души, т. е. разум человека, хотя сам по себе и может указать человеку его *истинную* цель, его действительное благо; *но он не в силах оказывать свободного воздействия на направление человеческой воли*, а последняя, сама по себе, как *низшая* функция человеческой души, не может установить себе *истинной* цели, т. е. не может стремиться к тому, что составляет *действительное* благо человека.

Между разумной и неразумной частями человеческой души, в деле определения конечной цели человека, или его высочайшего блага, таким образом, с точки зрения Аристотеля, должно происходить *постоянное и ничем непримиримое противоречие*, при котором не может быть места ни душевной гармонии, ни энергии человека, ни его истинному счастью. Сам Аристотель, по-видимому, не имел в виду, со всей определенностью и последовательностью, делать такого рода пессимистические выводы, какие с психологической и логической необходимостью следуют из основных положений его учения о высочайшем благе, как конечной цели человеческих стремлений. Но эти выводы, несомненно, должны были сделать (сознательно или бессознательно) его преемники, поскольку эти выводы, как мы сказали, с логической и психологической необходимостью вытекают из основных посылок моральной философии Аристотеля.

Из всего сказанного нами относительно учения Аристотеля и той роли, какая, по его взгляду, принадлежит человеческой *воле*, в деле определения целей наших стремлений, – можно видеть, насколько *сомнительной* оказывается та услуга, какую, по мнению многих ученых исследователей Аристотеля, последний оказал разработке вопроса о *свободе человеческой воли*, ослабив, яко бы, в данном случае односторонний

интеллектуализм и детерминизм своих предшественников, в особенности Сократа и Платона. Правда, Аристотель, по-видимому, вооружается против крайностей интеллектуализма философии Сократа, отчасти и Платона, утверждавших, что добровольно никто не бывает злым, а, следовательно, и несчастным, и что только незнание заставляет человека стремиться к ложным благам, воля же человека, сама по себе, будто бы всегда стремится ко благу⁵⁸⁹.

По Аристотелю же, как мы видели, не теоретический разум человека, а именно пожелательная сторона человеческой души ставит человеку *цель* его стремлений. Но, во-первых, это кажущееся ослабление интеллектуализма покупается у Аристотеля слишком дорогой ценой – *ценой усиления скептицизма и пессимизма*, в то же время нисколько не способствуя решению в положительном смысле вопроса о свободе человеческой воли. Дело в том, что кажущееся ослабление интеллектуализма у Аристотеля означает ослабление жизненно-практического значения высшей, разумной части человеческой души, где и Аристотель, как и его предшественники, видит источник высшего, истинного счастья человека, и, наоборот, подчеркивает соответствующее усиление значения неразумной части, этого источника ложного счастья. Во-вторых, отмеченное нами выше отступление Аристотеля от учения своих предшественников, по существу дела, не только не ослабляет одностороннего интеллектуализма и натурализма Аристотелевской этики, но скорее усиливает этот последний, а, следовательно, усиливает и пессимистический характер его этики. Ведь если односторонне-интеллектуалистическая точка зрения предшественников Аристотеля, в решении вопроса о цели человеческих стремлений, казалась Аристотелю не благоприятствующей развитию свободной активности человека, – то тем менее можно признать благоприятствующей развитию такой свободной активности точку зрения самого Аристотеля, по учению которого, цель наших стремлений устанавливается не деятельным разумом, а разумом страдательным, которому элемент свободной активности, по учению Аристотеля, присущ еще в меньшей степени, чем разуму деятельному.

Элемент *натуральной необходимости* в пожелательной стороне человеческой души Аристотелем, как и его предшественниками, отмечается даже с гораздо большей категоричностью и определенностью, чем в понятии нашего *теоретического разума*, поскольку в теоретическом разуме человека и Аристотель и его предшественники все-таки видели нечто, в известной степени *возвышающее* человека над условиями его здешнего, *натурального* существования и сближающее его с *Божеством*, тогда как на пожелательную сторону человеческой души Аристотель, как и его предшественники, смотрят как на одно из звеньев той цепи, какая *приковывает* человека к здешнему миру, с его *натуральным* и неизменным порядком вещей, и сближает человека с миром *животных*. Усиление значения пожелательной стороны человеческой души в ущерб деятельному разуму, с точки зрения Аристотеля, должно *поэтому означать именно усиление элемента натуральной необходимости, ограничивающей свободную активность* человеческой личности, в определении ею цели своих стремлений. Следовательно, Аристотель в этом направлении, по сравнению со своими предшественниками, делает дальнейший *детерминистический* шаг вперед, вопреки своему первоначальному намерению. А это обстоятельство, в свою очередь, не могло не способствовать упадку жизненной энергии у последователей моральной философии Аристотеля и усилению у них духа *пессимизма и апатии*.

В своем учении о *тех путях и средствах*, какие должны приводить человека к блаженству, как основной цели его стремлений, – Аристотель, по-видимому, имеет в виду уделить свободной активности человека значительную роль, чем, по-видимому, в некоторой степени должно сглаживаться то невыгодное для моральной философии Аристотеля впечатление, какое получается от рассмотрения его учения о *цели* человеческих стремлений. По учению Аристотеля, в силу *ультра-интеллектуалистического* характера всего его мирозерцания, основным средством, благодаря которому человек может достичь блаженства, является *разумная*

деятельность или – что, то же – *добродетель*. Блаженство является, так сказать, имманентным следствием такой деятельности, т. е. эта деятельность, как таковая, сама по себе уже заключает в себе блаженство. Вне деятельности, по Аристотелю, *не может быть блаженства*. Следовательно, разумная деятельность, как средство к достижению блаженства, с точки зрения Аристотеля, является вполне соответствующей своей цели⁵⁹⁰.

При этом, Аристотель старается убедить своих последователей, что такого рода деятельность доступна для *всякого* человека, при всевозможных внешних условиях. Каждый человек, по Аристотелю, имеет в своем распоряжении все средства, необходимые для достижения конечной цели своих стремлений, т. е. своего счастья, поскольку каждый человек может быть добродетельным, а быть добродетельным, по Аристотелю, значить быть счастливым⁵⁹¹. Не имея возможности свободно, по своему усмотрению избирать ту или иную цель своих стремлений, т. е. управлять своими желаниями, – человек, по взгляду Аристотеля, зато свободно может ориентироваться в выборе *средств*, необходимых для осуществления этих желаний⁵⁹². *Энергетический* принцип в данном случае, *по-видимому*, проводится у Аристотеля вполне последовательно, ослабляя односторонний интеллектуализм и натурализм его учения о цели человеческих стремлений. Первое впечатление, какое получается при чтении подобного рода рассуждений Аристотеля, имеющих место в его «*Этике*», несомненно говорит в пользу наличности в моральной философии Аристотеля элементов *жизнерадостности и душевной энергии*. Такое именно впечатление от рассматриваемой нами стороны Аристотелевской этики еще более усиливается, если эти этические взгляды Аристотеля сопоставить с динамическими и телеологическими элементами его *метафизики и психологии*.

Энергетический характер этики Аристотеля, благодаря такому сопоставлению, оказывается, *по-видимому*, имеющим свою глубокую основу в его *метафизике и психологии*. Некоторые из ученых исследователей философии Аристотеля,

имея в виду эту именно сторону его этики, действительно, склонны видеть в лице Аристотеля одного из наиболее ярких выразителей *деятельного и жизнерадостного* гения древней Греции. Однако все то, что нам известно об особенностях его ультрарационалистической психологии и, в частности, вытекающего отсюда учения Аристотеля относительно цели человеческих стремлений, – заставляет нас быть в данном случае особенно осторожными и не доверяться непосредственному впечатлению, а обратиться к более *детальному* критическому анализу учения Аристотеля о тех средствах, какие, по его мнению, ведут человека к блаженству, этой конечной цели его стремлений. Сопоставление этого пункта моральной философии Аристотеля с другими ее сторонами должно в данном случае оказать нам особенно важную услугу. Подобного рода осторожность, как увидим ниже, имеет для себя веские основания.

Действительно, при чтении Аристотелевской «Этики», прежде всего, естественно, возникает недоумение относительно того, имеет ли Аристотель достаточные основания к тому, чтобы с уверенностью говорить о целесообразности тех или иных средств, ведущих человека к счастью, этой конечной цели его стремлений, раз о самой-то цели он, по его собственному сознанию, не может дать определенных и вполне точных указаний. Ведь, достоинство известного средства, его, так сказать, *целесообразность* прежде всего, конечно, обуславливается его соответствием той цели, достижению которой оно служит. Следовательно, судить о достоинстве и верности средства возможно не прежде, как составив себе наперед определенное понятие о той цели, к которой должно вести это средство, А такого именно понятия моральная философия Аристотеля и не дает.

Действительно, из приведенных выше мест, заимствованных из «Этики» Аристотеля (см. выше, стр. 612) видно, что *критерий «вероятности»* Аристотель прилагает не только к определению понятия блага, как цели человеческих стремлений, но также к понятию человеческой *деятельности*, как *средства*, ведущего к достижению этой цели. В частности,

этот же критерий Аристотель прилагает и к своим собственным рассуждениям о добродетели, вообще, и некоторых отдельных добродетелях, в частности, например, к добродетели справедливости и др.⁵⁹³. Но если так, то *скептицизм* и вытекающей отсюда *пессимизм*, какими проникнуто все учение Аристотеля о цели человеческой деятельности, являются неизбежными и для его учения о *средствах*, ведущих к этой цели. И такой вывод тем более *неизбежен* для Аристотеля, что ведь, с его же собственной точки зрения, понятие цели и средства, как составные моменты человеческой деятельности, ведущей к счастью, оказываются *безусловно нераздельными* друг от друга, поскольку блаженство, эта *цель* человеческих стремлений, мыслится Аристотелем именно как *имманентное*, а не извне привходящее следствие добродетельной деятельности человека, ведущей его к блаженству. Отсюда естественно, что *скептицизм* и *пессимизм*, как характерный черты учения Аристотеля о *цели* человеческих стремлений, целиком должны быть перенесены и на его учение о ведущих к этой цели *средствах*. Несовершенства доступной для человека *цели* его стремлений, с точки зрения Аристотеля, имеют таким образом, свой источник в несовершенстве направленной к достижению этой цели деятельности человека, т. е. в несовершенстве ведущих к этой цели *средств*.

После всего этого, со стороны Аристотеля является *непоследовательностью и внутренним самопротиворечием* говорить о свободной активности человека в деле избрания им соответствующих средств, ведущих к известной цели, – раз он категорически отрицает свободу человека в выборе целей для своих стремлений. Ввиду нераздельности обоих этих основных моментов в общем понятии человеческой деятельности, – перед Аристотелем, естественно, возникала такого рода дилемма: или он должен был признать за человеком свободу выбора тех или иных средств, т. е. такой или иной деятельности, ведущей к достижению известной цели (блаженства), но в таком случае эта свобода должна быть распространена Аристотелем и на избрание самой цели, так как последняя находит, по Аристотелю, свою постепенную реализацию уже в самом

процессе осуществления ведущих к ней средств; или же, не признав за человеком возможности проявлять свободную активность в деле избрания цели своих стремлений, Аристотель вместе с тем должен был отвергнуть и возможность свободного избрания соответствующих этой цели средств. Аристотель, как мы видели, не признавал за человеком свободы в деле определения цели своих стремлений, *а потому он должен был отрицать также свободу человека и в избрании соответствующей деятельности, как средства к достижению счастья – этой конечной цели человеческих стремлений.*

Аристотель, правда, такого естественного логического вывода открыто не делает. И понятно почему: не признав за человеком способности свободно избирать не только цель своих стремлений, но и ведущие к этой цели средства, – Аристотель, естественно, должен был бы вовсе отказаться от самой мысли говорить о человеке, как моральном существе. В этом случае Аристотелю пришлось бы совершенно отказаться от самой мысли вести речь об этике, как науке, отличной от физики, а человека он не имел бы оснований отличать, по существу, от предметов и явлений *физической* природы. Односторонне-интеллектуалистическая и натуралистическая тенденция общего мирозерцания Аристотеля, доведенная до своих конечных выводов, и должна была бы привести Аристотеля к такому именно взгляду на созерцательно-пассивную роль человека в общем ходе мировой жизни. Но Аристотель, как мы видели, по соображениям утилитарно-дидактического свойства, старался не делать подобного рода конечных выводов из основных посылок своего мирозерцания, раз он ясно видел практический вред от таких выводов. К тому же, натуралистическая тенденция Аристотелевской философии в известной степени, парализовалась, как мы видели, тенденцией супранатуралистической, абстрактно-отрицательный характер которой Аристотелем, по тем же практическим соображениям, не всегда отмечался с должной определенностью и последовательностью. благодаря житейски-практической осторожности, Аристотелю в своей этике иногда удавалось,

ценой логической непоследовательности, создать *фикцию* равновесия между односторонне-интеллектуалистической и натуралистической точкой зрения, совершенно исключающей проявление в человеческой деятельности свободной активности, с одной стороны, и супранатуралистической, признающей факт свободной человеческой деятельности, с другой. С подобного рода фикцией нам и приходится иметь дело, при изложении учения Аристотеля о тех *путях и средствах*, какие, по его мнению, ведут человека к блаженству, как основной *цели* его стремлений, тогда как в учении об этой последней Аристотель, как мы видели, почти всецело придерживался строго интеллектуалистически-натуралистической точки зрения⁵⁹⁴.

Однако, несовместимость признания свободной активности человека, в выборе *средств* к достижению известной цели, с общей интеллектуалистической и натуралистической тенденцией Аристотеля, в частности несовместимость такого признания со всем тем, что Аристотелем было сказано о совершенной пассивности человека в деле определения *цели* своих стремлений, – не могла не отразиться соответствующим образом и на учении Аристотеля о средствах, ведущих человека к достижению счастья, этой основной цели его стремлений. Свободная активность человека, какую в этом последнем случае Аристотель отстаивает, оказывается у него столь психологически беспочвенной и обставляется им такими ограничениями, что от ее *реального и жизненно-практического значения*, с точки зрения самого Аристотеля, почти ничего не остается, и если сам Аристотель сознательно старается не замечать всей той фиктивности, какой, с его точки зрения, должна отличаться свободная активность человека в рассматриваемом нами отношении, – то ее не могли не заметить *последователи* Аристотеля, а заметив, не могли не сделать в своих этических суждениях соответствующих скептических и пессимистических выводов, каких сознательно старается избегать (далеко не всегда успешно) сам Аристотель.

Для свободной активности человека, в выборе средств к достижению известной цели, прежде всего нет корней в

психологии Аристотеля. Низшей, пожелательной части человеческой души Аристотель, как мы видели, решительно отказывает в способности свободного избрания цели своих стремлений. Но если, по учению Аристотеля, воля человека не может свободно избирать цель своих стремлений, то нет никаких оснований предполагать, что та же воля, сама по себе, может проявить способность свободного решения, когда дело коснется выбора *средств* к осуществлению этой цели. Ни в психологии, ни в этике Аристотеля нет решительно никаких оснований для такого предположения. Напротив, чисто *натуралистическая* точка зрения Аристотеля на функции низшей, пожелательной части человеческой души, сближающая эти функции с инстинктами животных, деятельности которых, по Аристотелю, чужд элемент свободной активности⁵⁹⁵, – заставляет нас сделать заключение, что по Аристотелю, человеческая воля, как таковая, вообще, *по самой своей природе*, не может быть носителем свободной активности человека. Но Аристотель не может полагать принцип человеческой свободы и в функциях *высшей, разумной* части нашей души, так как эти функции, по Аристотелю, носят чисто *интеллектуальный* характер, а потому, с точки зрения Аристотеля, они имеют дело со сферой *необходимого, неизменного и всеобщего*, но не с тем, что, по выражению Аристотеля, может быть и иным, благодаря влиянию нашего свободного решения. Ведь именно в целях *отстоять свободу человеческих действий* Аристотель и старался (хотя, как мы видели, неудачно) *ослабить односторонний интеллектуализм* философии Сократа и отчасти Платона. И, действительно, по учению Аристотеля, высшая часть человеческой души, т. е. разум, если и вступает в сферу практической деятельности человека, приобретая характер разума *практического* (*φρόνησις*), – то ее роль, в данном случае, ограничивается одной *совещательностью*⁵⁹⁶.

Практический разум, по Аристотелю, может, со своей стороны, указать человеку на известное общее положение, но не его дело *реализовать* это общее положение, в форме того или иного *частного поступка*. Совет нашего практического разума может быть нами принят и приведен в исполнение, а

может быть и отвергнут. Признав же за практическим разумом, самим по себе, способность и реализовать свои суждения, мы с точки зрения основных принципов моральной философии Аристотеля, возвратились бы к *детерминистической* точке зрения Сократа и должны были бы утверждать, что поступать дурно можно только по незнанию. Но если так, то от какой же именно душевной функции зависит – принять или не принять *совет* практического разума? На этот вопрос мы напрасно будем искать ответа как в психологии Аристотеля, так и в его этике: ни в одной из двух главных частей человеческой души, по Аристотелю, не может заключаться принцип свободной активности действий человека. Аристотелю удалось только доказать невозможность, с точки зрения последовательного интеллектуализма, обосновать факт свободы наших решений; но, взамен развенчиваемого в этом отношении (за его детерминизм) интеллектуализма, Аристотель не противопоставляет ничего положительного, что могло бы послужить опорой для человеческой свободы, так как за страдательным разумом человека Аристотель отказывается признать такое значение.

Но если так, то та «свобода» в выборе *средств* к достижению известной цели, о которой говорит Аристотель, в действительности оказывается лишь делом *случая*, т. е. случайного совпадения совещательных функций практического разума с функциями нашей воли, реализующей советы практического разума. Фактически Аристотелю поэтому приходится оставаться на прежней интеллектуалистически-натуралистической почве, только в ее своеобразной форме: по-прежнему характер деятельности человека, по Аристотелю обуславливается *логическими* законами теоретического разума, с одной стороны, и *натуральными* законами пожелательной части нашей души, с другой. Но эта логическая и натуральная *необходимость* у Аристотеля рассматривается не сама по себе, не со своей объективной стороны, а оценивается им под *субъективным* углом зрения, – со стороны сознания человеком своего бессилия не только активно влиять на направление своих поступков, *но даже уяснить себе причину такого или*

иного направления этих поступков, вследствие чего внешняя необходимость в субъективном сознании Аристотеля ощущается уже как случай. Пассивная роль человеческой личности вследствие этого, очевидно, подчеркивается еще с большей определенностью и выразительностью. Только в этом именно смысле Аристотель и может быть признан защитником индетерминизма.

Такой односторонний индетерминизм Аристотеля, граничащий с признанием совершенной *случайности* в человеческих поступках, вытекает из указанных выше основных посылок его общего мирозерцания: стремясь отделить непроходимой пропастью мир натурального, относительного и изменчивого бытия от бытия супранатурального и абсолютного, – Аристотель поэтому самому и в деятельности человека, как члена здешнего, натурального мира, не мог усматривать проявления *вечных законов* высшего, супранатурального бытия. Абсолютное бытие, с интеллектуалистической точки зрения Аристотеля, может быть только объектом нашего *познания*, но не может быть *реализовано*, хотя бы отчасти, в здешнем, натуральном мире, через нашу деятельность. Как простое звено натурального порядка вещей, человек, по мнению Аристотеля, в своих действиях подвержен закону *натуральной необходимости*, что и находит свое выражение в невозможности для человека свободно управлять своими желаниями, а как обладающий Божественным разумом, т. е. как причастный, по своей природе, сверхнатуральному бытию человек, в известном отношении, именно в своем сознании, точнее, в своих мечтах *возвышается* над условиями натуральной необходимости. Однако, будучи оторван от непосредственного взаимодействия с абсолютным, супранатуральным бытием, человек не может в условиях своего натурального и относительного существования руководствоваться абсолютными и вечными принципами.

Отсюда, относительная независимость человека от условий натуральной необходимости, с точки зрения Аристотеля, не может получить для себя положительной опоры в высшем, супранатуральном порядке вещей, с его *объективными и*

необходимыми законами, – тем более, что и мир супранатуральной действительности, с односторонне-интеллектуалистической точки зрения Аристотеля, может быть лишь источником логических законов нашего *теоретического* мышления, но не законов *моральных*, поскольку Божество мыслится Аристотелем, лишь как *идея*, но не как *моральная личность*, стоящая выше *натуральной* необходимости. Так называемая моральная необходимость для Аристотеля поэтому не существует; наряду с логической и натуральной необходимостью Аристотель может ставить только *случай*. Он-то, *под именем свободы*, и имеет, по Аристотелю, место в человеческой деятельности именно при выборе известных средств к достижению данной цели. Такая точка зрения Аристотеля, очевидно, находится в полном согласии с изложенным нами выше его учением о том, что в своей деятельности человек не может руководствоваться какими-нибудь неизменными и несомненно истинными моральными принципами. Односторонний индетерминизм Аристотеля является, т. о., новым подтверждением того, что отказ Аристотеля от возможности указать человеку незыблемые и безусловно достоверные правила его нравственного поведения не есть случайное явление в философии Аристотеля, как бы результат логического его недосмотра, а имеет свои глубокие психологические корни в основных посылках всего его мирозерцания и всего его душевного уклада.

Легко заметить, что абстрактно-отрицательный характер супранатуралистической тенденции философии Аристотеля, в рассматриваемом нами отношении, как и во многих других, оказывается развитым у него более последовательно и определенно, по сравнению с такими его предшественниками, как Сократ и Платон. Эти последние, ценой интеллектуалистического детерминизма, имели в виду дать человеческой личности *вечные, незыблемые и вполне достоверные* нормы его нравственного поведения, возвышающиеся над условиями ее *натурального* существования. Достичь в этом направлении *положительных* результатов им, как мы видели, не удалось; но они все-таки

стремились к этому и отчасти верили в осуществимость своих стремлений. Аристотель сознательно отказывается от такого рода стремлений и веры. Стремясь освободить человеческую личность от стеснявших ее свободную активность уз интеллектуалистического детерминизма, – Аристотель, вместе с этим, отнимает у человека даже надежду на то, чтобы в супранатуральном мире он мог найти положительную и незыблемую опору для своей духовно-нравственной деятельности, в противовес оковам натуральной необходимости. Аристотель своим абстрактным индетерминизмом оставляет человеческую личность, так сказать, на распутье, предоставляя ее на произвол случая. Но если так, то та «свобода», какую обещает человеку философия Аристотеля, несомненно должна быть поставлена ниже той «интеллектуальной необходимости», о какой шла речь у Сократа и Платона: у последних человек является рабом своего Божественного разума, с его необходимыми логическими законами, а через его посредство – рабом абсолютного и вечного супранатурального порядка вещей (такова, по крайней мере, была тенденция философии Сократа и Платона); Аристотель же, стараясь спасти человека от этого интеллектуального рабства, делает его рабом слепого случая, не говоря уже о том, что ослабить односторонний интеллектуализм своих предшественников Аристотелю, как мы видели, в действительности не удалось. Такой результат не может, очевидно, поддерживать в душе человека ни энергии его воли, ни жизнерадостности и свежести его чувства.

Фактически это рабство человека перед слепым случаем у Аристотеля, в конце концов, означает его возврат к той узконатуралистической точке зрения, на какой стояли *софисты*, отчасти *киринейцы* и *циники*, причем у Аристотеля мы видим более ясно определившиеся черты скептицизма и пессимизма. Дело в том, что абстрактный характер той свободы индивидуальной человеческой личности, какую ей уделяет Аристотель именно в силу своей *абстрактности*, – не может дать сознанию человека должной гарантии против притязаний той натуральной необходимости, которой Аристотель в своей

этике, как мы видели, уделяет столь видную роль, в решении вопроса об установке человеком цели своих стремлений. Вследствие этого, сфера влияния натуральной необходимости, с точки зрения Аристотеля, естественно, должна еще более расшириться, хотя бы и вопреки первоначальному намерению самого Аристотеля, – ограничивая, как мы видели, также свободу человека и в выборе *средств* к достижению известной цели. И, действительно, как только Аристотель своему абстрактно-бессодержательному понятию «свободы» человеческой личности пытается сообщить *реальное, жизненно-практическое содержание и применение*, – тотчас же эту свободу он начинает обставлять разного рода *натуральными ограничениями*, и эти ограничения у Аристотеля имеют, по сравнению с его предшественниками, тем большую реальную значимость, что он заранее отказался противопоставлять *натуральной* необходимости *высшую, супранатуральную и моральную* необходимость. Эти ограничения, по Аристотелю, носят двоякий характер: *внутренний и внешний*. Оказывается, при ближайшем ознакомлении с самым существом дела, что, с точки зрения Аристотеля, добродетельная, или разумная деятельность человека, как *средство* к достижению им блаженства, этой высочайшей цели его стремлений, – доступна далеко не всякому, и одной свободной воли человека, по откровенному и категорическому признанию самого Аристотеля, для этого вовсе еще не достаточно. Для этого, помимо свободной активности человека, необходимы еще соответствующие *прирожденные задатки* – и не только душевные, но и телесные, т. е. необходимы известные *натуральные* условия, коренящиеся в самом человеке, но независимые от его свободной воли. Неблагоприятные *прирожденные* свойства нашей души и тела, по взгляду Аристотеля, *могут сделать, если не вполне, то в значительной степени, бесплодными усилия свободной человеческой личности, направленные к разумной, или добродетельной деятельности*⁵⁹⁷.

Не менее сильные ограничения свободная человеческая деятельность, как средство к достижению блаженства и

добродетели, встречает, по Аристотелю, также и извне, со стороны внешних условий жизни человека, *изменить и преодолеть которые последний, по признанию Аристотеля, далеко не всегда бывает в состоянии*⁵⁹⁸. Весьма характерным для индетерминизма Аристотелевской этики в данном случае является то обстоятельство, что у него нет каких-нибудь более или менее определенных указаний относительно той грани, которая бы указывала человеку на то, какого именно рода внутренние и внешние натуральные ограничения являются для человеческой свободной деятельности преодолимыми и какие должны быть признаны непреодолимыми. Да с точки зрения Аристотеля, такой грани указать и невозможно, по самому существу дела, поскольку в своей свободной деятельности человек, по Аристотелю, не может руководствоваться точными и неизменными принципами, и сама его «свобода» является фактически делом случая. Несомненным для внутреннего сознания человека, с точки зрения Аристотеля, является только одно: робкий и лишь *совещательный* голос человеческого разума, не могущий, к тому же, указать человеку вполне определенных и абсолютных норм его нравственного поведения, – не может представлять из себя для человека твердой психологической опоры в его борьбе со всякого рода натуральными ограничениями как внутренними, так и внешними. Без властного, *категорического* требования практического разума, говорящего человеку: «ты безусловно *должен* делать это и не делать того», – человек сознательно или бессознательно, но несомненно будет постепенно все более и более уступать поле борьбы, под напором внутренних и внешних натуральных ограничений.

Умственный горизонт софистов, киринейцев и циников еще почти не возвышался над границами относительного, натурального существования человека, вследствие чего, сознание тех внутренних и внешних ограничений, какие натуральная необходимость полагает человеческой деятельности, могло еще не действовать на них слишком угнетающим образом. Тяжесть рабства человека перед натуральной необходимостью ими сознавалась еще не во всей

ее полноте и ясности. Сократ и Платон тяжесть этого рабства сознавали уже вполне ясно; но они стремились освободиться от него и не перестали еще верить в возможность этого освобождения, опираясь на связь человека с высшим, супранатуральным и абсолютным бытием и не сознавая всей призрачности этой связи, с точки зрения основных положений своей философии. Аристотель же, имевший в своем сознании *идеал* высшего, супранатурального и абсолютного существования, свободного от оков натуральной необходимости, и сознательно заранее отказавшийся от надежды опереться на эту высшую действительность, в борьбе с условиями здешнего, натурального существования человека, по сознанию самого Аристотеля, ограничивающими свободу человеческой деятельности, – поэтому самому, в своем скептицизме и пессимизме, в рассматриваемом нами отношении несомненно, ушел, по сравнению со своими предшественниками, значительно вперед, по крайней мере, что касается теоретической разработки данного вопроса. Тяжесть рабства человека перед натуральной необходимостью Аристотелем и его последователями должна была, таким образом, ощущаться более ясно и живо, чем его предшественниками.

Последнее обстоятельство находит себе в философской морали Аристотеля новое подтверждение также в том, что Аристотель иногда считает себя вынужденным, вопреки своему одностороннему индетерминизму, снова возвращаться к такого рода рассуждениям по вопросу о регулировании человеческой деятельности, которые почти ничем не отличается от интеллектуалистически-детерминистической точки зрения Сократа. Так, например, в числе рассуждений Аристотеля о добродетели *воздержания* мы, между прочим, читаем следующее: «Меньшая посылка есть мнение касательно предмета ощущения, и она руководит действиями; а ее-то именно и не имеет человек, объятый страстью, или же, если и имеет, то это обладание не есть знание... А в виду того, что меньшая посылка не общая и не имеет такого научного значения, как общее, то выходит, что *Сократ, кажется прав в*

том, что утверждал, ибо страсть не возникает там, где руководит истинное и действительное знание, и не это знание отвлекается страстью, а чувственное» (Eth. N. VII, 5 конец. Русск. перевод Радлова. Ж. М. Н. П. 1886 г. Сентябрь. Ср. VII, 11. 1152, а 6 ...⁵⁹⁹.

В этих своих словах Аристотель человеческому разуму и истинному знанию готов приписать роль, уже выходящую за границы простой совещательности. Но если так, то мысль Аристотеля, в вопросе о разумной, или добродетельной деятельности, как средства к достижению счастья, очевидно, вращается в безвыходном кругу внутренних *самопротиворечий*, в своих исканиях опоры для свободной активности человека: Аристотель готов отказаться от интеллектуалистического детерминизма, как стесняющего, по его мнению, свободу человеческой личности; но, не имея возможности и желания указать человеку на иные, положительные и незыблемые основы для развития его свободной активности, кроме тех, какие предлагал натуралистический индетерминизм, – Аристотель, тем самым, снова оставляет человека во власти натуральной необходимости, а, следовательно, вопреки своему первоначальному намерению, вновь возвращается к интеллектуалистическому детерминизму, который раньше он развенчал. Такое внутреннее самопротиворечие и неустойчивость в основных моральных принципах не может не повести, в конце концов, если не самого Аристотеля, то, по крайней мере, его последователей к глубокому сознанию своего бессилия, в деле искания твердой почвы для свободной деятельности; не может, затем, не подрывать энергии человеческой воли и не вызывать в душе человека соответствующего чувства разочаривания и апатии к делу своего нравственного совершенствования и счастья. После всего этого, какой-то – не то горькой иронией, не то сознательным нежеланием считаться с основными положениями своей собственной философии – звучат уверения Аристотеля, что быть добродетельным и счастливым доступно доброй воле каждого человека⁶⁰⁰. Такое именно впечатление еще более усиливается, когда у того же Аристотеля мы прочтем не менее

категорические рассуждения на ту тему, что счастье нашей жизни не всегда может быть нами достигнуто, даже при всех наших усилиях, а будучи достигнуто, легко может быть нами утрачено, по независящим от нас обстоятельствам. По данному вопросу, в «Этике» Аристотеля мы находим не мало рассуждений, далеко не проникнутых духом оптимизма⁶⁰¹. Но если так, то что же остается от «свободы» человека в выборе средств и путей, ведущих человека к блаженству, если это блаженство всегда может ускользнуть от нас?

Но самое главное в данном случае это то, что даже признав за человеком способность свободного выбора средств к достижению известной цели, – философия Аристотеля, со своей точки зрения, все-таки не может указать человеку гарантий относительно того, что эти средства приведут его именно к *истинному* благу: ведь, по учению Аристотеля, поставить себе, в качестве цели своих стремлений, истинное или призрачное благо зависит *не* от свободной воли человека, а от натуральных наклонностей пожелательной части его души. Но если так, то, следовательно, человек, даже избравший (благодаря своей «свободной» воле) самые лучшие средства, в конце концов, при их помощи может прийти к *ложной* цели, к *ложному*, *призрачному* благу, поскольку всякое средство, по Аристотелю, может привести человека к осуществлению только *данной*, не зависящей от нашей свободы цели. И чем более совершенным средством мы в известном случае располагаем, тем к более печальным результатам, с точки зрения Аристотеля, мы должны будем прийти, если будем стремиться к дурной цели. Правда, Аристотелю открывалась возможность рассуждать в данном случае и иным образом; признавая блаженство *имманентным* следствием добродетельной, или разумной деятельности и считая эту последнюю делом человеческой свободы, – он мог бы прийти к тому естественному заключению, что достижение блаженства, как цели человеческих стремлений, также находится в зависимости от нашей свободы. В действительности же ход рассуждений Аристотеля идет в обратном направлении: односторонне-натуралистическая точка зрения на *цель* человеческих стремлений всецело исключаящая

проявление свободы нашей личности, является логически и психологически исходной точкой рассуждений Аристотеля, гармонируя с общим односторонне-интеллектуалистическим и натуралистическим характером всего его мирозерцания, и эта именно точка зрения соответствующим образом отражается также на учении Аристотеля о тех *средствах*, какие должны приводить человека к достижению блаженства, как цели его стремлений. благодаря этому, учение Аристотеля о блаженстве человека, как *имманентном* следствии его добродетельной деятельности, в конце концов, должно быть сформулировано в том именно смысле, что деятельность человека, взятого в его *наличном* состоянии, т. е. с его природными задатками, развившимися притом под влиянием известных внешних условий его жизни и вообще в связи с условиями его здешнего, земного существования, – деятельность *такого* именно человека в *редких* случаях, действительно, может привести его к блаженству, но характер и степень этого блаженства необходимо и непосредственно вытекает, в качестве имманентного следствия, из натуральных особенностей нашего существа. Внутреннее, органическое единство между целью стремлений человека (блаженством) и средством к достижению этой цели (добродетельной, или разумной деятельностью), при такой постановке дела, действительно, сохраняется, поскольку и цель человеческих стремлений и соответствующие ей средства одинаково мыслятся имеющим свои корни в человеческой *природе*, как продукт всей совокупности внутренних и внешних натуральных условий. Но от свободной активности человека, после всего этого, строго говоря, не сохраняется никакого определенного реального содержания.

Учение Аристотеля о самой сущности *добродетельной*, или *разумной деятельности* человека, проникнутое духом последовательного интеллектуализма и натурализма, также включает в себе основные посылки которые, при дальнейшем своем развитии, должны были привести последователей Аристотеля к глубоко скептическим и пессимистическим заключениям, по вопросу о значении и ценности человеческой

личности, а, следовательно, и к упадку волевой энергии и апатии ко всему существующему.

Аристотель, как нам об этом приходилось упоминать и выше, различает двоякого рода добродетели – этические и дианоэтические. Психологическую основу первых составляют функции низших, *неразумных* частей человеческой души, в основании же дианоэтических добродетелей лежит деятельность человеческого *разума*, высшей, Божественной части нашей души, – причем, одна из дианоэтических добродетелей именно добродетель, так им называемого, *практического* разума, или *благоразумие* (*φρόνησις*), по Аристотелю, имеет столь тесное отношение к *этическим* добродетелям, в качестве их регулирующего, нормативного принципа, что ее удобнее всего, как это делает и сам Аристотель, рассматривать в связи с этическими добродетелями. Отсюда, всю область человеческой жизни и деятельности, с точки зрения Аристотеля, мы должны разделить на два основных вида: на его *практическую деятельность* (сфера этических добродетелей, в связи с регулирующей их дианоэтической добродетелью (*φρόνησις*)) и деятельность *теоретически познавательную* (сфера остальных дианоэтических добродетелей). Момент *деятельности*, как мы видели, является, по Аристотелю, наиболее основным и существенным признаком *всякой* добродетели, как относящейся к практической области, так и к теоретической. Добродетели, лишенной предиката деятельности, Аристотель, в отличие от некоторых других философов, по его словам, не признает. Покой, в смысле отсутствия деятельности, и добродетель, по Аристотелю, являются понятиями *несовместимыми*. Взаимное различие частных видов добродетелей проявляется, по Аристотелю, только в различном характере и направлении *деятельности* человека. Тем не менее, несмотря на столь, по-видимому, вполне ясно, определенно и категорически отмеченный *энергетический* момент в содержании Аристотелевского понятия добродетели, – ближайшее исследование этого вопроса открывает нам в учении Аристотеля о сущности добродетели и различных ее видов

такие определенно выраженные интеллектуалистические и натуралистические черты, которые идут в совершенный разрез с *энергетическим* пониманием сущности добродетели и в своем дальнейшем развитии и проникновении в жизнь, в действительности, могут послужить только ослаблению энергии человеческой воли и развитию в душе человека разочарования и апатии ко всему окружающему, даже к своей собственной жизни и деятельности.

В данном случае, прежде всего, уместен вопрос о том, что именно представляет из себя, с *формально-психологической* стороны та деятельность человека, которую Аристотель называет добродетелью? Какой из душевных функций Аристотель в данном случае отводит доминирующую роль – уму, воле или сердцу? Но отмеченный нами выше, односторонне-интеллектуалистический характер всего мирозерцания Аристотеля, в частности, его психологии не оставляет никакого сомнения в том, что понятие добродетельной деятельности человека, с Аристотелевской точки зрения, по своей психической природе, в сущности, *совпадает с деятельностью нашей теоретического разума, образуя известные отвлеченные понятия о вещах*, но никак не с деятельностью человеческого сердца и воли.

Энергетический момент в Аристотелевском понятии о добродетели, конечно, выражен вполне ясно и определенно, но дело в том, что в данном случае у него идет речь об энергии, или деятельности нашего *теоретического разума*, а не об энергии *волевой* и не о напряженности в жизни человеческого сердца, следовательно, не об энергии в тесном смысле этого слова. Что подобного рода односторонний интеллектуализм Аристотеля в учении о природе добродетельной деятельности человека, в конце концов, с логической и психологической необходимостью должен был привести его и его последователей к упадку волевой энергии и пессимистической апатии, – в подтверждение этого нам, в данном случае, достаточно уже сослаться на то, что нами было сказано выше, при изложении соответствующей стороны в учении предшественников Аристотеля. Более детальный анализ

Аристотелевского учения о добродетели дает нам и несомненные *фактические* данные, показывающие, что такой именно упадок волевой энергии и апатия, действительно, в известной степени нашли себе место в Аристотелевской этике.

Мы, прежде всего, остановимся на учении Аристотеля о практической деятельности человека, т. е. на учении Аристотеля об этических добродетелях, в связи с дианоэтической добродетелью благоразумия.

Сущность всех видов этических добродетелей Аристотель полагает, как известно, *в правильной середине между двумя крайностями*⁶⁰². Определение это само по себе носит, очевидно, общий и чисто *формальный* характер, оставляя совершенно открытым вопрос о том, где же именно, должно в том или ином *частном* случае полагать середину, и когда именно, известный поступок человека является крайностью. Для решения подобного рода вопросов, очевидно, нужен какой-нибудь *общий определенный критерий*, регулирующий деятельность человека, – такой критерий, с точки зрения которого, человек в каждом частном случае мог бы безошибочно ориентироваться в том, *каким образом* найти эту искомую середину между двумя крайностями, чтобы, таким образом, в известном направлении не сделать ни слишком много, ни слишком мало. Без такого определенного критерия, все Аристотелевское определение понятия этической добродетели, как правильной середины, не может иметь решительно никакого *жизненно-практического* значения, как лишенное *определенного реального содержания*. В этом случае принять, в качестве практического руководства Аристотелевское понятие о добродетели – значит фактически отказаться от следования каким бы то ни было определенным объективным нормам нравственного поведения и возвратиться к учению софистов о человеке, как мере всех вещей, так как, при отсутствии положительного и одинаково обязательного для всех людей критерия, для определения в своем поведении правильной середины между двумя крайностями, – каждому человеку пришлось бы самому, по своему усмотрению, определять эту середину.

Указывает ли и может ли указать моральная философия Аристотеля своим последователям такой общеобязательный и вполне достоверный критерий для определения в нравственном поведении человека того, что Аристотель называет серединой между двумя крайностями?

Что Аристотель вполне ясно признавал чисто формальный характер своего определения сущности этической добродетели, как правильной середины, признавал также необходимость для человека общего критерия при установке «середины» в его моральном поведении, – относительно этого в «Этике» Аристотеля существуют вполне определенные указания. Аристотель, например, неоднократно заявляет, что определение добродетели, как правильной середины, само по себе вовсе еще не достаточно для того, чтобы, руководствуясь этим принципом, человек имел ясное представление о том, как ему следует поступить в том или ином частном случае⁶⁰³. Это определение сущности добродетели говорит человеку только о том, что ему *следует искать* «середину» в своей деятельности; но, само по себе, не говорит еще о том, *где и в чем* состоит эта середина. С другой стороны, в «Этике» Аристотеля можно находить ясные указания и относительно того, что его сознанию не чужда была мысль о необходимости для человека общего и ясного объективного критерия при определении «середины» в своем поведении. С этой именно целью Аристотель сферу этических добродетелей ставит в тесную связь с *дианоэтической добродетелью практического разума*, обозначаемого им термином *φρόνησις*, так что собственно практический разум, с точки зрения Аристотеля, должен играть для нас роль *морального критерия*, при определении правильной середины в нашей деятельности, в том или ином *частном, конкретном* случае. Практический разум должен, по Аристотелю, *влагать реальное содержание* в чисто формальное, само по себе, определение этической добродетели, как правильной середины. Отсюда, этическая добродетель определяется Аристотелем, как деятельность *μετά τοῦ ὀρθοῦ λόγου* (причем, *ὀρθός λόγος* = *φρόνησις*⁶⁰⁴). Аристотель, таким образом, ясно сознает, что в тех функциях нашей души, которые связывают человека с

условиями *натурального* его существования, нам нет возможности найти определенный, общий и объективный критерий своего нравственного поведения; сознает, что в этом случае человеку пришлось бы стать на релятивистическую и субъективистическую точку зрения софистов. Поэтому Аристотель ищет морального критерия в сфере *дианоэтических* добродетелей, т. е. тех добродетелей, психологическую основу которых составляют функции высшей, *Божественной* части нашей души, т. е. нашего разума, благодаря которому человек, по Аристотелю, чувствует себя *родственным* с *супранатуральным бытием, или Божеством*.

Анализ учения Аристотеля о практическом разуме приводит нас однако к тому заключению, что роли *общего, объективного и вполне достоверного морального критерия* практический разум, с точки зрения Аристотеля, играть никак не может. Прежде всего, практический разум, по учению Аристотеля, не указывает человеку *общих и объективных* норм его нравственного поведения, *более или менее определенных со стороны своего содержания*. Дело в том, что последнее, решающее значение в нравственной деятельности человека, по мнению Аристотеля, принадлежит не общим моральным нормам нашего разума, а *субъективной разумной деятельности каждого единичного человека*, самостоятельно в каждом частном случае приспособляющего *общие, формальные* сами по себе этические нормы к индивидуальным и изменчивым условиям реальной жизни.

Другими словами, решающее значение в нравственной деятельности человека Аристотель приписывает *самому субъекту*, в себе самом носящему *имманентный* ему критерий моральной истины; роль же практического разума носит в данном случае характер чисто совещательный, касаясь того, что может быть таким, а можете быть и иным. Понятие практического разума у Аристотеля поэтому не совпадает с *этикой, как наукой об общих нормах нравственного поведения*: практический разум именно как разум *практический*, не есть простое *познание* разумных норм деятельности, с чем имеет дело этика, а есть *сама разумная деятельность данного*

субъекта, реализующего общие разумные нормы в форме индивидуальных поступков. Это есть сама добродетель благоразумия (*φρόνησις*), или правильный разум (*ὁρθὸς λόγος*)⁶⁰⁵. Таким образом, моральный критерий этических добродетелей, т. е. критерий того, где именно и в чем должно полагать средину между двумя крайностями, по взгляду Аристотеля, носит такой же *субъективный и относительный* характер, как и у софистов: *определенного общего и объективного* критерия нравственного поведения человека Аристотель, в противоположность исканиям Сократа и Платона, не признает. Моральная истина, по Аристотелю, вложена в самую природу каждого отдельного человека, и последнему остается только отыскивать ее и реализовать в своих поступках. Человек, *в смысле познающего субъекта*, по Аристотелю, как и по учению софистов, есть мера всего «доброго» и «дурного» 2). Не отличаясь характером общеобязательности и объективности, практический разум человека, как моральный критерий нашего поведения, поэтому самому не может, с точки зрения самого Аристотеля, отличаться также характером безусловной достоверности. За отсутствием общеобязательных объективных норм нравственного поведения, с *определенным реальным содержанием*, – субъект должен каждый раз сам отыскивать это реальное содержание, руководствуясь исключительно, так сказать, *морально-практическим тактом* и только таким путем определять «середину» в своем поведении. Надежды на то, что субъекту, при таких условиях, удастся в этом отношении достичь *точности*, очевидно быть не может.

Субъективный характер Аристотелевского понятия *φρόνησις*, или практического разума, как критерия нравственного поведения человека, становится несомненным также ввиду *интеллектуалистического* характера этого понятия. Правда, и самый термин «*практический разум*» и тот факт, что под «благоразумием» Аристотель понимает не только доводы человеческого разума, но и самую разумную *деятельность* человека, – все это, по-видимому, говорит за то, что в понятии *φρόνησις* интеллектуалистический элемент в значительной степени уже ослаблен, через привнесение сюда элемента

активной деятельности. Но *элемент активности* в понятии добродетели «благоразумия» Аристотелем приносится не в смысле одного из моментов *психического* содержания этой добродетели, а в смысле *внешнего проявления* данной добродетели в практическом поведении человека. Внутреннее же, психическое содержание практического разума человека, по учению Аристотеля, всецело исчерпывается понятиями и суждениями, так называемого *теоретического разума*, т. к. в содержание понятия практического разума Аристотель не включает функций человеческого *сердца и воли*. Приписать Аристотелю Кантовскую точку зрения на природу и задачи практического разума, как это, например, делает *I. Walter* («Die Lehre von den practisch. Vernunft in der griechischen Philosophie». Iena 1874) мы не имеем поэтому никаких достаточных оснований (обстоятельное опровержение этого взгляда см. напр., у *G. Teichmüller'a*: «Neue Studien zur Geschichte der Begriffe Bud. III: Die praktische Vernunft bei Aristoteles». 1879).

Но если так, то, следовательно, и в своем практическом разуме человек, с точки зрения Аристотеля, не может найти ничего другого, кроме *субъективных понятий* своего *теоретического разума*. Сам Аристотель это прекрасно сознает и потому советует своим последователям довольствоваться в своем поведении критерием *вероятности и правдоподобия*, снисходительно в данном случае смотря на незначительные ошибки⁶⁰⁶. Но когда именно эти ошибки должны быть признаны значительными и когда незначительными, – Аристотель умалчивает, да и по существу дела не может дать ответа на этот вопрос, раз каждый человек *сам по себе* определяет *критерий* моральной истины, т. е. критерий правильной середины, а если определение содержания этого критерия, по Аристотелю, есть дело самого субъекта, то, очевидно, ему же следует предоставить и право судить о размерах своих моральных ошибок. Из области супранатурального и абсолютного порядка вещей моральный критерий Аристотелем, таким образом, переносится в сферу бытия относительного, изменчивого и несовершенного.

Но практический разум является, с точки зрения самого же Аристотеля, плохим моральным критерием для *этических* добродетелей и в другом еще отношении. Дело в том, что практический разум, *сам по себе*, может как мы видели, давать человеку истинные указания только касательно *средств* к достижению известной цели. Практический разум *сам по себе*, таким образом, может служить гарантией только *формальной* истинности нашего поведения (*λόγος ἀληθής*), но не истинности *моральной* (*λόγος ὀρθός*). Чтобы возвыситься на степень *критерия* этических добродетелей, практический разум сам должен стать *добродетелью* (*φρόνησις*), т. е. возвыситься до степени разума *морально-истинного* (*λόγος ὀρθός*), в отличие от формально-истинного (*λόγος ἀληθής*). Но тут-то Аристотелю и приходится вращаться в безвыходном логическом кругу внутренних самопротиворечий, – результата характерных особенностей его общего мирозерцания, односторонне-интеллектуалистического, в связи с абстрактно-отрицательным характером его супранатуралистической тенденции. Ведь, по мнению Аристотеля, практический разум из формально-истинного (*λόγος ἀληθής*) становится *морально-истинным* (*ὀρθός λόγος*), или добродетелью благоразумия только тогда и под тем условием, *если тем истинным средствам к достижению блага, какие предлагает практический разум, соответствует нравственно-добрая цель, т. е. истинное благо.*

Но благо, как цель наших стремлений (*ὀρεχτόν*), сообщающая направление нашей деятельности – нравственно-доброе или нравственно-дурное, – привносится в нашу деятельность не практическим разумом, самим по себе, через свободное избрание (*προαίρεσις*), а *пожелательной частью нашей души* (*ὄρξις*), поскольку разум, как мы говорили и выше, может совещаться только о средствах, а не о цели. Только внутренняя гармония между практическим разумом, предлагающим истинные средства, и к доброй цели стремящимся пожеланием (*ὄρξις ὀρθή*), – дает в результате *дианоэтическую добродетель благоразумия* (*φρόνησις*), являющуюся, по Аристотелю, критерием всех этических добродетелей⁶⁰⁷. Но, если так, если обладать добродетелью

благоразумия человеку возможно только тогда, когда она уже обладает добрым желанием, т. е. так называемой этической добродетелью, – то с этой точки зрения, следовательно, уже не практический разум является критерием этических добродетелей, а именно эти последние своим существованием обуславливают происхождение и степень моральной ценности дианоэтической добродетели благоразумия⁶⁰⁸. Решающее значение в нравственной деятельности, как таковой, с рассматриваемой нами точки зрения, Аристотель приписывает, таким образом, не практическому разуму, самому по себе, а пожелательной части человеческой души – *ὄρεξις*, причем *ὄρεξις* у Аристотеля носит не столько психологический характер, сколько физиологический и, во всяком случае, Аристотель из этого понятия решительно устраняет момент свободной активности. Практический же разум, сам по себе, независимо от доброго или дурного желания, и основная его функция – выбор средства к достижению известной цели (*προσίρεσις*), – являются, т. о., по Аристотелю, в моральном отношении чем-то безразличным⁶⁰⁹.

Итак, Аристотелю, в конце концов, фактически приходится отказаться от мысли найти для этических добродетелей критерий в сфере добродетелей *дианоэтических*, т. е. в той сфере, которая роднит человека с *супранатуральным* миром. Абстрактно-отрицательный, а, следовательно, и чисто формальный характер супранатуралистической тенденции всего мирозерцания Аристотеля явился причиной того, что и его учение о дианоэтической добродетели благоразумия, имеющее здесь именно свои психологические корни, – также носит чисто *формальный* и *абстрактный* характер. Но характеризуясь такими чертами, дианоэтическая добродетель благоразумия, находящаяся в неразрывной связи с добродетелями этическими, имеющими у Аристотеля свой психологический корень в его натуралистической тенденции, с ее *положительным реальным содержанием*, – естественно, оказывается фактически бессильной играть доминирующую роль в отношении к добродетелям этическим. Аристотелю поэтому приходится искать моральный критерий в сфере, не

возвышающейся над условиями натурального существования человека. Даже более того – *моральный* критерий, с точки зрения Аристотеля, как мы видели, совершенно ускользает от воздействия *свободной* деятельности человека, поскольку свобода человека, по Аристотелю, не имеет места в функциях *пожелательной* части человеческой души, где именно Аристотель и ищет моральный критерий. Натуралистическая тенденция у Аристотеля, таким образом, в конце концов, берет решительный перевес над тенденцией супранатуралистической. В этом отношении, как и в признании за моральным критерием характера относительности и субъективизма, – Аристотель снова возвращается к точке зрения древних софистов и отчасти киринейцев и циников, в противоположность учению Сократа и Платона, не только вообще *искавших* всеобщий и объективный моральный критерий и *веривших* в его существование; но искавших его (хотя и безуспешно) именно в *супранатуральном* мире.

Но возвратившись, в конце концов, в своем взгляде на моральный критерий человеческого поведения к субъективистическому, релятивистическому и натуралистическому взгляду софистов, отчасти киринейцев и циников, – Аристотель, в рассматриваемом нами отношении, как и во многих других, отличается от своих предшественников более ясно определившимися зачатками *морального скептицизма и пессимизма*. Сознанию софистов, киринейцев и циников не предносился еще ясно *идеал* более высокого (всеобщего, объективного и супранатурального) морального критерия, почему и все несовершенства того критерия, какой им был доступен, не сознавались ими с должной ясностью: моральный критерий, с чертами релятивизма, субъективизма и натурализма, сознанию софистов, киринейцев и циников представлялся критерием идеальным, т. к. лучшего они и не хотели звать. Аристотель же, наоборот, имел ясное представление о несовершенстве морального критерия с отмеченными только что чертами и, подобно Сократу и Платону, искал иного, *высшего* критерия, с характером всеобщности, объективности и отчасти даже супранатурализма. Но, в

противоположность Сократу и Платону, Аристотель потерял надежду и веру в возможность найти этот *идеальный* моральный критерий и, не найдя *реальной* психологической почвы для *идеального* морального критерия, – сознательно отказывается вовсе от самого искания этого идеала и *возвращается к тому именно критерию, несовершенства которого им прежде уже были ясно созданы*. Отсюда, моральный скептицизм и пессимизм в рассматриваемом нами отношении находят для себя в Аристотелевской этике гораздо более глубокие и определившиеся логические и психологические основания, чем в моральной философии его предшественников – Сократа и Платона, с одной стороны, софистов, киринейцев и циников, с другой. В дальнейшем же своем развитии, эти основы морального скептицизма и пессимизма, несомненно, и должны были приводить последователей Аристотеля к упадку нравственной энергии, так как без определенного, вполне достоверного и общеобязательного морального критерия, немыслима энергичная нравственная деятельность. Вместе же с упадком нравственной энергии, необходимо должно постепенно атрофироваться и вообще нравственное чувство человека. Все эти печальные *конечные* выводы, несомненно, не предносились вполне ясно сознанию самого Аристотеля, что, между прочим, доказывается прежде всего самым фактом довольно *энергичных* научных изысканий Аристотеля в области морали, несмотря на все те поражения, какие ему приходилось в данном случае терпеть от самопротиворечий в своем собственном мирозерцании. Но к таким именно выводам, несомненно, должны были прийти этические воззрения Аристотеля, *при своем дальнейшем естественном развитии, перейдя из области теории в сферу практической жизни и деятельности*.

Внутренние самопротиворечия, столь характерные для мирозерцания Аристотеля, вообще, и для его моральной философии, в частности, самопротиворечия, имеющие свой основной корень в постоянных колебаниях Аристотеля между традиционно-натуралистической и сравнительно новой для

античного мира супранатуралистической тенденциями его философии, не находящими, как мы видели, у него своего примирения, – в конце концов, естественно, должны были отразиться не только на *методе* его этических исследований, внося сюда, как мы видели, момент проблематичности и даже скептицизма, но также на самом содержании и духе его этических понятий и суждений, сообщая им характер какой-то неопределенности, нерешительности, робкой осторожности и, так сказать, *половинчатости* в решении вопроса о том, что хорошо и что дурно. Подобного рода нерешительность и половинчатость в суждениях и действиях в обществе большей частью имеет место в так называемые переходные, критические периоды жизни известного народа, когда последнему приходится делать выбор между прежним, отживающим уже свой век мирозерцанием и новыми течениями, или недостаточно еще определившимися со стороны своих характерных свойств, или же заключающими в себе не менее отрицательных черт, как и прежнее традиционное мировоззрение. В таких случаях данный народ или, по крайней мере, известные его слои, должны сознательно проявлять колебание в решении вопроса о том, возвратиться ли к старине или же стать на сторону новых веяний. Ко времени Аристотеля греческий народ, как мы говорили выше, переживал такой именно кризис в общем ходе своего культурно-исторического развития, в частности, в ходе развития своего мирозерцания. Основы традиционного *интеллектуалистически-натуралистического* мирозерцания античного человека к этому времени были уже сильно расшатаны, благодаря, между прочим, также усилиям философии. *Супранатуралистическая* тенденция, чуждая первоначальному традиционному мирозерцанию античного общества, ко времени Аристотеля настолько уже успела укорениться в сознании античного мира, что, как мы видели, нашла свое *яркое и согласное* выражение в целом ряде философских систем, причем эти философские системы, являясь зеркалом античной жизни, и со своей стороны, несомненно, влияли на дальнейший ход ее развития, а, следовательно, также должны были способствовать

дальнейшему усилению указанной нами выше супранатуралистической тенденции. Но, с другой стороны, ко времени Аристотеля, благодаря, главным образом, сознательным и бессознательным усилиям той же философии, а также вообще благодаря жизненному опыту, – успели уже в более или менее определенных формах сказаться и важнейшие *отрицательные* стороны этой новой для античного мира, супранатуралистической тенденции, вследствие ее *односторонне-интеллектуалистического и абстрактно-отрицательного* характера, делавшего ее бессильной дать со своей стороны что-либо, по существу *положительно-новое*, взамен основ традиционного натуралистического мирозерцания. *Политические* условия жизни греческого народа (потеря политической самостоятельности и расширение культурного общения греков с другими народами), ко времени Аристотеля также способствовали разложению традиционного мирозерцания греков, тесно связанного с их традиционной политической жизнью, оставляя для античного грека далеко не выясненным вопрос о том, к лучшему или к худшему ведут их эти новые политические условия жизни. Все это не могло не породить в мирозерцании античного мира (если не всего, то, по крайней мере, значительной его части) и во всем его духовном укладе того именно духа нерешительности, половинчатости и робости в моральных суждениях и действиях, о которых у нас выше шла речь.

Моральная философия Аристотеля, этого гениальнейшего представителя своего народа и времени, верного выразителя основных особенностей мирозерцания его соотечественников и современников, – не могла не отразить в себе только что указанных нами характерных черт переходной эпохи в жизни античного мира. Эту неустойчивость и нерешительность в философских суждениях Аристотеля, вообще, и моральных, в частности, – нам приходилось неоднократно отмечать и выше; но ни в каком пункте философии Аристотеля этот дух робкой осторожности и половинчатости не находит своего столь ясного и характерного выражения, как в *центральной* пункте его этики, именно в его учении об этической добродетели, как *правильной*

средине между двумя крайностями, что, конечно, является вполне естественным для этого учения именно как *центрального* в этике Аристотеля⁶¹⁰.

Правильную *середину* между двумя крайностями в действиях, о которой ведет речь Аристотель в своей «Этике», нельзя понимать в смысле *гармонии* качественно разнородных действий, или гармонии различных добродетелей, – в том, напр., смысле, в каком Платон учил о сущности добродетели справедливости. Понятие средины у Аристотеля обозначает ту именно *степень*, выше и ниже которой не должна идти тождественная по своей качественной сущности деятельность человека. Так, например, одно и то же стремление к наслаждению может быть, по Аристотелю, и порочным и добродетельным, в зависимости не от различия предметов, вызывающих у нас чувство удовольствия, и не в зависимости от качественного различия самых видов удовольствия, а в зависимости от *степени интенсивности* нашего стремления к наслаждениям. Если это стремление является или недостаточно напряженным, или же, наоборот, чрезмерно напряженным, – то в обоих случаях оно, с точки зрения Аристотеля, уже *поэтому самому* должно быть признано порочным: середина же между этими двумя крайностями в степени напряженности нашего стремления к наслаждениям есть, по Аристотелю, добродетель умеренности (*σωφροσύνη*). Или, например, трата денег, с точки зрения Аристотеля, может быть названа и добродетелью и пороком, в зависимости не оттого, куда, по каким мотивам и с какою целью эти деньги тратятся, а в зависимости от того, *насколько много* их тратится на известную надобность: если мы их будем тратить *слишком мало*, то наша трата будет носить, по Аристотелю, характер порока скупости; если *слишком много*, то будем повинны в пороке расточительности; середина же между тем и другим является уже *добродетелью* – щедростью.

Человека, обладающего слишком слабо развитой способностью гневаться на других, Аристотель считает причастным *пороку* смирения, равно, как слишком гневливый человек, по Аристотелю, обладает пороком гневливости:

середина же между этими крайними *степенями* одной и той же способности гневаться, *независимо от мотивов гнева, объектов его и способов проявления*, – является, по Аристотелю, уже добродетелью (кротостью). Аналогичным образом Аристотель рассуждает и относительно всех других добродетелей. Правда, Аристотель иногда говорит о такого рода аффектах и поступках, которые он считает *всегда* порочными. Таковы, например, аффекты и поступки: злорадство, бесстыдство, зависть, прелюбодеяние, варварство, убийство и т. п. Все подобные душевные движения и действия Аристотель признает за зло, независимо от степени избытка или недостатка. Но тут же Аристотель дает и объяснение этому, говоря, что все указанные выше аффекты и поступки потому именно *всегда* должны быть признаны порочными, что они уже сами по себе, как таковые, представляют из себя *крайности* в проявлении известных душевных стремлений.

Во всех этих аффектах и поступках нельзя, по Аристотелю, искать избытка и недостатка именно потому, что здесь уже *имеется налицо* или первое или второе, подобно тому, как было бы неразумно искать средину в умеренности, *которая сама по себе есть уже середина*, т. е. добродетель (Eth. N. II, 6). Из всего сказанного должен быть сделан тот вывод, что Аристотель признает за порок *всякое* слишком слабое или слишком сильное душевное стремление, независимо от объекта этого стремления, от внутренних мотивов к нему и, вообще, независимо от его *качественных* предикатов. Слишком, слабая или же слишком большая интенсивность душевных движений человека *сама по себе*, в глазах Аристотеля, является фактом нравственно-ненормальным, порочным и потому нежелательным.

С другой стороны, Аристотель не признает и таких душевных движений, которые бы *сами по себе*, могли быть признаны в моральном отношении дурными: *всякое* душевное движение, пока оно является умеренным, т. е. не слишком сильным и не слишком слабым, – должно быть признано нравственно-нормальным и добродетельным. Последнее обстоятельство могло бы говорить в пользу оптимистического,

жизнерадостного характера моральной философии Аристотеля, если бы, наряду с этим, Аристотель не обнаруживал недвусмысленного опасения перед тем, как бы все эти душевные движения, которые признаются им по своей природе добрыми, как-нибудь не усилились свыше известной меры. Очевидно, что глубокого искреннего оптимизма относительно действительной нормальности всех душевных стремлений человека, – у Аристотеля не было, *раз ему приходится опасаться того, что нечто, само по себе доброе, станет злым, если только оно слишком усилится...* От того, что действительно считают за добро, не убегают, а Аристотель боится усиления того, что он называет добром, полагая, что вследствие этого из добра получится зло. Аристотель, следовательно, как бы боится довериться человеческой природе и своим собственным понятиям о добре и зле, или, вернее сказать, не может разобраться в том, какого рода душевным стремлениям и понятиям о добре и зле можно довериться, как добрым по самой их природе, и каким нельзя, как порочным. Чтобы, так сказать, без риска выйти из такого затруднительного положения, Аристотель решил доверять всем душевным движениям нашей природы, но доверять им не *вполне*, а только до известной степени, – обычная половинчатая мораль робкой нерешительности и душевной неуравновешенности, та мораль, от которой лишь один шаг к нравственному индифферентизму и к совершенному упадку жизненной энергии.

Натуралистический характер общего мирозерцания Аристотеля в данном случае, как и в других, тоже несомненно, сыграл свою важную роль. Степень энергии человеческой деятельности, по Аристотелю, встречает для себя преграду в самой *природе* человека, подверженной необходимому закону утомления и истощения, при продолжительном и сильном напряжении. Аристотель, правда, не решается еще провозгласить открыто, в качестве основного принципа нравственной деятельности человека, *апатию* ко всему окружающему и к факту своего собственного существования. Он даже прямо *протестует* против апатии к жизненным

наслаждениям, равно как и вообще против крайнего ослабления всякого душевного движения⁶¹¹. Но все это говорит только о том, что Аристотель был выразителем именно *переходной* эпохи в развитии античного мирозерцания и всей вообще духовной жизни античного мира, – когда его духовная творческая энергия хотя уже достигла столь значительной степени своего упадка, что Аристотелем уже ясно ощущалась перспектива мертвенного спокойствия в античном обществе и крайнего понижения общего пульса его духовной жизни, но эта опасность еще и не наступила во всей силе, вследствие чего Аристотель и считал необходимым предостерегать от нее своих современников. С другой стороны, сам Аристотель, как истинный сын своего времени и своего народа, не мог не отразить в своей моральной философии, сознательно или бессознательно, того *общего понижения пульса духовной жизни*, какое к тому времени уже успело определиться в античном мире более или менее ясно, как результат разочарования в ценности старого строя жизни и мирозерцания, а также сомнения в ценности новых, неясных и неопределенных веяний. Это-то ослабление общей духовной энергии и сказалось у Аристотеля в его индифферентизме к *качественным* различиям в характере человеческих стремлений – результат отсутствия определенных и устойчивых моральных понятий, а также в его боязни перед *всяким* сильным душевным движением, выходящим за границу благоразумной умеренности. Высказывая в своем учении о добродетели, как правильной середине между двумя крайностями, протест против чрезмерного *ослабления* энергии душевных стремлений, – Аристотель этим самым доказывает, что в общем ходе развития античного мирозерцания он еще не принадлежит к последнему, *заключительному* периоду, к которому должны быть, как увидим ниже, отнесены философские школы стоиков, эпикурейцев и скептиков, провозгласившие апатию, т. е. самую крайнюю степень понижения жизненной энергии основным принципом и конечной целью человеческих стремлений. Высказав же *принципиальное осуждение чрезмерному повышению энергии всех, без исключения, душевных стремлений*, – Аристотель тем

самым показал, что он должен быть поставлен как раз перед «началом конца» античной духовной культуры.

И, действительно, *общее* понижение пульса жизненной энергии ни у кого из предшественников Аристотеля в области философии не нашло себе столь сознательного и всеохватывающего выражения, как у Аристотеля. О софистах, провозгласивших право сильного и принцип безграничного расширения и развития индивидуальных потребностей человека, в данном случае можно и вовсе умолчать: по отношению к ним можно говорить только о *беспочвенности* их самоуверенной энергии, но не о сознательном отречении, в той или иной степени, от сильных душевных движений. У Сократа, а в особенности у Платона стремление к подавлению сильных душевных стремлений обозначается уже вполне определено и в весьма значительной степени, иногда даже в гораздо большей, чем у Аристотеля. Но Сократ и Платон, протестуя против сильных душевных движений, имеют в виду *не всякое*, вообще, душевное движение, как таковое, а только *известный, квалифицированный* вид душевных движений, – именно, те из них, которые своим объектом имеют здешний, чувственный мир. Но, взамен этих, на их взгляд неистинных душевных движений, они требуют от человека энергичных стремлений к благам иного рода, признаваемым ими за истинные. Правда, эти стремления, с точки зрения Сократа и Платона, как мы видели, не могли получить своего осуществления, что и должно было приводить их и, действительно в значительной степени приводило к разочарованию и душевной усталости; но сознательного отречения от веры в возможность достижения высшего идеального блага и *сознательного* протеста против энергичных поисков этого блага, – в моральной философии Сократа и Платона мы еще не встречаем. *Самый протест* против известного рода сильных душевных стремлений у Сократа и Платона часто носит еще характер сравнительно *энергичного* душевного движения, хотя и беспочвенного, в самом себе заключающего элементы к своему упадку. У циников и позднейших киринейцев мы замечаем факт общего понижения жизненной энергии даже в большей степени, чем у Аристотеля.

Но это общее понижение пульса духовной жизни у циников и киринейцев, при их отрицательном отношении к *метафизическим* обоснованиям морали, *не отличалось ни глубиной, ни философской сознательностью*, учение об апатии ко всему существующему и вытекающий отсюда упадок жизненной энергии у киринейцев и циников носил еще не критический, а *непосредственно-догматический* характер, как имеющий свой корень в инстинктивном, так сказать, душевном настроении этих философов. Что же касается Аристотеля, то последний, хотя и протестует против *чрезмерного* подавления каких бы то ни было душевных стремлений, чем, по-видимому, выгодно отличается от учения киринейцев и циников, отчасти Сократа, и Платона, – но зато понижение жизненной энергии у него, во-первых, распространяется на *всю* душевную жизнь, а во-вторых, в отличие от киринейцев и циников, носит сознательно-критический, а потому и более глубокий характер. Таким образом, *в общем*, в своем учении о понижении жизненной энергии Аристотель, по сравнению со своими предшественниками, стал на более широкую и психологически вполне определившуюся и устойчивую почву, хотя в *частностях* он иногда делает шаг назад, в сторону сравнительно менее пониженного душевного настроения.

Из отдельных этических добродетелей общий упадок жизненной энергии, с точки зрения моральной философии Аристотеля, особенно ясно вытекает из основных положений его учения о добродетели *справедливости*, понимаемой как в широком смысле этого слова именно в смысле добродетели, *обнимающей собою* всю совокупность добродетельных поступков человека, поскольку последний имеет в виду не только свое личное благо, но также благо других лиц⁶¹², так и в тесном смысле, как добродетели, имеющей своей специальной задачей правильное распределение материальных благ и устранение уже допущенных в этом отношении нарушений известной правильной нормы. Дело в том, что добродетель справедливости как в широком, так и в тесном смысле этого слова, по учению Аристотеля, имеет своим объектом благо лиц, *посторонних* по отношению к данному субъекту, обладателю

этой именно добродетели. *Ограничения индивидуалистических стремлений человека к своему личному счастью является, таким образом, необходимым, и притом, основным моментом в понятии Аристотелевской справедливости.* Но, с точки зрения основных положений его метафизики и этики, такое ограничение индивидуалистических стремлений человека *не может быть добровольным*, вытекающим из внутренних потребностей духовной природы человека. Наоборот, это ограничение эгоистических потребностей человеческого «я» моральная философия Аристотеля, в связи с особенностями его общего мирозерцания, может мыслить только, как нечто, хотя и неизбежное, но в то же время *внешне-вынужденное* и потому *нежелательное*. Ведь Аристотель, со своей узко-натуралистической точки зрения, значение *истинного реального* бытия признает только за *единичными, конкретными* вещами.

Отсюда, в частности, и социологическим взглядам Аристотеля совершенно чужда была тенденция – видеть в человечестве или, по крайней мере, в отдельных его группах нечто органически-единое. Всякое человеческое общество, как и все человечество, с точки зрения Аристотеля, является простой совокупностью отдельных человеческих индивидуумов, внешне объединенных между собою общностью взаимных интересов, но не альтруистическими влечениями их природы, в точном смысле этого слова. Правда, Аристотель неоднократно говорит о человеке, как о *ζῷον πολιτικόν*, в самой своей природе будто бы заключающем потребность любви к другим людям и стремление к общественной жизни⁶¹³; но подобного рода выражениями Аристотель всегда хочет сказать лишь то, что удовлетворение человеком ультра-индивидуалистических потребностей его природы не может быть достигнуто, если он будет предоставлен своим собственным силам, что именно для этого человек и должен жить в сообществе с себе подобными⁶¹⁴. Человек, с точки зрения Аристотеля, правда, по природе стремится к общественной жизни, но не потому, что чувствует в себе непреодолимую потребность своего духовного существа жить для других, жертвовать своим личным благом ради блага других

лиц, а только потому, что общение с другими людьми является для него той натуральной средой, откуда он почерпает средства ко всестороннему развитию своей собственной личности⁶¹⁵.

Правда, по учению Аристотеля, индивидуум со своей стороны должен жертвовать своим личным благом в пользу общества, – но жертвовать именно потому, что иным путем он не может пользоваться услугами других лиц или целого общества, столь необходимыми для его личного совершенства и счастья. Конечной же целью человека Аристотель всегда считал его *индивидуальное* совершенство и счастье. Поэтому-то высочайшее, Божественное благо человека Аристотель усматривает, в его теоретически-созерцательной деятельности⁶¹⁶, и в числе важнейших мотивов к этому Аристотель указывает на тот факт, что именно в теоретически-созерцательной деятельности человек менее всего связан с другими лицами и живет *сам для себя*⁶¹⁷. Поэтому же и в так называемой бескорыстной дружбе, являющейся тем звеном, которое, по мнению Аристотеля, особенно тесно связывает между собою известных лиц⁶¹⁸, – даже здесь бескорыстие, по взгляду Аристотеля, не достигает границ *самопожертвования*, так как в дружбе каждый из друзей, хотя и не стремится эксплуатировать своего друга, но зато и со своей стороны ничего не жертвует для него и, во всяком случае, прежде всего имеет в виду свое личное благо, а вовсе не благо своего друга⁶¹⁹. Такой *ультра-индивидуалистический* характер Аристотелевского учения о цели человеческих стремлений имеет свои глубокие корни в односторонне-интеллектуалистической и натуралистической тенденции общего мирозерцания Аристотеля, благодаря которой человек мыслится им, главным образом, как *физическое* существо, как индивидуум, а не как моральная личность. Этот ультраиндивидуализм Аристотелевской этики не только не может найти себе противовес в *супранатуралистической* тенденции его философии, но благодаря интеллектуалистическому и абстрактно-отрицательному характеру этой тенденции, находит себе здесь только новое обоснование. Абстрактное Аристотелевское понятие о

Божестве, как абсолютном начале всего сущего именно в силу своей абстрактности, – не может в сознании человека играть роль *реального* принципа, регулирующего человеческую жизнь и объединяющего в одно органическое целое стремления отдельных лиц. Напротив, само Божество, будучи, по учению Аристотеля, абстрактной идеей, совершенно отрешенной от непосредственного активного взаимодействия с миром и человеком, – оказывается, поэтому самому, живущим исключительно своею собственной, *односторонне-индивидуалистической* жизнью, нисколько не заботясь о благе других существ. И такая жизнь Божества представляется сознанию Аристотеля *идеалом* высочайшего совершенства и счастья, к которому должен, по Аристотелю, стремиться каждый человек, уподобляясь этим путем Божеству⁶²⁰. В теоретически-познавательной деятельности человека, в той деятельности, которая, как мы видели, особенно ясно и определенно проникнута ультра-индивидуалистическою тенденцией, – человеку, по мнению Аристотеля, и удастся, в той или иной степени, приближаться к *идеалу* высочайшего, Божественного совершенства и счастья.

Но если так, если конечной целью стремлений человека, по взгляду Аристотеля, является личное, эгоистическое счастье самого человека, – то все те ограничения, какие Аристотель налагает на индивидуума своим учением о справедливости, несомненно, должны носить характер внешне-юридического, вынужденного ограничения (или самоограничения) ультра-индивидуалистических стремлений человека. И чем настойчивее Аристотель проводит мысль о необходимости для человека жить именно в обществе, – тем в большей степени он, со своей точки зрения, связывает индивидуальную человеческую личность внешними, а потому, по самому существу дела, нежелательными для нее оковами. Эти внешние ограничения, какие налагает на личность человека Аристотелевская добродетель справедливости именно в силу своего внешне-юридического, а не морально-свободного характера, – должны угнетающим образом действовать на волю и чувство человека, усвоившего основные метафизические и

моральные принципы философии Аристотеля. Внутреннему сознанию человека, проникнутого ультра-индивидуалистическими принципами моральной философии Аристотеля, требования справедливости, ограничивающие наши эгоистические стремления должны представляться своего рода внешней и потому враждебной по отношению к индивидууму, силой, перед которою индивидуум, если и склоняется, то лишь в силу печальной необходимости, вследствие своего бессилия противостоять ей. В таком учении Аристотеля несомненно даны основные посылки для развития в дальнейшем морального скептицизма и индифферентизма, а в связи с этим – крайнего упадка душевной энергии в области человеческой воли и сердца. У Аристотеля, правда, идет иногда речь о, так называемой, справедливости по природе, или о, так называемом, естественном праве, отличающимся чертами всеобщей обязательности, как имеющем свои психологические корни в прирожденных свойствах людей. Моральные требования такого рода справедливости, по-видимому, уже не могут действовать угнетающим образом на человеческую волю и чувство, так как они, яко бы, совпадают с требованиями самой природы человека.

В данном случае у Аристотеля, по-видимому, идет речь о врожденности альтруистических стремлений человека, наряду с индивидуалистическими (Eth. N. V, 10). Но, во-первых, об этой *естественной* справедливости Аристотель говорит в своей этике только, так сказать, мимоходом; во-вторых, и это самое главное, он вовсе не дает каких-нибудь определенных и точных указаний относительно самого *содержания* понятия этой прирожденной человеку справедливости. По-видимому, и в данном случае, как и вообще, при решении вопроса о материальной стороне всякой другой добродетели, решающее значение Аристотель готов признать за голосом «нравственно-совершенного человека», т. е. мерою и критерием «справедливого и несправедливого» считает *субъективный* разум человека. Но такое чисто формальное и. бессодержательное, само по себе, понятие врожденной справедливости, очевидно, не может уже иметь *значения*

общеобязательной и нравственно-необходимой нормы, и предписания такой абстрактной добродетели не могут иметь реального, жизненно-практического значения тех моральных норм, которые регулировали бы общественные взаимоотношения людей. Такое реальное, жизненно-практическое значение, с точки зрения Аристотеля, естественно, должно сохраняться за справедливостью условной, имеющей своим источником взаимный договор людей, т. е. за справедливостью, регулирующей взаимные отношения людей чисто внешним, юридическим образом, поскольку нормы такой условной справедливости, по Аристотелю, уже не отличаются столь формальным и абстрактным характером, как требования врожденной справедливости, а имеют, в качестве своего конкретного содержания, живую наличную действительность. К тому же, как мы видели, с точки зрения Аристотелевской психологии, развитие индивидуальной личности человека, его характера возможно не иначе, как под всесторонним и всеобъемлющим воздействием внешних государственных установлений. И, действительно, Аристотель охотнее всего и обстоятельнее говорит об условной справедливости, разумея под этой последней существующие государственные законы (Eth. N. V, 3; V. 10 и др.)⁶²¹.

В частности, именно государственные законы, по Аристотелю, должны чисто внешним, юридическим способом распределять между гражданами материальные блага, возмещать понесенный кем-нибудь со стороны других лиц убытки, оскорбления, регулировать брачные союзы, заведовать воспитанием детей и т. п. Даже особенности нравственного характера человека, направление его стремлений, по учению Аристотеля, как мы видели, является продуктом чисто внешнего, механического воздействия со стороны государственных установлений, а никак не результатом свободной самодеятельности индивидуума. Таким образом, с точки зрения Аристотеля, вся жизнь человека, поскольку последний вступает в такие или иные отношения со другими людьми, регулируется *внешними* государственными законами. Внутренняя же свободная самодеятельность человека, т. е. его

самодеятельность, как *моральной личности*, у Аристотеля в данном случае совершенно *стусевывается* перед регламентацией внешних юридических норм; буква становится выше свободного духа человека. С *ультра-индивидуалистической* точки зрения моральной философии Аристотеля, эта детальная внешне-юридическая регламентация поведения человека, *ограничивающая притом его индивидуалистические стремления*, – должна особенно угнетающим образом действовать на внутреннее сознание человека.

Тот факт, что и внешние юридические нормы, т. е. требования *условной* справедливости, в жертву которым Аристотель приносит свободную моральную самодеятельность человека, также, по признанию того же Аристотеля, не могут претендовать на признание за ними характера абсолютной и неизменной истины, а напротив, сами подвергаются постепенным изменениям (Eth. N. V. 10), – этот факт должен еще в бóльшей степени парализовать энергию человеческой воли и чувств: с точки зрения Аристотеля, человеку, *проникнутому ультра-индивидуалистическими стремлениями*, приходится, в силу внешней необходимости, отказываться от своей моральной самодеятельности и подчиняться такого рода внешним предписаниям, *моральная истинность которых представляется его сознанию более, чем сомнительной, и которые, во всяком случае, не могут претендовать на значение вечных и неизменных моральных норм*. Да с точки зрения моральной философии Аристотеля, как мы видели, и вообще не может быть речи об объективных, вечных, неизменных и абсолютно-истинных нормах нравственного поведения человека. Таким образом, индивидуальная человеческая личность вместо того, чтобы быть *творцом* общественной жизни, долженствующей, по мнению Аристотеля, сообщать ей необходимые средства к осуществлению ее *эгоистических* потребностей, – в конце концов, сама является совершенно *пассивной* величиной в общем ходе развития человеческого общества. Неустойчивым и сомнительным внешним юридическим нормам общественной жизни,

стесняющим свободную активность человеческой личности, последняя со своей стороны не может, с точки зрения Аристотеля, противопоставить ничего положительного: естественное право, на которое в данном случае мог бы опереться индивидуум, как мы видели, не может иметь значения такого противовеса, в силу своего чисто формального и абстрактного характера. Представляя же известному субъекту самому впадать в формальные рамки естественного права соответствующее реальное содержание, – Аристотель этим ставит индивидуальную личность человека на ту именно шаткую почву *субъективизма и релятивизма*, о какой у нас шла речь выше и которая не может не привести человека к моральному скептицизму и индифферентизму.

В рассматриваемом нами отношении Аристотель, по нашему мнению, наносит свободной активности человека удар, гораздо более тяжелый, чем его предшественники – софисты, Сократ, Платон, киринейцы и циники. В частности, софисты, киринейцы и циники, хотя, подобно Аристотелю, и были последовательными защитниками ультра-индивидуалистической тенденции в решении вопроса о конечной *цели* человеческих стремлений; но, в противоположность Аристотелю, они сознательно стремились к тому, чтобы *устранить* все те преграды и ограничения, какие могли бы наложить на индивидуальную личность человека государство своими внешне-юридическими нормами: софисты пытались достигнуть это через то, что ставили индивидуальную личность человека *выше* государственных установлений, в качестве *виновника* этих последних; циники же и позднейшие киринейцы, как бы убедившись в невозможности достигнуть той цели, какую в данном случае ставили себе софисты, старались вовсе *игнорировать* государственные установления.

Правда, софисты, киринейцы и циники, как мы видели, в этих своих стремлениях не имели под собою твердой метафизической и психологической почвы; их оптимизм в данном случае был результатом недостаточного еще проникновения в самое существо тех основных метафизических и психологических посылок, откуда они исходили в своих

суждениях о мощи индивидуальной личности человека, а потому этот оптимизм не был ни вполне сознательным и продуманным, ни устойчивым. Тем не менее *вера* в возможность поставить индивидуальную человеческую личность *выше* или *вне* всяких внешних стеснительных государственных установлений, а также *стремление* к этому у софистов, циников и киринейцев все-таки еще существовали. Аристотель же, несмотря на ультра-индивидуалистическую тенденцию своей моральной философии, проведенную у него, как мы видели, с не меньшей определенностью, чем и у софистов, киринейцев и циников, и притом раскрытую и обоснованную им с большей сознательностью и глубиной (благодаря той тесной связи этики с метафизикой и психологией, какая замечается у Аристотеля), – в то же время в своем учении о справедливости вполне сознательно и в согласии с основными натуралистическими положениями своей метафизики и психологии, признает необходимость подчинения индивидуума перед внешне-юридическими государственными установлениями, *ограничивающими* индивидуалистические стремления известного лица. Отсюда, та чисто *пассивная* роль, какая выпадала на долю индивидуальной личности человека и с точки зрения метафизических и психологических основоположений моральной философии софистов, киринейцев и циников, но этими последними ясно еще не признавалась, благодаря недостаточной разработке этих основоположений, – эта пассивная роль у Аристотеля обрисовывается уже в чертах, вполне ясных, определенных и критически обоснованных.

Точно также, и по сравнению с Сократом и Платоном, Аристотель в своем учении о справедливости, долженствующей регулировать взаимные отношения людей, в большей степени, со своей же точки зрения, принижает свободную активность человеческой личности, стесняя ее свободное развитие. Сократ и Платон, в особенности последний из них, конечно, никак не в меньшей, а в некоторых отношениях даже в большей степени подчиняли индивидуальную личность человека государственным установлениям, *ограничивающим* ее индивидуалистические и эгоистические стремления.

Справедливо также и то, что Сократ и Платон на те ограничения, каким подвергается индивидуум со стороны государства, в общем смотрели, как на ограничения чисто внешние, юридические, подобно тому, как это мы видели и у Аристотеля. Но подчиняя индивидуальную личность человека государственной опеке, Сократ и Платон всегда при этом старались оттенить ту мысль, *что сама государственная организация есть продукт творческой деятельности индивидуального человеческого разума*, если не всех, то, по крайней мере, лучших членов общества. Односторонне-интеллектуалистическая и натуралистическая тенденция философии Сократа и Платона не позволяла им провести эту мысль *последовательно*, но в своих реформаторских стремлениях Сократ и Платон еще *верили* в творческую мощь индивидуального человеческого разума, не вполне, по-видимому, отдавая себе отчет в беспочвенности этой веры, с точки зрения их же собственной философии. Аристотель же, как мы видели, хотя и смотрел на государство, как на совокупность человеческих индивидуумов, и, таким образом, по-видимому, считал его продуктом деятельности отдельных лиц; но в то же время эта индивидуалистическая точка зрения Аристотеля на способ происхождения человеческого общества несколько не мешала тому же Аристотелю категорически утверждать, что не государство есть продукт творческой самодеятельности свободного индивидуума, а наоборот, индивидуум есть продукт государственной организации, так как развитие и удовлетворение потребностей индивидуума возможно не иначе, как в условиях уже существующей государственной и общественной жизни, *и даже характер индивидуума, а, следовательно, и образ его деятельности есть исключительный продукт воспитательного воздействия государственных установлений.*

Этой идеи мы не встречали ни у Сократа, ни у Платона, по крайней мере, в столь определенно сформулированных чертах. У Аристотеля мы напрасно бы искали попыток так или иначе примирить это несомненное *логическое* самопротиворечие его моральной философии, в решении вопроса о взаимоотношении

индивидуума и государственных установлений. С психологической же точки зрения, это самопротиворечие Аристотелевской и моральной философии нам представляется понятным и вполне естественным, если мы будем иметь в виду ту значительную ступень развития *односторонне-интеллектуалистической и натуралистической* тенденции античного мирозерцания, какой это последнее достигло в лице Аристотеля: эта тенденция, столь последовательно проводимая Аристотелем в его философии, одинаково приводила его как к попыткам чрезмерно *возвысить* значение и роль индивидуалистических стремлений человека, так и к тому, чтобы в то же время до минимума *ограничить* *извне* эти же ультра-индивидуалистические стремления. Моральная философия Аристотеля доводит в рассматриваемом нами отношении индивидуалистическую тенденцию до ее крайних границ лишь как бы затем, чтобы потом еще с большей определенностью и категоричностью доказать всю беспочвенность и иллюзорность надежд индивидуума найти на односторонне-интеллектуалистической и натуралистической почве удовлетворение своим эгоистическим стремлениям, с точки зрения Аристотеля, единственно возможным и законным. Ни Сократ ни Платон еще не решались, в своем учении о государстве и его установлениях, столь определенно развенчать могущество индивидуальной человеческой личности, как это делает Аристотель, а потому в их моральной философии, по сравнению с Аристотелем, в рассматриваемом нами отношении мы еще не видим столь ясно определившихся основных посылок, ведущих к упадку в человеке энергии его воли и чувств.

В данном отношении учение Сократа и Платона о взаимоотношении людей, как членов общества, и потому еще должно быть поставлено выше учения Аристотеля, что у них не только внешние по отношению к индивидууму ограничения со стороны государственных установлений, как мы видели, не имеют еще столь исключительного и решающего значения, но и *индивидуалистическая* тенденция не развита столь односторонне-последовательно, как у Аристотеля. У Сократа, а

в особенности у Платона, наряду с признанием творческой мощи за индивидуальным человеческим разумом, мы видим также стремление провести взгляд на государство и человеческое общество, как на *единый, цельный организм*, членами которого являются отдельные индивидуумы. В частности, Платон такое *органическое* понимание существа общественной и государственной жизни людей пытается поставить в связь со своими метафизическими воззрениями именно со своим учением о Боге, как высочайшем благе, едином абсолютном центре, обнимающем собою весь мир и всех людей и творчески регулирующем взаимные отношения этих последних, связывая их в единый органический союз. Беспочвенность этих стремлений Сократом и Платоном сознавалась еще не вполне ясно. Моральной же философии Аристотеля, как мы видели, совершенно был чужд такой органический взгляд на государство и человеческое общество, как противоречащий основным положениям всего его мирозерцания; Аристотель отказывается от такого взгляда вполне определенно и категорически.

Противоречие между ультра-индивидуалистическими стремлениями человеческого «я» и невозможностью их осуществления у Аристотеля, таким образом, по сравнению с Сократом и Платоном, обострено в значительно большей степени с двух, так сказать, сторон, – а отсюда и почва для ослабления жизненной энергии индивидуума у Аристотеля оказывается еще более подготовленной, чем у Сократа и Платона. Сам Аристотель, правда, не вполне еще отказался от мысли, ценой известных компромиссов и вынужденных самоограничений, так или иначе урегулировать взаимоотношения людей в их общественной и государственной жизни. Напротив, вопросами общественной и государственной жизни Аристотель был занят никак не меньше, если не больше, чем многие из его предшественников, а что касается киринейцев и циников, совершенно игнорировавших эти вопросы, то о них в данном случае и речи даже быть не может. Но отмеченные нами характерные черты учения Аристотеля о справедливости, в связи с общим характером его нравственных и политических

воззрений, – несомненно никак не могут представлять из себя психологической почвы, благоприятной для развития у последователей моральной философии Аристотеля нравственной энергии, в частности, склонности к энергичной общественной деятельности.

Делая *выводы* из основных положений моральной философии Аристотеля, столь определенно им сформулированных, те выводы, каких не делал или не желал делать сам Аристотель, – его преемники, естественно, должны были прийти к тому сознанию, что индивидуальная человеческая личность, будучи *всецело ограничена в своих стремлениях и деятельности внешними государственными установлениями*, оказывается бессильной проявить свободную творческую активность и энергию в условиях государственной и общественной жизни. Отсюда, *совершенный упадок всякого интереса к общественной и государственной деятельности и упадок душевной энергии, проявляющейся в этой именно деятельности*, – должен явиться *непосредственным психологическим следствием дальнейшего развития и более глубокого проникновения в сознание античного мира основных принципов моральной философии Аристотеля*. А поскольку общественная и государственная жизнь, и деятельность захватывала собою все духовное существо античного человека, благодаря натуралистическому и космическому характеру его общего мирозерцания, – постольку упадок интереса и душевной энергии в упомянутом нами отношении, в конце концов, неизбежно должен был охватить все существо античного человека, перейдя в состояние общего духовного одряхления и апатии. И чем настойчивее Аристотель призывал своих последователей к энергичной общественной и государственной деятельности, тем в большей степени он подготавливал почву для упадка всякого интереса к этого рода деятельности, поскольку эта последняя, как она представлена в моральной философии Аристотеля, не могла дать человеческой личности, ультра-индивидуалистические стремления которой столь ясно оттенены и возвеличены Аристотелем, ничего

другого, кроме внешнего и вынужденного ограничения и стеснения этих именно ее индивидуалистических стремлений.

Из других частных этических добродетелей, кроме добродетели справедливости, для характеристики моральных воззрений Аристотеля с их *формальной* стороны, сравнительный интерес представляют его рассуждения о таких добродетелях, которые так же, как и добродетель справедливости, регулируют отношения человека к своим ближним. Таковы добродетели: кротость, великодушие, щедрость, любезность, правдивость и др. (см. выше, сноска 610). Предлагаемые Аристотелем определения сущности этих добродетелей весьма характерны в том отношении, что они, подобно добродетели справедливости, говорят нам о склонности Аристотеля к моральному скептицизму и индифферентизму в той именно области, которая составляет самое существо всякой морали, охватывая отношения человека к другим людям. Из суждений Аристотеля относительно этих добродетелей мы можем видеть, что чрезмерное усиление *альтруистических* чувств, являющихся основой человеческой нравственности и общественной солидарности людей, – кажется Аристотелю столь же нежелательным явлением, как и чрезмерное усиление всякого другого чувства. Аристотель, в данном случае, напр., вполне откровенно говорит против слишком большого незлобия по отношению к другим лицам, против чрезмерной щедрости и т. п. (Eth. N. IV, 1–3; IV, 11; IV, 6–9 и др.).

Из предшественников Аристотеля только софисты, кириейцы и циники высказывались против повышенной энергии в области альтруистических чувств, в общем, с такою же определенностью, с какой по данному вопросу высказывается Аристотель. Что же касается Сократа и Платона, то эгоистическая тенденция их моральной философии, как мы видели, не столько открыто ими провозглашалась, сколько логически и психологически вытекала из основных положений их общего мирозерцания. Открыто же оба они призывали своих последователей к служению на пользу общества, по-видимому, не сознавая еще вполне ясно того, насколько этот призыв не

соответствовал основам их общего мирозерцания. В частности, Сократ также примером всей своей жизни доказал наличие сохранившегося в нем альтруистического чувства. Аристотель же, верный основной *ультра-индивидуалистической* тенденции своей моральной философии, стоящей, как мы видели, в связи с основами его метафизики, – вполне определенно высказывается против всякого *самопожертвования и самоотречения*, так как это, во-первых, было бы равносильно его отказу от *ультра-индивидуалистической* точки зрения на самое существо морали, во-вторых, всякое самоотречение или самопожертвование, само по себе, предполагает наличие *сильного* душевного движения, что также не согласовывалось с основным принципом моральной философии Аристотеля.

Правда, Аристотель, верный основному *осторожно-половинчатому и скептическому* духу своей моральной философии, не решается вполне стать и на строго *эгоистическую* точку зрения. По крайней мере, он защищает *умеренную щедрость, умеренную снисходительность к врагам и т. п.* Но уже одной этой, «умеренности» вполне достаточно для того, чтобы видеть все *бессилие* моральной философии Аристотеля, как того исторического фактора, который мог бы вдохнуть *новый* дух в оторвавшееся от своих традиций античное человечество и бодро повести его по новому пути нравственного возрождения. *Самоотверженных* проповедников и народных руководителей, *всецело* отдавших известной идее и ее осуществлению в жизни, – моральная философия Аристотеля создать не могла, так как она *принципиально* восстает против всякого чрезмерного душевного движения, в частности, против *самопожертвования и самоотречения*, советуя во всем прежде всего наблюдать собственное спокойствие. За такими нерешительными, «половинчатыми» проповедниками, не уверенными даже в истинности собственных идеалов и к тому же более всего заботящимися о собственном покое, – человеческое общество, в своей массе, никогда не пойдет, если бы даже они возвещали учение соответствующее вкусам и потребностям толпы.

Для этого, прежде всего, нужны люди сильной воли, с глубокими, непоколебимыми убеждениями, способные всецело отдаться известному общественному делу, а не люди, усвоившие себе, в качестве основного правила своего поведения, принцип: «не слишком горячо и не слишком холодно».... Принципы моральной философии Аристотеля, проникая глубоко в сознание народной массы, не только не могли способствовать ее сплоченности и органическому единству, а также подъему ее духовной энергии, но, наоборот, должны были порождать здесь *моральную дезорганизацию, притупленность чувства взаимной солидарности, упадок силы воли и нравственной энергии*, т. е. готовить почву к духовно-нравственному вырождению. Такая дезорганизация народных масс в известном, чисто *отрицательном* смысле, конечно, представляет из себя благоприятное условие для проникновения сюда *извне* новых идей, провозглашаемых *сильными духом* проповедниками и руководителями, поскольку нравственно дезорганизованная, безвольная народная масса, обратившаяся, благодаря этому, в *пассивную толпу*, не имеет в себе положительного психического противовеса сильным внешним влияниям. Эти сильные духом проповедники поэтому и могут вдохнуть в дезорганизованную народную массу новые идеалы, сплотить ее узами взаимной солидарности, и, таким образом, нравственно возродить ее. Но *создать и воспитать* таких сильных духом вождей дезорганизованная и безвольная народная масса сама по себе, конечно, не может, равно как не может этого сделать и та моральная философия, которая, подобно философии Аристотеля, способствует нравственной дезорганизации и общему понижению ее жизненной энергии.

В учении Аристотеля о *теоретически-познавательной* деятельности⁶²², являющейся, по нему, источником высшего блаженства, также можно находить несомненные зачатки общего понижения жизненной энергии, в особенности энергии *чувств и воли*. В данном случае, прежде всего, должно отменить тот факт, что теоретически-познавательная деятельность, по мнению Аристотеля, *сама по себе*, независимо от своего отношения к *практической* жизни и деятельности,

признается им *высшим* родом человеческой деятельности. Другими словами, это, с точки зрения Аристотеля, означает не что иное, как то, что в наиболее совершенном роде человеческой деятельности участвуют *только* познавательные функции высшей части нашей души, т. е. разума, в их отрешенности от функций нашей воли и чувств, этих низших душевных частей. На лестнице духовно-нравственного совершенства человека область его *воли и сердца*, таким образом, с точки зрения Аристотеля, верного своей односторонне-интеллектуалистической точке зрения, занимает только *низшие* ступени, над которыми человек, в конце концов, должен стараться возвыситься. Но если так, то в данном случае мы уже имеем дело не просто с проповедью Аристотеля об ослаблении энергии нашей воли и чувств, а с *принципиальным отрицанием самостоятельной моральной ценности* за волевыми и сердечными функциями человеческой природы. Эти-то последние функции, даже будучи упорядочены деятельностью нашего разума, – все-таки мыслятся Аристотелем только, как *переходные ступени* к теоретически-познавательной деятельности нашего разума, которые, будучи раз пройдены, теряют уже после этого своей *raison d'être*.

Правда, Аристотель считает для человека, как члена этого телесного, чувственного мира, фактически невозможным во время земной жизни (а личного бессмертия Аристотель, как мы видели, также не признавал) вполне возвыситься над сферой сердечных и волевых функций нашей природы и жить всецело теоретически-познавательной жизнью⁶²³. Но, с точки зрения *идеала* нравственных стремлений человека, область волевых и сердечных функций, следовательно, то, в чем именно и заключается элемент свободной активности человека в его *практической* деятельности, – эта область все-таки считается Аристотелем за нечто такое, что *должно* быть превзойдено человеком, как нечто, в моральном отношении не имеющее самостоятельной ценности и потому *только терпимое*, в силу печальной необходимости. Если Аристотель и не предъявляет человеку требования, чтобы он *фактически* перестал быть существом волящим и чувствующим, то лишь потому, что это

недостижимо, а не потому, что нежелательно; с идеальной же точки зрения, такое состояние, напротив, является безусловно желательным. Неосуществимость для человека этого идеала теоретически-созерцательной жизни, той жизни, какая, по Аристотелю, свойственна Божеству, – таким образом, не только не говорит за то, что волевые и сердечные функции, в глазах Аристотеля, признаются имеющими самостоятельную моральную ценность, но скорее свидетельствует о сознании Аристотелем человеческого *бессилия* реализовать в жизни идеал высшего совершенства и счастья, что само по себе еще в большей степени должно парализовать энергию человеческих воли и чувств.

Но если бы мы даже допустили, что Аристотель признавал достижимость для нас, в той или иной степени, идеала чистого блаженства, в форме теоретически-познавательной деятельности, после нашей телесной смерти, – то подобного рода кажущийся оптимизм Аристотеля не может, очевидно, иметь своим результатом подъема энергии его *воли и чувств*, поскольку приближение к этому идеалу, с точки зрения Аристотеля, как мы видели, достижимо только под условием *отрешенности человеческого разума от волевых и сердечных функций*, как более низкой сферы душевной жизни, т. е. под условием отрешенности человека от *практической* жизни и деятельности. Душевный квиэтизм, развившийся в моральной философии Аристотеля до степени ясного сознания на почве всего его односторонне-интеллектуалистического мирозерцания, таким образом, играет подавляюще-доминирующую роль, с какой бы точки зрения мы ни посмотрели. И в этом отношении Аристотель, несомненно, сделал дальнейший шаг вперед, не только по сравнению с реформаторски-практической философией софистов и Сократа – это очевидно с первого взгляда, – но даже по сравнению с квиэтизмом, имевшим место в философии Платона.

Признавая за теоретически-познавательной деятельностью нашего разума *господствующее* значение в человеческой жизни и деятельности, Платон, как мы видели, даже при всем своем аристократически-пренебрежительном отношении к

практической деятельности, не решаясь еще вполне отвергать необходимость внутренней связи между теоретической и практической сферой деятельности человека. Философ, по Платону, хотя и против своей воли, но все же *должен* из высшей сферы теоретически-познавательной деятельности снисходить в сферу деятельности практической. Да и самая-то склонность и способность человека к высшей, теоретически-познавательной, или философской жизни, по Платону, развивается только при известных благоприятных условиях общественно-государственной, т. е. *практической* жизни. Такой *нравственной обязанности* по отношению к обществу и государству, обязанности, хотя бы-то даже вынужденной, – Аристотель за своим мудрецом не признает, равно как не признает за общественно-государственной и, вообще, практической жизнью и деятельностью человека значения необходимого подготовительного условия к достижению идеала высшего совершенства и счастья, т. е. теоретически-созерцательной жизни, хотя, как мы видели, за государством Аристотель признавал важное значение, как среды, способствующей должному развитию *этических* добродетелей.

Далее, высшее блаженство Платон, как мы видели, полагал во внутренней гармонии отдельных частей, или функций нашей души. Правда, в конце концов, Платон, как мы видели, решительно склонялся к тому, чтобы почти совершенно игнорировать сферу человеческой воли и чувств; но эта основная тенденция его философии у него не переходила еще, как у Аристотеля, в *сознательное и критически-обоснованное стремление совершенно отрешить теоретическую деятельность, как высшую, божественную сферу, от практической*. Даже в идеальной сфере, возвышающейся над условиями чувственной, земной действительности, напр., в домирном существовании человека, – Платон не решается вполне отрицать известное значение за активными функциями человеческой природы. Ведь, начало движения, по взгляду Платона, присуще нашей душе еще в периоде домирного ее существования, поскольку само падение человеческих душ, по Платону, произошло вследствие их стремления нарушить

существовавшую гармонию между разумом и низшими душевными частями. А ведь идеалом всех наших стремлений, по Платону, является только возврат к нашему домирному существованию.

Наконец, в своем учении об идее блага, как абсолютном начале всего существующего, Платон обнаруживает определенную сознательную тенденцию сохранить, так сказать, равновесие между теоретической и практической деятельностью в той именно сфере, которая является источником и идеалом для человеческой деятельности. Божество у Платона является ведь одновременно *идеей и благом*: элемент морально-практический в Платоновской идее блага, таким образом, в принципе органически объединяется с элементом теоретически-познавательным. Правда, этот морально-практический момент в Платоновском понятии о Божестве, как мы видели, в конце концов, совершенно утрачивает свое реальное жизненно-практическое значение, т. к. интеллектуалистически-натуралистическая тенденция Платоновской философии в конечном результате отняла от идеи блага все ее самостоятельное реальное содержание, сохранив за ней только характер *абстрактной идеи*, но сознательное *стремление* объединить теоретическую и практическую деятельность в высочайшем принципе бытия у Платона, несомненно, еще было. У Аристотеля же мы видим совершенно обратное явление: Божество у него является только разумом, и высшее блаженство человека в земной жизни и в загробной, Аристотель полагает исключительно в теоретически-познавательной деятельности, в ее совершенной отрешенности от практической деятельности. Что же касается циников и позднейших кириейцев, то *фактически* они, конечно, в гораздо большей степени, по сравнению с Аристотелем, обнаруживали антипатию, или, вернее сказать, апатию к практической деятельности; но и в данном случае, как и во многих других, циникам и кириейцам не доставало той теоретической и принципиальной обоснованности, того сознательно-критического отношения к основным положениям своего учения, какое проявляет Аристотель. В этом именно смысле Аристотель, в

своем отрицательном отношении к практической деятельности, несомненно делает значительный шаг вперед, и по сравнению с киринейцами и циниками.

Из отдельных добродетелей Аристотелевской этики общая пониженность жизненной энергии особенно ясно сказывается также в учении Аристотеля о добродетели *воздержания*, в широком смысле этого слова, ввиду того *общего*, так сказать, *родового* значения, какое Аристотель усвояет этой добродетели (как и справедливости), в ряду прочих добродетелей, поскольку воздержание, как и справедливость, по Аристотелю, в известном смысле охватывает собою все другие добродетели, играя роль, отчасти аналогичную той, какую ей приписывали Сократ и Платон. Такая именно роль добродетели воздержания, по отношению к остальным добродетелям, вытекает у Аристотеля, главным образом, из того, что стремление к *удовольствию*, получающее свое *ограничение* в добродетели воздержания, Аристотель не только считает явлением *всеобщим, необходимым, коренящимся в самой природе человека* и, следовательно, *нормальным*⁶²⁴, но даже более того: наличность чувства удовольствия, при известного рода деятельности, по Аристотелю, является одним из необходимых *критериев и признаков* того, что таковая деятельность носит именно характер добродетели. Деятельность, не сопровождающаяся чувством внутреннего удовлетворения и удовольствия, по Аристотелю, вовсе не может быть причислена к лику добродетелей⁶²⁵. Наоборот, высшему роду человеческой деятельности и счастья, каковым, по Аристотелю, является теоретически-познавательная деятельность, – в то же время присущ элемент наиболее чистого наслаждения, т. е. наслаждения, без примеси элементов неудовлетворенности и страдания⁶²⁶.

С другой стороны, наслаждение, по Аристотелю, является одним из факторов, способствующих подъему нашей деятельности. Отсюда, таким образом, становится понятным то, почему Аристотель, полагаящий блаженство человека в *деятельности* и видящий в наслаждении нечто, нераздельно и внутренне связанное с самой деятельностью человека, как ее

необходимое, имманентное *следствие*, – поэтому самому считает безусловно невозможным для человека достижение совершенства и счастья, при отсутствии наслаждения⁶²⁷. Аристотель, правда, не решается открыто признать наслаждение высочайшим благом человека и целью его жизни, а иногда, напротив, прямо протестует против этого; точно также Аристотель не решается категорически отождествлять по существу понятия деятельности и наслаждения (Eth. N. X, 5. 1175, b. 26–27; b. 30–33)⁶²⁸; Но гедонистический характер Аристотелевского учения о цели человеческой деятельности сам собою вытекает из того, что наслаждение, по Аристотелю, является не только следствием *всякой* добродетельной деятельности, но и ее *критерием*. Во всяком случае Аристотель *не решается категорически и отрицать* то положение, что мы должны жить для наслаждения, хотя не решается и *утверждать* это: данный вопрос Аристотель оставляет открытым⁶²⁹.

Но если так, если наслаждение, по Аристотелю, есть необходимое *имманентное следствие* *всякой* нашей нормальной деятельности, – то Аристотелевский принцип количественной «средины между двумя крайностями» из сферы человеческой *деятельности*, естественно, должен быть распространен и на сферу проистекающих из этой деятельности наслаждений, а эта последняя по своему объему, очевидно, совпадает с областью *всей* нормальной, т. е. добродетельной деятельности человека. Та же робость, нерешительность и половинчатость, какими характеризуется учение Аристотеля о добродетельной деятельности, является столь же характерной и для его учения о *наслаждении*, как одного из основных моментов в понятии человеческой эвдемонии. Подобно тому, как в своих рассуждениях о человеческой *деятельности* Аристотель то является, по-видимому, сторонником энергетического принципа, во всей его абсолютности, то вслед за этим полагает этому принципу количественные ограничения, – так точно и в решении вопроса о *наслаждении* как одном из основных моментов высочайшего блага, Аристотель от признания за наслаждением значения всеобщего, необходимого

и по самой своей природе нормального стремления, сейчас же переходит к требованию *количественного ограничения степени напряженности наших стремлений к наслаждениям*.

Этот отказ от безграничного стремления к наслаждениям, с точки зрения Аристотеля, является, несомненно, *вынужденным*. Ведь, само по себе *всякое* наслаждение, по учению Аристотеля, как мы видели, есть явление *нормальное*, так как только *нормальная* душевная и телесная деятельность и может порождать удовольствие, тогда как ненормальная деятельность является источником *страдания*. Поэтому, если нам, по мнению Аристотеля, приходится ограничивать в тех или иных случаях *интенсивность* своих стремлений к наслаждениям, – то причина этому, с точки зрения Аристотеля, кроется только в нашей натуральной неспособности совмещать в себе разного рода удовольствия, *во всей их количественной полноте* (Eth. N. X, 4 и др.), а также в том, что ко многим из наслаждений часто примешиваются страдания (Eth. N. X, 2 и др.). Вследствие этого, по Аристотелю, нам и приходится отказываться от некоторых видов наслаждения, чтобы достигнуть обладания наслаждениями более чистыми и интенсивными. Точно также нам вследствие этого по необходимости приходится количественно ослаблять в себе самое напряженность наших стремлений к известному наслаждению, так как в противном случае, вместо наслаждения, нам пришлось бы испытать неудовольствие. Аристотель, правда, мало останавливается над решением вопроса о том, почему именно человек должен ограничивать свои стремления к наслаждениям, как мало он занят был и вопросом относительно того, почему человек должен избегать слишком напряженной деятельности.

В обоих случаях Аристотель почти исключительно ограничивается одним *констатированием того факта*, что чрезмерная интенсивность является, по его мнению, уже чем-то для нас вредным и нежелательным. Но удовлетворительного решения этого вопроса мы и не можем ожидать от Аристотеля, ввиду того несомненного внутреннего противоречия, в каком это учения Аристотеля стоит с его взглядом на наслаждение, как на критерий всякой нормальной деятельности. В данном случае,

скорее всего, уместен вопрос о том, почему именно *сам Аристотель* допустил в своей моральной философии столь очевидное самопротиворечие? Внутреннюю причину этого явления, по нашему мнению, должно искать там же, откуда проистекает общая нерешительность и половинчатость моральной философии Аристотеля, в частности, – его учения о добродетели, как середины между двумя крайностями. Предъявляемое Аристотелем к человеку требование избегать чрезмерности в своих стремлениях к наслаждению есть только другая сторона его учения о необходимости для человека, вообще, избегать слишком большого напряжения в своей деятельности. Поэтому именно в общей пониженности пульса внутренней духовной жизни Аристотеля и должно искать источника того, почему он, вопреки основным гидонистическим положениям своей моральной философии, рекомендует своим последователям избегать слишком интенсивных стремлений к наслаждениям. А что это ослабление интенсивности наших стремлений к наслаждениям, с точки зрения Аристотеля, означает *общую* пониженность волевой и сердечной энергии, – это вытекает из того именно центрального и доминирующего значения, какое Аристотель, как мы видели, признает за удовольствием (*ἡδονή*), в ряду других чувств: убыль в сумме доступных нам наслаждений, с *натуралистической и ультра-индивидуалистической* точки зрения Аристотеля, никак не может быть восполнена благами альтруистического или супранатуралистического свойства.

Но если бы даже мы оказались неправыми, приписывая наслаждению значение центрального и доминирующего момента в понятии Аристотелевской эвдемонии; если бы таковое значение, с точки зрения Аристотеля, мы должны были бы признать за понятием *добродетельной деятельности* человека, независимо от вытекающего из нее наслаждения, – то и в этом случае, с точки зрения моральной философии Аристотеля, человек оказывается вынужденным ограничивать свои стремления к счастью, без надежды возместить себе чем-либо эту убыль, поскольку он, как мы видели, должен, по взгляду Аристотеля, ограничивать интенсивность своей

деятельности, этого внутреннего источника нашего счастья. В этом случае отказ Аристотеля от интенсивной деятельности уже прямо совпадает с его отказом от более или менее интенсивного счастья, а не только влечет этот отказ за собою, в качестве своего необходимого следствия. Психологическая суть дела от этого, конечно, изменяется весьма мало: с учением Аристотеля о добродетельной деятельности человека самым тесным образом связывается его учение о наслаждении и страдании, – настолько тесно, что тот упадок жизненной энергии, каким характеризуется учение Аристотеля о добродетели, всецело отражается и на его учении о *наслаждении и страдании*; только ослабление жизненной энергии в последнем случае сказывается более всего именно в области чувств, в виде зачатков апатичного отношения к доступным человеку благам.

Все сказанное нами придает моральной философии Аристотеля общий тон морального скептицизма, неуверенности и грустной разочарованности, от которых недалеко до болезненного морального индифферентизма и даже совершенной апатии. Сам Аристотель, явно противореча основным положениям своей философии, как бы инстинктивно еще не решается перейти к последовательному практическому проведению в самую жизнь этих основных выводов своей моральной философии. Но никто из предшественников Аристотеля не представил столь ясной и обстоятельной *теоретической разработки тех основных психологических посылок*, которые в своем дальнейшем естественном развитии, должны были принять уже несомненно болезненный характер. От наблюдательного, проницательного и, в то же время, широко обобщающего и систематизирующего ума Аристотеля не мог укрыться тот *психопатологический* характер, какой в его время начинали приобретать нравственно-практические стремления античного общества, обнаруживавшего к этому времени заметный упадок энергии воли и чувств. Теоретически Аристотель, со своей точки зрения, ясно понимал психологическую неизбежность этого явления, поскольку видел его *психологические* корни в общем мирозерцании античного

человека и всей его психики. Теоретически рассуждая, Аристотелю, таким образом, оставалось только признать эту *патологическую* тенденцию античной морали за нечто вполне естественное и неизбежное и дать ей *психологическое* обоснование и оправдание.

Как теоретик, Аристотель, как мы видели, действительно, это и делает, приводя в *ясное сознание* то, что бессознательно уже жило и развивалось в современном ему античном обществе. Но тот же проницательный и широко обобщающий ум Аристотеля, который дал ему возможность открыть и теоретически обосновать зачатки психопатологической тенденции в моральных стремлениях его современников, – должен был предостеречь Аристотеля от сознательного и последовательного проведения в жизнь – как в свою собственную, так и общественную – тех теоретических посылок, к каким он пришел, как ученый наблюдатель народной жизни и как философ. Аристотель не мог не понимать того, что совершенное подавление энергии воли и чувств, совершенное отречение от практической жизни и деятельности должно было, в конце концов, привести античное человечество к *полному душевному вырождению*. Отсюда – неоднократно отмечаемая нами выше непоследовательность в моральной философии Аристотеля, его стремление, ценой явных компромиссов и самопротиворечий, отстоять необходимость практической деятельности и интереса к благам этого мира, – тем более, что и в самом античном мире общее понижение пульса душевной жизни и ее дезорганизация к этому времени еще не получили вполне определившегося психопатологического характера. Античное общество ко времени Аристотеля находилось еще, так сказать, в состоянии опасной неопределенности и раздвоенности между полу-ненормальным психическим состоянием общей ослабленности душевной энергии и той степенью понижения энергии воли и чувств, которая приобретает уже вполне определенный *психопатологический* характер. Такое неопределенное, но несомненно опасное душевное состояние современного Аристотелю античного мира

и нашло свое ясное выражение в моральной философии Аристотеля.

Говоря неоднократно о человеке, как *ζῷον πολιτὶκόν*, Аристотель, естественно, должен был в своей моральной философии вести речь о государстве и человеческом обществе, о социальных потребностях и стремлениях человека, о совершенстве и счастье не только индивидуума, но и известной *общественной или государственной организации*. В своих произведениях Аристотель, действительно, уделяет социальным и политическим вопросам весьма видное место. Даже более того – по учению Аристотеля, нравственное развитие, совершенствование и счастье индивидуума, как мы видели, достижимо не иначе, как только в условиях общественной и государственной жизни, равно как ради общественных и государственных интересов Аристотель требует ограничения индивидуалистических потребностей и стремлений человека. Благодаря этому, социальные и политические вопросы у Аристотеля, в конце концов, по отношению к вопросам об индивидуальном совершенстве и счастье человека, – занимают, по-видимому, в известном отношении даже доминирующее значение.

Не здесь ли, т. е. не в области ли Аристотелевской *политики и социологии* мы должны искать проявления той духовной энергии в области воли и чувств, какую нередко приписывают моральной философии Аристотеля, и какой мы не нашли в его учении об основных задачах и целях человека, как индивидуума?

Ближайшее рассмотрение данного вопроса приводит нас, однако, к отрицательному ответу на поставленный нами вопрос.

То значительное, в *количественном* смысле, место, какое Аристотель в своих сочинениях отводит социологическим и политическим вопросам, не говорит еще о том, что к этого рода вопросам Аристотель относился с большим интересом и в решении их обнаруживал больше уверенности и духовной энергии, чем в вопросах касающихся индивидуального совершенства и счастья человека. Напротив, определенно высказанный Аристотелем взгляд на человеческое общество и

на государство, как на простую совокупность индивидуумов и только как на средство к осуществлению человеком своих индивидуалистических стремлений, а не как на единый целостный организм, имеющий свои специфические особенности, самостоятельные задачи и стремления, – этот взгляд ясно говорит о том, что основную и самостоятельную ценность в глазах Аристотеля имеет не общество и государства, а именно *индивидуум*, вследствие чего к политическим и социальным вопросам Аристотель, естественно, не мог относиться с бóльшим интересом, чем к вопросам из области индивидуальной морали. Во-вторых, раз содержание общественной и государственной жизни, с точки зрения Аристотеля, является простой суммой жизней отдельных индивидуумов, то естественно, что характерные особенности учения Аристотеля о стремлениях индивидуума и способах их осуществления целиком должны быть перенесены и на социологическое и политическое учение Аристотеля. Скептицизм, разочарование и своего рода духовная усталость, проявляемые Аристотелем в решении вопроса о конечной цели *индивидуума* и о средствах ее осуществления, – необходимо должны сказываться также в социологических и политических взглядах Аристотеля, поскольку человеческое общество и государство, по Аристотелю, не имеют своих специфически-самостоятельных целей и средств к их осуществлению. Наконец, поскольку общественная и государственная жизнь, по учению Аристотеля, не только доставляет индивидууму средства к удовлетворению его эгоистических стремлений, но также *ограничивает* эти последние, а между тем только за этими стремлениями Аристотель и признавал самостоятельную ценность, – постольку и интерес индивидуума к политическим и социальным вопросам и обязанность так или иначе считаться с ними в своей жизни, являются, по Аристотелю, несомненно вынужденными, как *вынужденными*, с его точки зрения, являются для индивидуума те ограничения и самоограничения, каким он подвергается, благодаря своему почетному званию “ζῶον πολιτὶκόν”.

Выше мы, действительно видели, что Аристотель не только предостерегает своих последователей от чрезмерного напряжения в области социальных и альтруистических чувств, но даже более того – высшую степень духовно-нравственного совершенства человека Аристотель полагает именно в *теоретически-созерцательной* жизни, которая совершенно освобождает человека от его социально-политических обязанностей и предполагает в нем совершенно индифферентное отношение к общественной и государственной жизни, как и вообще ко всякой практической деятельности. Но если Аристотель обнаруживает, как мы видели, несомненные следы скептицизма, разочарования и общего ослабления духовной энергии в своих рассуждениях об индивидуальном совершенстве и счастье человека, т. е. в той именно сфере, в которой, по нему, должны сосредоточиваться все стремления человека, – то тем более мы не вправе ожидать от Аристотеля глубокого и живого интереса и напряженной энергии в его отношении к социальной и политической жизни человека. Скептически-апатичное отношение к этим вопросам у Аристотеля, в данном случае, как и во многих других, правда, не проводится им с совершенной последовательностью в самую жизнь; но оно с необходимостью, хотя, по-видимому, и вопреки первоначальному намерению Аристотеля, само собой вытекает из только что нами отмеченных основных посылок всей его моральной философии.

Ослабление социальных стремлений и чувств сказывается у Аристотеля также в более, чем индифферентном отношении его к вопросу о границах того круга лиц, которые, по Аристотелю, имеют право претендовать на свое моральное совершенство и счастье. Основная тенденция, какую в данном случае обнаруживает Аристотель, несомненно, направлена к тому, чтобы, насколько только возможно, ограничить число тех лиц, которым может быть доступно известное духовно-нравственное совершенство и счастье, а никак не к тому, чтобы расширить круг таких лиц. О духовно-нравственном совершенстве и счастье, как цели, общей для всего человечества, у Аристотеля, как и у Сократа и Платона, – нет вовсе и речи. По его взгляду, из

всех народов только греки способны и потому имеют право на сравнительно высокую, доступную человеку ступень духовно-нравственного совершенства и счастья; для остальных же народов, так называемых варваров, истинное совершенство и благо, по Аристотелю, оказывается безусловно недоступным, в силу особенностей самой их природы⁶³⁰. Далее, из греков лишь свободные граждане, по мнению Аристотеля, обладают природными задатками к истинному духовно-нравственному совершенству и счастью, которое оказывается вовсе не доступным рабам, и опять-таки в силу натуральных особенностей их физической и психической организации⁶³¹. Но и свободный гражданин – грек не всегда, по Аристотелю, может, как мы видели выше, рассчитывать на достижение этой высшей цели человеческих стремлений: для этого ему необходимо располагать известного рода благоприятными прирожденными способностями и находиться в известных благоприятных внешних условиях жизни (смотри, об этом выше, сноски 579; сноска 582; сноски 597, 598 и др.). Но и этого мало – даже достигши известной ступени своего духовно-нравственного совершенства и счастья, человек, по Аристотелю, может снова утратить его, в силу неблагоприятных естественных условий, как внутренних напр., в силу ограниченности сил и способностей человеческой природы (ср. выше, сноска 579; сноска 582 и др.), так и внешних (ср. выше, сноски 597, 598 и др.). На нечто большее Аристотель и не рассчитывает, видя препятствия к этому в натуральных, а, следовательно, неизбежных и от свободной воли независящих условиях существования человечества, как внутренних, так и внешних. Объектом попечения со стороны Аристотеля, таким образом, являются отдельные индивидуумы – и то весьма немногие, но не человечество, как единое органическое целое, не государство, в его целостности, и даже вообще не какая-нибудь определенная, органически духовно-сплоченная группа лиц, как таковая.

Правда, Аристотель весьма часто ведет речь об известном нормальном, с его точки зрения, устройстве *всего* государства, говорит о высоких достоинствах дружбы, связывающей воедино тесными духовными узами отдельных лиц и т. п. Но

совершенство в устройстве целого государства, с точки зрения Аристотеля, имеет значение не само по себе, и не как средство к достижению совершенства и счастья *всей совокупности* членов известного государства, как единого органического целого, а как *средство к достижению совершенства и счастья немногих избранных индивидуумов, членов государства*. Аристотель в данном случае удовлетворяется тем, что ценой нормального государственного устройства может купить совершенство и счастье *немногих избранных*. Нормальное государственное устройство, по Аристотелю, таким образом, вовсе не имеет своей целью обеспечение блага всех членов этого государства, по мере, конечно, сил и способностей каждого, или обеспечение блага всего государства, как единого духовного организма. Точно также и в дружбе, с точки зрения Аристотеля, ценно не то, что благодаря ей достигается духовно-нравственное совершенство и счастье известной *группы* лиц, как *таковой*, т. е. как известного сообщества людей, а именно то, что благодаря дружбе достигается совершенство и счастье *известного индивидуума*: из друзей, по Аристотелю, каждый, в качестве своей основной цели, должен иметь в виду свое *собственное, индивидуальное* благо, а не благо всей той группы лиц, в ее органической целостности, с какой он связан духовными узами. Все сказанное приводит нас к тому заключению, что социальные и альтруистические стремления и чувства в моральной философии Аристотеля не отличаются ни должной широтой, ни характером сколько-нибудь значительной духовной энергии и напряженности. Весьма важно в данном случае отметить тот факт, что Аристотель *сознательно убежден* в бесплодности стремлений к *социальной эвдемонии*, как таковой, и на основании исследования особенностей человеческой природы старается доказать, что единственно законным и достижимым является благо *индивидуума*, и то лишь в редких случаях. Пессимизм Аристотеля в вопросе о социальной эвдемонии поэтому получает характер совершенной *сознательности*, а потому и *бесповоротности*.

Социальные и альтруистические стремления и чувства в античном мире и до Аристотеля обыкновенно отходили на

задний план перед стремлениями и чувствами индивидуалистического и эгоистического свойства. Эту особенность античной морали мы и старались отметить в философии предшественников Аристотеля – у софистов, Сократа, Платона, киринейцев и циников. Но ни у кого из предшественников Аристотеля в области моральной философии мы не встречаем такого *сознательного* отречения от идеи *общественного* блага, в смысле одной из основных и самостоятельных целей человеческих стремлений, как это мы видим у Аристотеля. У софистов, киринейцев и циников индивидуализм основной тенденции их моральной философии носил еще, по-преимуществу, *догматический*, а не сознательно-критический характер, благодаря их отрицательному или, по крайней мере, безразличному отношению к религиозным и метафизическим обоснованиям их моральных принципов. К тому же, что касается софистов, то последние, хотя и ставили, в качестве основной *цели* стремлений человека его личное, индивидуальное счастье, а на общественное благо смотрели только, как на *средство* к этому; но они еще не совсем отказывались от мысли в той или иной степени осуществить идею *общественного* блага, т. е. блага всего государства, где отдельный индивидуум нашел бы себе необходимые условия и средства для достижения своего личного блага, этой конечной цели своих стремлений. Софистам не была вполне чужда мысль о государстве и человеческом обществе, как едином организме, от благосостояния которого, *во всей его совокупности*, зависит и благосостояние индивидуума, как отдельного члена государственного организма.

Этот *органический* взгляд на государство у Сократа, а в особенности у Платона, получил, как мы видели, свое дальнейшее развитие. При этом, Платону не чужда была, по крайней мере, *тенденция* расширить границы государства, как целого организма, а соответственно этому и границы социальной эвдемонии до пределов *универсальности*, поскольку в трансцендентном мире Платон пытался найти для человека возможность в известной степени освободиться от тех

натуральных ограничений, какие здесь, на земле для многих людей являются непреодолимыми препятствиями к достижению духовно-нравственного совершенства и счастья. Правда, у Сократа и Платона, как и у софистов, благо целого общества является только *средством* к достижению индивидуумом своего личного счастья; однако, и Сократ и Платон все же признавали безусловно необходимым для блага отдельного индивидуума, как члена известного государства, чтобы *предварительно* было достигнуто *общественное* благо: по взгляду Сократа и Платона, индивидуум может быть счастлив только тогда, когда счастливо все государство, как единый организм. Несчастье одних членов государства, по Сократу и Платону, является препятствием к счастью других членов этого же государства. Внутреннее противоречие этого органического взгляда на государство с основной индивидуалистической тенденцией Сократа и Платона в их учении о конечной цели стремлений человека, – это противоречие в моральной философии Сократа и Платона не было еще приведено к вполне ясному и критическому сознанию. Сократ и Платон еще *верили* в возможность достижения блага всего государства, как единого организма и считали это необходимым; точно также они верили в возможность примирить исключительное стремление человека к личному, индивидуальному благу, как основной его цели, со стремлением к благу целого общества, как *средству* к достижению индивидуального блага.

У Аристотеля же мы, во-первых, не видим веры в возможность достижения *общественного* блага, в точном смысле этого слова, как блага известного государства в его органической целостности; во-вторых, личное благо индивидуума у него уже не ставится в тесную органическую связь и зависимость от блага целого общества. Мы в данном случае имеем, главным образом, в виду отмеченное нами выше учение Аристотеля о теоретически-созерцательной жизни человека, как его высочайшем благе. Социальная и альтруистическая тенденция, выдвинутая некоторыми из предшественников Аристотеля, в особенности Сократом и Платоном, совершенно увядает в моральной философии

Аристотеля, не успев расцвести, поскольку ей не доставало прочной психологической почвы в общем мировоззрении античного человека, односторонне-интеллектуалистическом, а потому узко-натуралистическом и ультра-индивидуалистическом в самой своей основе. Эта беспочвенность социальных и альтруистических стремлений предшественников Аристотеля в области философии этим последним была ясно признана, и он отсюда сделал соответствующие *пессимистические выводы* по вопросу о социальной эвдемонии.

Общее ослабление душевной энергии человека, в особенности его воли и чувств должно, таким образом, составлять наиболее характерную и основную черту этических суждений Аристотеля с их формальной стороны. Эта тенденция, как мы видели, проходит красной нитью через всю этику Аристотеля, сказываясь, так или иначе, во всех важнейших и основных сторонах и отделах его моральной философии. И потому на эту черту мы вправе смотреть, как на выражение соответствующей особенности всего духовного уклада Аристотеля, как морально-психологического типа античного философа-моралиста. Последнее обстоятельство и служит несомненным доказательством не случайного, а психологически неизбежного происхождения рассматриваемой нами особенности Аристотелевской этики. Основной психологический корень отмеченной нами основной черты этических взглядов Аристотеля, как это мы старались выяснить выше, заключается в односторонне-интеллектуалистическом и натуралистическом характере его общего мирозерцания приведшего его, в связи с внешними общественно-политическими условиями того времени, к скептицизму и пессимизму в решении вопроса о возможности достижения человеком основной цели его стремлений и целесообразности ведущих к этой цели средств и путей.

Скептицизм ума и упадок энергии в сфере воли и чувств вытекает отсюда, как естественное и психологически неизбежное следствие. В рассматриваемом нами отношении Аристотель, как мы видели, почти всегда делает, по сравнению со своими предшественниками в области моральной

философии, дальнейший шаг вперед, если мы будем иметь в виду *теоретическую* разработку этических вопросов. Конечных логических выводов из своих этических суждений Аристотель, в большинстве случаев, не делает и не проводит их последовательно в практическую жизнь. Особенности теоретических воззрений Аристотеля не всегда также во всей своей силе отражаются соответствующим образом на *душевном настроении* самого Аристотеля, сумевшего во многих случаях сохранить душевную энергию, хотя бы вопреки основам своих теоретических взглядов. Провести в самую жизнь теоретические выводы моральной философии Аристотеля должны были, по естественному ходу вещей, лишь *последователи* Аристотеля и вообще позднейшие представители античной моральной философии. Аристотель же, приведши к ясному сознанию неизбежность, с точки зрения основ античного мирозерцания, скептических и пессимистических выводов в области моральной философии, – тем самым сделал для своих преемников психологически естественным и необходимым этот переход от теории к практике, от суждений ума к соответствующему этим суждениям общему душевному настроению.

Отношение этих воззрений к христианскому учению о нравственности

Всем сказанным само собой определяется отношение моральной философии Аристотеля и всей его личности, как одного из представителей морально-психологического типа античного философа-моралиста, с рассматриваемой нами стороны, к *христианскому учению о нравственности и к морально-психологическому типу истинного христианина*. Тот дальнейший шаг вперед, по пути общего понижения пульса духовной жизни человека, какой делает в своей этике Аристотель, в смысле более обстоятельной теоретической разработки ведущих к этому основных психологических посылок, – *не может быть рассматриваем, как положительный шаг к сближению его моральной философии с христианской моралью и с морально-психологическим типом христианина*, поскольку последний, как об этом нам неоднократно приходилось говорить выше, характеризуется чертами глубокой убежденности в истинности своих религиозно-нравственных суждений и радостной уверенности в осуществимости основных целей его стремлений, в чем и заключается психический корень повышенной энергии воли и чувств истинных последователей Христа. *Положительных точек соприкосновения между моральной философией Аристотеля и морально-психологическим типом истинного христианина, в рассматриваемом нами отношении, таким образом, нет и быть не может, а, следовательно, не может быть речи и о положительной генетической зависимости христианской морали от Аристотелевской и морально-психологического типа христианина от того типа античного философа-моралиста, одним из представителей которого был Аристотель.*

Противоположность между тем и другим типом является принципиальной, сводясь, в конце концов, к противоположности между *рассудочно-интеллектуальным* типом, с одной стороны, и *сердечно-волевым*, с другой. Аристотель был одним из наиболее ярких и последовательных представителей первого из

этих двух типов, насколько об этом мы вправе сделать соответствующее заключение из основных положений его моральной философии с ее формальной стороны, проникнутой, как мы видели, несомненно, духом самого последовательного *интеллектуализма и натурализма*. Допустить генетическую зависимость сердечно-волевого типа истинного христианина от рассудочно-интеллектуального типа, нашедшего свое выражение в философии Аристотеля, – значит допустить в следствие нечто, *по существу отличное* от того, что дано в причине. Несовместимость христианской морали с моральной философией Аристотеля настолько ясно бросается в глаза, что даже наиболее убежденные сторонники сближения христианского учения о нравственности с античной этикой, обычно, в своей аргументации или совершенно умалчивают об Аристотеле или же говорят о нем вскользь и мимоходом.

Но если у нас нет оснований говорить о положительной генетической зависимости христианской морали от Аристотелевской, с ее формальной стороны, – то *косвенным и чисто-отрицательным* путем Аристотель в этом отношении сделал весьма много такого, что, несомненно, способствовало успешному распространению среди античного мира основ христианской морали. Аристотель в своей моральной философии приводит античное общество к ясному сознанию *бессилия* человека, остающегося верным основам античного миросозерцания, достигнуть основных целей своих духовных стремлений. Этим, несомненно, подрывались в сознании античного человека коренные основы его традиционного миросозерцания и его моральных принципов, а вместе с тем облегчалась возможность проникновения в сознание античного общества извне *иного* миросозерцания и *иной* морали, возведенных впоследствии христианством. Основы христианской морали тем легче и быстрее могли распространиться в античном языческом мире и тем глубже проникнуть в сознание античного человека, – чем сильнее были подорваны соответствующие основы античных традиций, чем, следовательно, слабее было то сопротивление, какое христианская мораль встречала со стороны античной. А для

теоретического разрушения основ античной морали, для доказательства практической непригодности и даже пагубности ее основных выводов, Аристотелем, как мы видели, сделано было весьма много, – больше, чем кем-либо из его предшественников. Не лишнее в данном случае отметить также и другую сторону дела, о которой нам отчасти уже приходилось упоминать и выше. Мы имеем в виду то обстоятельство, что моральная философия Аристотеля, при своем проникновении в сознание античного общества, с психологической необходимостью должна была способствовать общему понижению пульса душевной жизни античного человека, особенно дезорганизирующим и расслабляющим образом действуя на его волю и сердце.

Вместе с этим, моральная философия Аристотеля, благодаря своей резко выраженной ультра-индивидуалистической тенденции, несомненно способствовала также ослаблению в античном мире социальных и альтруистических чувств и стремлений, и без того слабо здесь развитых, подрывая, таким образом, самые основы общественной жизни. Предоставленное самому себе, античное общество, с такой пониженной душевной энергией, с подавленной индивидуальностью и с расшатанными социальными устоями, в конце концов, оказалось бессильным создать в духовной сфере что-нибудь по существу новое и великое. Но, если этот болезненный процесс крайнего ослабления духовной энергии в античном обществе сам по себе не мог положительным путем способствовать моральному прогрессу античного мира, – то зато он представлял из себя весьма благоприятную почву для усвоения новых моральных принципов, приносимых сюда *извне* лицами, с повышенной душевной энергией, с глубокими и непоколебимыми нравственными убеждениями, с сильной волей и глубокими и сильными чувствами. Общество, с крайне ослабленной душевной энергией, с расшатанной волей и притупленными чувствами, естественно, не может дать живого и сильного отпора психическому воздействию таких энергичных проповедников нового учения и сознательно или

бессознательно подчиняется их влиянию, как вообще слабый духом подчиняется духовному влиянию более сильного и энергичного. Такие проповедники нового учения, естественно, овладевают умом, волею и чувством обезличенной народной массы, сообщают ей свое более богатое духовное содержание, органически сплавляют ее цельностью и единством этого психического содержания и тем возрождают на новых началах увядшую душевную энергию и общественную жизнь этой массы.

Ко времени первоначального распространения среди античного мира христианства, античное общество, действительно, представляло из себя образец крайнего упадка душевной энергии: скептицизм ума, расшатанность воли и притупленность чувств, в особенности социальных и альтруистических, составляли наиболее характерные особенности психической организации античного человека. Глубоко и непоколебимо убежденным и воодушевленным провозвестником Христова учения античный мир мог противопоставить лишь грубую *физическую* силу, но *духовного* отпора новому учению он противопоставить не мог, так как ему недоставало той силы духа, какой обладали проповедники Христова учения. Внутренней силы духа у античного общества сохранилось лишь настолько, насколько это было необходимо для усвоения психического воздействия *извне*, со стороны лиц, действительно сильных духом, и для *духовного* возрождения, на основе новых, *христианских* жизненных начал. Духовное состояние античного человечества в рассматриваемом нами чисто отрицательном отношении, таким образом, действительно, представляло из себя весьма благоприятную почву к тому, чтобы провозвестники Христова учения могли успешно выполнить завет Спасителя – быть «ловцами человеков». А поскольку моральная философия Аристотеля была не только яркой выразительницей издавна начавшегося, а ко времени первоначального распространения христианства достигшего своего апогея болезненного процесса крайнего понижения общей психической энергии в античном обществе, но и со своей стороны *способствовала ускорению этого процесса*, благодаря своему влиянию на общество, – постольку

моральная философия этого языческого мыслителя *косвенным и чисто отрицательным* путем, бессознательно и вопреки своему намерению, готовила в античном мире почву для торжества здесь новых, христианских идеалов нравственности.

Этические воззрения Аристотеля, со стороны содержания его нравственных идеалов. Учет е Аристотеля о конечной цели стремлений человека и отношение этого учения Аристотеля к античным традициям и к христианству

Исследуя этические воззрения Аристотеля со стороны их содержания, нам, в большинстве случаев, придется коснуться тех его положений, о которых, по тому или иному поводу, приходилось вести речь и выше, но, конечно, под иным углом зрения.

Прежде всего, что касается вопроса о конечной цели стремлений человека, то в данном случае мы прежде всего должны отметить односторонне-интеллектуалистический характер учения Аристотеля о данном предмете, вытекающий из столь же интеллектуалистического характера общего мирозерцания Аристотеля и всей его психики, поскольку потребностям человеческого сердца и воли Аристотель не склонен был придавать существенного значения в понятии высочайшего блага человека, этой конечной цели его стремлений, в большинстве же случаев эти потребности Аристотелем и вовсе игнорируются. Достаточно в данном случае припомнить изложенное нами выше учение Аристотеля о *теоретически-созерцательной* жизни, как жизни счастливейшей, а также учение Аристотеля о той доминирующей роли, какую он отводит добродетели *благоразумия*, как посредствующего звена между дианоэтическими и этическими добродетелями, – чтобы прийти к тому заключению, что в конечном итоге содержание понятия высочайшего блага, как цели наших стремлений, почти без остатка исчерпывается теоретически-познавательной деятельностью человека и непосредственно вытекающими отсюда *интеллектуальными удовольствиями*.

Односторонний интеллектуализм, как об этом нам приходилось говорить во введении, с психологической необходимостью приводит человека к ультра-индивидуализму и

эгоизму в решении вопроса о конечной цели его стремлений. То же мы должны сказать и относительно моральной философии Аристотеля, подобно тому, как соответствующую же особенность мы отметили выше и в моральной философии предшественников Аристотеля. Отношение человека к другим людям и с точки зрения Аристотеля должно носить характер рассудочной холодности, душевной черствости, и безразличия к радостям и горю ближнего, поскольку в своей моральной философии Аристотель сознательно стремится к тому, чтобы свести, что называется, к нулю потребности человеческого сердца и воли, – стремится еще с большей сознательностью и решимостью, чем это делали его предшественники. Как и у Сократа и у Платона, ультра-индивидуализм и эгоизм Аристотелевской моральной философии не носит, правда, хищнически-активного характера, поскольку это не соответствовало бы общему пониженному темпу его душевной жизни, его склонности к душевной апатии; но, со стороны своего *внутреннего психического содержания и этической ценности*, пассивный индивидуализм Аристотеля, как таковой, не уступает по силе самому грубому хищническому эгоизму. Пассивный индивидуализм Аристотеля, как и его предшественников, не переходит открыто в хищнически-активный лишь потому, что для этого в душе Аристотеля не хватает достаточной степени волевой энергии и интенсивности сердечной жизни. Поэтому даже в тех случаях, когда у Аристотеля идет речь о таких, по-видимому, альтруистических добродетелях как добродетели: справедливость, благотворительность, дружба и т. п., – мы, как и при рассмотрении соответствующего учения Сократа и Платона, должны помнить, что имеем дело с *отвлеченными понятиями* справедливости, благотворительности, дружбы и т. п., и с требованием соответствующего этим понятиям *внешнего поведения* известного лица или общества, но никак не с *внутренними движениями* человеческого сердца и воли. Впрочем, следов этого мнимого, поверхностного альтруизма в логически-стройной ультра-индивидуалистической моральной философии Аристотеля сравнительно весьма мало, гораздо

меньше, чем, напр., у Сократа и Платона; в большинстве же случаев Аристотель открыто становится на сторону крайнего индивидуализма.

Так, напр., по учению Аристотеля, конечной целью стремлений человека, как мы видели выше, является *личное совершенство и счастье человека, как индивидуума*. Добродетельная деятельность, как таковая, по учению Аристотеля, есть только *средство* к достижению человеком своего индивидуального совершенства и счастья, но не один из необходимых моментов в понятии цели его стремлений. Правда, духовное совершенство и счастье, как цель человеческих стремлений, по мнению Аристотеля, является не внешним, а *имманентным* следствием добродетельной деятельности, т. е. непосредственно вытекающим из самого существа такой деятельности; тем не менее, *самостоятельной* ценности добродетель, как таковая, в глазах Аристотеля все-таки не имеет. Отсюда, *эвдемонизм*, по всей справедливости, должен быть признан характерной чертой в учении Аристотеля о конечной цели человеческих стремлений. При этом, эвдемонизм Аристотелевской этики заключает в себе определенно выраженную *ультра-индивидуалистическую* основу, поскольку в понятие человеческого счастья Аристотелем не включается, в качестве необходимого и самоценного момента, момент счастья *других* лиц. С точки зрения Аристотеля, личное счастье человека нисколько не умаляется от сознания того, что другие лица подвергаются разного рода несчастьям.

Напротив, совершенная духовная отрешенность человека от людских горестей и радостей, его совершенная безмятежность и спокойствие, при наличии всех тех бедствий, какие выпадают на долю других лиц, – в глазах Аристотеля, как мы видели, является высшей степенью духовно-нравственного совершенства и счастья человека. Другими словами, Аристотель знает один только вид эвдемонии, как цели человеческих стремлений – эвдемонии *индивидуальной*, но никак не социальной. Соответственно этому, в учении Аристотеля о *конечной* цели стремлений человека нет вовсе места вопросу о его *обязанностях* в

отношении к другим людям: установление таких или иных отношений отдельного лица к другим людям, с точки зрения Аристотеля, обязательно для этого лица только, как средство к достижению им своего личного, индивидуального счастья. Мы не будем повторять того, что нами выше было сказано об ультра-индивидуалистическом и эгоистическом характере учения Аристотеля о справедливости и некоторых других родственных ей добродетелях, где некоторые из ученых исследователей Аристотеля склонны видеть, наряду с индивидуалистической тенденцией, также тенденцию альтруистическую. В данном случае мы подчеркнем лишь тот факт, что даже в основу высшего вида дружбы, признаваемой Аристотелем за дружбу «бескорыстную», – последний, в конце концов, как мы видели, полагает любовь человека к самому себе, как ту цель, ради которой мы должны стремиться иметь друзей. Друг, с точки зрения Аристотеля, должен быть для нас только средством к тому, чтобы сознание нашей самоудовлетворенности, самодовлеемости и полноты нашего собственного душевно-нравственного совершенства и счастья, через созерцание такого же рода совершенств и счастья в нашем друге, – получило характер еще большей определенности и ясности. Истинный друг, по мнению Аристотеля, правда, бескорыстен, поскольку он ничего не ищет от друга; но ведь он, во-первых, с точки зрения Аристотеля и не может ничего искать, так как он достиг той степени совершенства и счастья, когда уже ни в чем и не нуждается (иной человек, по Аристотелю, и не способен к истинной дружбе); во-вторых, истинный друг, по Аристотелю, хотя ничего не ищет от друга, зато ведь и сам ничего не жертвует в пользу своего друга.

Бескорыстие истинных друзей, каких нам рисует Аристотель, является бескорыстием сытых и самодовольных эгоистов, которые, обособившись от людского горя и нужды, могущих потревожить их спокойствие и потребовать от них сострадания и самопожертвования, оказываются довольными друг другом лишь потому, что их взаимная дружба не требует от них никаких жертв. Эвдемонизм учения Аристотеля о конечной

цели стремлений человека, таким образом, действительно, переходит в последовательно проведенный *ультра-индивидуализм и эгоизм*. Основным психологическим источником такого крайнего индивидуализма и эгоизма Аристотелевского учения о конечной цели наших стремлений является его ультра-рационализм, несомненным доказательством чего может служить тот факт, что теоретически-созерцательная жизнь мудреца, эта, в глазах Аристотеля, высшая ступень нравственного совершенства, и блаженства, – в то же время, как мы видели выше, является наиболее проникнутой характером самого последовательного индивидуализма и эгоизма. По сравнению со своими предшественниками, Аристотель, по данному вопросу, высказывается, как мы видели, с большей сознательностью, последовательностью и определенностью, так как ультра-интеллектуалистическая и вытекающая отсюда ультра-индивидуалистическая тенденция этики Аристотеля находит для себя прочную психологическую основу в соответствующей основной тенденции его метафизики, тогда как предшественники Аристотеля или вообще не имели в виду сознательно ставить свою этику во внутреннюю связь с метафизикой (как, напр., софисты, киринейцы и циники), или же (как, напр., Сократ и Платон) в эту последнюю вносили некоторые такие элементы, из которых можно было, правда, не без внутренних самопротиворечий и явных компромиссов, выводить органический взгляд на человеческое общество, не позволявший им в области морали совершенно последовательно провести индивидуалистическую тенденцию.

Будучи благом *индивидуальным*, то эгоистическое счастье, которое, по учению Аристотеля, является конечной и самоценной целью стремлений человека, естественно, должно носить, как мы видели, характер блага не абсолютного и всеобщего, а только *относительного*, приспособленного к индивидуальным способностям и потребностям отдельных лиц. Общеобязательной и неизменной конечной цели человеческих стремлений Аристотелевская этика не знает. Правда, Аристотель говорит о разумной или добродетельной жизни,

равно обязательной для всех людей, как средстве, ведущем их к счастью. Но, во-первых, добродетельная деятельность, по Аристотелю, является не самостоятельной целью стремлений человека, а только средством к счастью; последнее же заключается в том чувстве *удовольствия*, которым и обуславливается, по Аристотелю, моральная ценность известного поступка. Во-вторых, принцип «разумной деятельности», как мы видели, носит у Аристотеля столь же всеобщий, сколько и *абстрактно-формальный* характер. Вопрос же о том, что именно должно быть признано, в качестве разумной деятельности, в том или ином частном случае, по отношению к тому или иному частному лицу, – с точки зрения Аристотеля, должен быть решаем каждым отдельным человеком самостоятельно и применительно к его индивидуальным потребностям и внешним условиям, т. е. решение этого вопроса может быть только *относительным*. И в данном направлении Аристотель делает дальнейший шаг вперед, по сравнению с такими из его предшественников, как Сократ и Платон, которым не вполне была чужда идея абсолютного блага, как конечной цели стремлений человека, хотя эта идея и не могла, как мы видели, получить у них своего должного развития, как не соответствующая основному, односторонне-интеллектуалистическому и узко-натуралистическому характеру их общего мирозерцания.

Отсутствие в этике Аристотеля понятия об *абсолютном благе*, как конечной цели человеческих стремлений, привносит, затем, в моральную философию Аристотеля такую характерную черту как *утилитаризм*. И, действительно, раз всякий частный вид доступного человеку счастья, с точки зрения Аристотеля, есть только счастье относительное, то, следовательно, оно всегда может в наших глазах утратить характер самостоятельной цели наших стремлений, опускаясь на степень только *полезного средства* к достижению счастья, более высокой ценности. Такое же значение лишь *полезного средства* для достижения более высокой цели Аристотель, как мы видели, признает и за всем тем, что не входит в понятие эгоистического счастья каждого отдельного лица. Из

предшественников Аристотеля никто с такой сознательностью, последовательностью и определенностью не развил мысли об относительности идеи блага, как цели наших стремлений и ультра-индивидуалистическом характере этой цели; поэтому и *утилитаризм* этических воззрений Аристотеля, по сравнению с его предшественниками, является гораздо более сознательным, последовательным и определенным.

Учение Аристотеля о конечной цели стремлений человека, несомненно, носит также определенный отпечаток *гидонизма*. Правда, в этике Аристотеля нетрудно встретить самую горячую полемику против теорий, возводящих удовольствие на степень высочайшего блага. Но стоит только Аристотелю от полемики с другими философами-моралистами перейти к положительному раскрытию своего собственного учения о самом *содержании* понятия того высочайшего блага, какое он выдвигает в своей этике, – и из противника гидонизма Аристотель незаметно переходит в его принципиального защитника, не только признавая, как мы видели выше, удовольствие необходимым моментом в понятии высочайшего блага, но даже видя в нем основной *критерий* всякого блага. Аристотель, как мы видели, весьма недалек был от мысли видеть в удовольствии даже *цель* нашей жизни: вопрос о том, должны ли мы стремиться к удовольствиям ради жизни, или жить ради удовольствий, – Аристотелем так и остается нерешенным, чего не могло бы быть, если бы он был принципиальным противником гидонизма. Аристотель, конечно, вооружается против излишества в удовольствиях, в особенности, чувственных, телесных, *но вооружается только потому, что излишества в данном случае, по его мнению, приводят человека к слишком большим неудовольствиям*. Умеренность в удовольствиях, таким образом, по Аристотелю, должна быть нами наблюдаема лишь с той целью, чтобы испить чашу удовольствий возможно полнее и без примеси неудовольствий. Следовательно, по существу Аристотель, даже в своей кажущейся полемике против гидонизма является его принципиальным защитником. Поэтому-то Аристотель и не считает нужным полагать удовольствию границ там, где самая крайняя его степень не грозит перейти в

неудовольствие: мы имеем в виду известное учение Аристотеля о теоретически-познавательной деятельности человека, доставляющей последнему высший вид удовольствия, без примеси неудовольствий. В своем гедонизме Аристотель, несомненно, оставляет позади себя таких своих предшественников, как Сократ, Платон и циники, возвращаясь к точке зрения софистов и киринейцев, с большей однако, по сравнению с этими последними, критической сознательностью и обстоятельностью обосновывая эту точку зрения.

С гедонизмом этических воззрений Аристотеля тесно связывается односторонне-натуралистический и, так сказать, космический характер его этических идеалов. Высочайшее благо человека, какое только может быть доступно этому последнему, по взгляду Аристотеля, как мы видели, не выходит за границы земного, телесного существования человека, поскольку личное бессмертие человеческой души Аристотель категорически отрицал, равно как отрицал всякую непосредственную живую связь между здешним чувственным миром и миром высшей, Божественной сферы бытия. Отсюда, Аристотелевской морали совершенно был чужд характер религиозности. В этом отношении Аристотель также возвращается к точке зрения софистов и киринейцев, отчасти циников. Что же касается Сократа, а в особенности Платона, то в их философии, как мы видели, нельзя вполне отрицать существования тенденции к тому, чтобы высочайшее благо человека поставить выше условий его здешнего земного существования, хотя эта тенденция и не могла быть последовательно им развита и проведена в жизнь, — тогда как Аристотель сознательно отказывается от самой мысли искать счастье в какой-нибудь иной сфере, как только здесь, на земле.

Над всеми только что нами отмеченными особенностями в учении Аристотеля о конечной цели стремлений человека господствует и его всецело проникает неоднократно нами отмеченная выше основная *скептически-пессимистическая* тенденция всей его моральной философии, невольное и исполненное грусти признание Аристотелем того факта, что даже относительное счастье может быть достигнуто лишь

весьма немногими людьми, и то лишь при наличии известных благоприятных внутренних и внешних условий, от свободной воли человека в большинстве случаев совершенно независящих; наоборот, все усилия, потраченные человеком для создания им своего счастья, могут, в конце концов, не привести его ни к чему, – иногда рушиться чуть ли не у самых дверей желанной цели, в силу неблагоприятных натуральных условий, коренящихся в самой природе человека и во внешних условиях его существования.

В своем учении о конечной *цели* стремлений человека Аристотель, по сравнению со своими предшественниками, *по существу дела* не сказал ничего нового: односторонний интеллектуализм и вытекающие отсюда эвдемонизм, ультра-индивидуализм, эгоизм и другие только что отмеченные нами особенности в учении Аристотеля о цели наших стремлений, – все это мы встречали и при обзоре соответствующей стороны в этических суждениях предшественников Аристотеля. Аристотель в данном случае был только более последователен, чем одни из его предшественников, как, напр., Сократ и Платон, и более глубоко и критически обстоятелен, чем другие, как, напр., софисты, киринейцы и циники. Вследствие этого, он, как глубокий и тонкий аналитик и последовательный мыслитель, вскрывает наружу те внутренние самопротиворечия, какие таились в этических суждениях некоторых из его предшественников, особенно Сократа и Платона, часто еще не решавшихся делать конечных выводов из основных посылок своего односторонне-интеллектуалистического и узко-натуралистического мирозерцания. Аристотель в рассматриваемом нами отношении, стоя на той же односторонне-интеллектуалистической и натуралистической почве, как и его предшественники, – смело отвергает почти все то, что так или иначе оказывается несовместимым с ультра-интеллектуалистическим и натуралистическим характером его общего мирозерцания. Поэтому Аристотель в своем учении о цели человеческих стремлений совершенно не уделяет места идее абсолютного блага и идее общественного блага, что, например, допускали, хотя и ценой внутренних

самопротиворечий и неудачных компромиссов, Сократ и Платон. С другой стороны, Аристотель свои конечные выводы в области морали, в частности в своем учении о конечной цели стремлений человека, – в большинстве случаев ставит во внутреннюю связь с основными принципами своего общего метафизического мирозерцания. Отсюда, эти основные положения этики Аристотеля оказываются у него более глубоко обоснованными и более, так сказать, продуманными, чем те же суждения таких из его предшественников, как софисты, киринейцы и циники.

Но если в своем учении о конечной цели стремлений человека Аристотель только идет дальше по тому же пути, по какому шли и его предшественники, то и по вопросу о внутреннем отношении рассматриваемой нами стороны моральной философии Аристотеля к соответствующей стороне *христианского* учения о нравственности мы, по существу, должны сказать то же, что и относительно предшественников Аристотеля: *мораль Аристотеля, в рассматриваемом нами отношении, оказывается, в самой своей основе, противоположной христианской морали*, и если Аристотель, по сравнению со своими предшественниками, сделал в данном случае дальнейший шаг вперед, в деле последовательного теоретического развития тех же этических положений, какие лежали и в основе морали его предшественников, – то это был шаг не по пути сближения с христианским учением о нравственности и с морально-психологическим типом истинного христианина, а шаг в обратном направлении. Действительно, ультра-интеллектуализму, эвдемонизму и гидонизму моральной философии Аристотеля в христианском учении о *конечной цели* нравственных стремлений человека противостоит требование *нравственного долга*, вытекающего из потребностей человеческого *сердца и воли* причем в самом исполнении этого долга христианин и полагает свое благо. Ультра-индивидуализму и эгоизму учения Аристотеля о цели наших стремлений в христианстве противостоит самый широкий *альтруизм*, в силу которого христианин в содержание своего высочайшего блага должен включать, в качестве *своего* счастья

и своего горя, счастье и горе всех *других* людей, не исключая и врагов. Учению Аристотеля об относительном и космическом характере доступных человеку благ, к каковым он только и должен стремиться, как к своему *идеалу*, – в христианстве противостоит требование: «будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный», т. е. требование *стремиться к идеалу абсолютного совершенства, возвышающемуся над границами земного существования человека*.

Отсюда, принципиальной безрелигиозности в учении Аристотеля о конечной цели стремлений человека в христианстве противостоит самая глубокая и интенсивная религиозность. Наконец, скептицизму и пессимизму учения Аристотеля о конечной цели стремлений человека в христианской морали противостоит глубокая и непреклонная *убежденность* в истинности той цели, к достижению которой христианин стремится, и оптимизма, как в решении вопроса о том, к чему именно христианин должен стремиться, в качестве основной цели своей жизни, так и относительно того, возможно ли для него достижение этой цели. С точки зрения христианского учения о нравственности, для христианина безусловно не может быть места колебаниям и недоумениям относительно того, к какой цели он должен стремиться в своей жизни вообще или в том, или ином частном случае, равно как не может быть тяжелого сомнения и относительно того, достижима ли для него эта цель его стремлений или же нет. Христианин убежден, что конечная нравственная цель его жизни ему указана самим Богом, существом абсолютно совершенным и благим, следовательно, ему ни в каком случае не могло не быть сообщено *все* то, что человеку, как нравственному существу, необходимо знать. Точно также христианин глубоко верит и в то, что от Бога даны ему и необходимые силы к тому, чтобы он мог достичь конечной цели его нравственных стремлений.

В силу всего сказанного нами об особенностях учения Аристотеля о конечной цели стремлений человека, моральная философия Аристотеля, с рассматриваемой нами стороны, не могла в *положительном* смысле готовить почву к возникновению и распространению в античном мире

христианских идеалов нравственности и христианского образа жизни; ей нельзя приписать значения предтечи, хотя бы то и отдаленного, христианской морали и морально-психологического типа истинного христианина. Дальнейшее развитие основных принципов учения Аристотеля о конечной цели стремлений человека и проведение этих принципов в жизнь должно было вести не к сближению с христианской моралью, а к еще более ясному раскрытию всего того существенно-внутреннего *противоречия*, какое заключается между принципами той или другой морали. Значение моральной философии Аристотеля с рассматриваемой нами стороны, в деле подготовки в античном мире почвы для торжества здесь нравственных идеалов христианства, носит, как и в других отношениях, характер *косвенной* услуги. Дело в том, что учение Аристотеля о конечной цели человеческих стремлений отличается чертами крайней *односторонности*, в силу односторонне-интеллектуалистического и узко-натуралистического характера его общего мирозерцания.

В то время, как некоторые из предшественников Аристотеля, как, например, Сократ и Платон, хотя в слабой степени, но все-таки в своей моральной философии уделяли место идее абсолютного блага и идеалам альтруизма, спиритуализма, супранатурализма, не отдавая еще себе, по-видимому, вполне ясного отчета в том, насколько в данном случае они стоят в противоречии с основными принципами своего общего односторонне-интеллектуалистического и натуралистического мирозерцания,— Аристотель, как мы видели, совершенно отрицает естественность и целесообразность стремлений человека к таким идеалам. *Временно* заглушить стремления человека к идеалам, не вмещающимся в узкие рамки одностороннего интеллектуализма не возвышающимся над сферой земной действительности, ограниченной и несовершенной, а также над сферой интересов своего эгоистического «я», — конечно, возможно, и моральная философия Аристотеля не только была выразительницей притупленности этого рода стремлений в античном обществе

того времени, но и сама способствовала дальнейшему временному притуплению здесь этих стремлений.

Однако окончательно задушить в своей душе тяготение к только что нами упомянутым идеалам человек не может, *поскольку стремление к этим идеалам лежит в самом существе природы человека*. И чем сильнее это стремление в душе человека заглушается, тем с большей силой, при соответствующих благоприятных условиях, оно должно вновь прорваться в будущем, если, конечно, этот человек вообще сохранил в себе способность к душевному возрождению. С этой точки зрения, и моральная философия Аристотеля, непосредственно способствуя временному притуплению в античном обществе альтруистических стремлений человеческого сердца и воли, а также стремлений к бесконечному, вечному и духовному благу, – тем самым в более отдаленном будущем, бессознательно и вопреки своему намерению, *отрицательным* путем подготавливала почву к тому, *что заглушенные ею стремления в античном обществе когда-нибудь возродятся с удвоенной силой и напряженностью*.

Следует в данном случае обратить внимание и на то обстоятельство, что в своей моральной философии Аристотель более, чем кто-либо из его предшественников в области философии, в ясных и определенных формах раскрывает самое существо традиционных античных идеалов нравственности, часто делая из них и соответствующие конечные *теоретические* выводы и приводя, таким образом, к *ясному критическому сознанию* те моральные принципы, по каким до него, в большинстве случаев бессознательно и как бы инстинктивно, развивалась вся внутренняя и отчасти внешняя жизнь античного общества. Будучи же приведены к ясному сознанию и очищены от случайных, несродных им наслоений, – традиционные античные идеалы нравственности ясно предстали духовному взору античного человека в своей действительной сущности – со всей своей односторонностью и с теми пессимистическими выводами, какие из них вытекают. благодаря этому, в сознании античного человека возникла и крепла потребность в переоценке прежних моральных

ценностей, развивалось его критическое отношение к тому, что прежде принималось на веру, как нечто незыблемое, и недочеты чего, если раньше и не ускользали вполне от его внимания, то чаще всего не столько ясно им признавались, сколько инстинктивно чувствовались. Припомним также и то, что философия самого Аристотеля была проникнута духом скептицизма и, следовательно, сознательно или бессознательно, но должна была развивать в античном обществе соответствующее критическое и скептическое отношение к основам традиционной морали.

Развитие в античном обществе критического отношения к традиционным идеалам нравственности, выросшим на почве его общего ультра-интеллектуалистического и узко-натуралистического мирозерцания, естественно, вело к пробуждению в душе античного человека подавленных, но не уничтоженных окончательно стремлений противоположного свойства, – стремлений, выходящих за границы одностороннего интеллектуализма и натурализма и вытекающего отсюда эгоизма. Раз пробудившись, эти стремления должны были получить в античном обществе свое дальнейшее развитие и усиление, не только в силу, так сказать, закона психической реакции, в силу разочарования в прежних традиционных идеалах нравственности, но также в силу того, что внешние условия и обстоятельства жизни античного мира, в период времени от Аристотеля и до возникновения и первоначального распространения христианства, представляли из себя благоприятную почву для укрепления и дальнейшего роста именно этих стремлений, тогда как, наоборот, традиционные воззрения о конечной цели человеческих стремлений, нашедшие свое столь ясное выражение в моральной философии Аристотеля, не давали и не могли дать ответа и удовлетворения основным потребностям и стремлениям громадного большинства античного общества. Ведь, мораль Аристотеля по вопросу о конечной цели стремлений человека, как мы видели, является моралью самодовольных эгоистов. Принципами такой морали глубоко проникаться могут только люди, которым более или менее сносно живется здесь, на

земле, вследствие чего они могут и не желать для себя ничего лучшего, равно как могут не чувствовать и нужды в помощи со стороны своих ближних. Но в тот период, о котором мы только что упомянули, античный мир представлял картину, далеко не столь утешительную. Политические и социальные условия жизни античного мира в это время были слишком тяжелы для того, чтобы он мог самоуслаждаться своим существованием и не чувствовать потребности, с одной стороны, в помощи других лиц, а с другой, чтобы вообще не испытывать в себе стремления подняться выше условий земной жизни, где на его долю выпадает столь много горя и столь мало радостей.

Да и сам ведь Аристотель, хотя и рекомендует весьма настойчиво своим последователям не выходить за границы эгоистического «я» и условий его земного, конечного существования, но о самом этом существовании, как мы видели, он говорит в таком разочарованно-пессимистическом тоне, что, вопреки своему намерению, мог только усилить скептически-отрицательное отношение к рекомендуемым им идеалам. При таких условиях, чем яснее, определеннее и логически последовательнее моральная философия Аристотеля раскрывала существо рекомендуемых ею нравственных идеалов, выросших на почве традиционного односторонне-интеллектуалистического и натуралистического мирозерцания, – тем в большей степени она должна была, в сравнительно отдаленном будущем, способствовать пробуждению стремлений к идеалам противоположного характера. В глубине своего собственного мирозерцания, односторонне-интеллектуалистического и узко-натуралистического в самой своей основе, античное человечество не могло, конечно, найти того положительного духовного содержания, которое этому, могущему возродиться стремлению к альтруистическим, супранатуралистическим и абсолютным идеалам могло бы сообщить характер совершенной определенности и живой конкретности. Такое духовное содержание античному миру могло быть сообщено только *извне* и, действительно, было сообщено провозвестниками Христова Евангелия. Христианское учение о

конечной цели человеческих стремлений, т. о., давало *желанный ответ* на смутные, но, тем не менее, крайне напряженные стремления античного мира к супранатуралистическим и альтруистическим идеалам нравственности, стремления – повторяет – временно заглушенные, но тем с большей силой возродившаяся, когда наступило «исполнение времен».

Учение Аристотеля о путях и средствах, ведущих человека к основной цели его нравственных стремлений и отношение этого учения к христианству

В аналогичном отношении к христианскому учению о нравственности стоит учение Аристотеля *о путях и средствах* к достижению человеком конечной цели своих стремлений. *Положительных* точек соприкосновения и в данном случае между философской моралью Аристотеля и христианской усматривать никак нельзя, а, следовательно, и в рассматриваемом нами отношении не может быть речи и о положительной генетической зависимости, хотя бы то и отдаленной, христианской морали и христианского морально-психологического типа от философии Аристотеля, проникнутой духом одностороннего интеллектуализма и натурализма. В то время, как Аристотель, в силу общей безрелигиозности своего мирозерцания, совершенно отрицает возможность и необходимость непосредственного Божественного воздействия на человека в деле его нравственного усовершенствования и стремления к счастью, полагая, что в данном случае достаточно предоставить человека всецело собственным силам его теоретического разума, в большой, при этом, зависимости от натуральных условий его существования (внутренних и внешних), сводя, в конце концов, почти к нулю потребности человеческого сердца и свободной воли, – христианское учение по данному вопросу говорит, *по существу*, совершенно иное. Оно не переоценивает естественных сил человеческой природы, в особенности, его разума, а вследствие этого не считает для человека возможным достижение конечной цели его стремлений в том случае, если он будет предоставлен самому себе и тем естественным условиям, среди каких ему приходится жить: эта конечная цель стремлений человека, с точки зрения христианского учения о нравственности, может быть достигнута только при непосредственном благодатном воздействии Божества и Его Промысла, – в особенности,

насколько этот Промысел проявился в искупительном деле Спасителя, чего Аристотель, как мы видели, принципиально не мог допустить и не допускал. Свободная воля человека, с христианской точки зрения, в данном случае не подавляется действием Божественной благодати, так как от человека, по христианскому учению, требуется соответствующее свободное стремление к усвоению воздействия этой благодати.

Наоборот, действие Божественной благодати дает опору свободной воле человека, освобождая ее от рабства перед теми натуральными стихийными оковами, внутренними и внешними, в каких она находится, вследствие греховной порчи природы человека и окружающего его мира: оно ставит человека *выше* наличной натуральной действительности. Аристотель же, предоставляя человека естественным силам его разума, тем самым, как мы видели, фактически оставляет свободную волю человека во власти натуральных, стихийных условий его существования. В исходном логическом пункте своего учения о тех средствах, какими располагает человек для достижения конечной цели своих стремлений, Аристотель, в связи со своим крайним интеллектуализмом, таким образом, обнаруживает *самонадеянный оптимизм*, – настолько, что считает излишним признавать необходимость Божественной помощи; в конце же концов, приходит к *пессимистическому* признанию факта совершенной зависимости человека от натуральных условий его существования. Христианское же учение о нравственности, по данному вопросу, идет в совершенно обратном направлении: исходит от *пессимистического* взгляда на человеческую природу и внешние условия человеческого существования, но в признании Божественного Промысла находит опору к тому, чтобы от пессимизма перейти к *радостной надежде и уверенности* в достижимости конечной цели человеческих стремлений, а вместо одностороннего интеллектуализма, составляющего самое существо Аристотелевского учения о путях и средствах к достижению человеком конечной цели своих стремлений, – христианство центр тяжести в данном случае полагает в

требовании от человека чистоты его сердца и нравственного инстинкта и доброго направления его свободной воли.

При этом, следует отметить и то обстоятельство, что в рассматриваемом нами вопросе, Аристотель, по своей безрелигиозности и по склонности последовательно проводить интеллектуалистическую и натуралистическую, а в зависимости от этого и пессимистическую точку зрения до ее конечных выводов, – оставляет позади себя не только философскую мораль таких мыслителей, как Сократ и Платон, у которых, как мы видели, все-таки было *стремление* (беспочвенное, правда) к исканию путей и средств к счастью в сфере *супранатурального, Божественного* бытия, но даже софистов, киринейцев и циников, у которых отрицательное отношение к религии и, вообще, к вопросам о супранатуральном бытии носило, в противоположность критической сознательности Аристотелевской морали, характер догматизма, непосредственности и полусознательности. Аристотель и в данном случае вскрывает наружу те внутренние *самопротиворечия*, какие заключались в философской морали Сократа и Платона, показывая несовместимость с ее основными принципами стремлений и надежд на высшую, Божественную помощь человеку, в деле его стремления к своему нравственному совершенству и счастью, и, таким образом, приводит к ясному сознанию и определенности то, что у Сократа и Платона находилось в состоянии колебания и неясности. Точно также Аристотель приводит к критическому сознанию ту догматическую и, так сказать, инстинктивную безрелигиозность софистов, киринейцев и циников, какую они проявляют в вопросе о путях и средствах, ведущих человека к его высочайшему благу.

Вследствие всего этого, моральная философия Аристотеля, если и могла способствовать в сравнительно отдаленном будущем торжеству христианского учения о путях и средствах к достижению человеком конечной цели его стремлений, – то лишь *косвенным, отрицательным* путем и *вопреки* тем прямым целям, какие в данном случае имел в виду сам Аристотель. Аристотель имел в виду убедить своих последователей в том,

чтобы они в своих стремлениях к счастью и нравственному совершенству отложили всякую надежду на Божественную помощь свыше, но сумел весьма ясно и убедительно доказать им только *бессилие* человека, предоставленного собственным силам, достичь конечной цели своих стремлений. Ведь, сам Аристотель, как мы видели, по данному вопросу далеко не был чужд скептицизма и пессимизма, что также не могло не влиять соответствующим образом и на его последователей. Политические и социальные условия жизни античного мира, в период времени от Аристотеля и до первоначального распространения здесь христианства, в такой мере угнетали всякое проявление свободной человеческой личности и столь убедительно доказывали ее *бессилие* в деле достижения ею своих моральных целей, – что последователям Аристотеля невольно приходилось главное внимание обращать именно на *скептически-пессимистическую* тенденцию его учения по данному вопросу вопреки сознательным намерениям самого Аристотеля, и делая отсюда соответствующие выводы, искать себе опоры не в натуральных силах человеческого разума, а в благодатной помощи свыше. Вследствие всего этого, Аристотель своей моральной философией мог только *временно* способствовать подавлению в душах своих последователей потребности в высшей, Божественной помощи, – до тех пор, пока факты печальной действительности не заставили античного человека у самого же Аристотеля найти убедительные доказательства морального бессилия человека, предоставленного самому себе. Этим путем Аристотель, вопреки своему намерению, пробуждал и развивал ту потребность, которая впоследствии нашла себе удовлетворение и духовную пищу в христианском учении о Божественном Промысле, в частности, в учении об искупительном подвиге Христа.

Учение Аристотеля о мотивах нравственной деятельности человека и отношение этого учения к христианству

Внутренняя противоположность между философской моралью Аристотеля и христианской, по вопросу о *мотивах* нравственной деятельности, – также не может подлежать никакому сомнению. Прежде всего, у Аристотеля, в силу одностороннего интеллектуализма и натурализма его мирозерцания, мы видим *совершенное отсутствие мотивов религиозных* и, вообще, тех мотивов, которые указывали бы человеку на мир высшей, супранатуральной действительности, – поскольку Аристотель, как мы видели, совершенно отрицает существование живой внутренней связи между нравственно-практической деятельностью человека и сферой сверхнатурального, Божественного бытия как в этой земной жизни, так и после смерти человека, раз Аристотель, не признает ни существования личного Бога, ни личного бессмертия человеческой души. Даже теоретически-созерцательная деятельность человека, с точки зрения Аристотеля, только отвлекает его от практической жизни, но не приводит в живое моральное общение с Божеством и, вообще, со сверхнатуральным миром, так как философия Аристотеля не знает существования личного Бога, т. е. такого *морального* Существа, с Которым возможно было бы *моральное* общение. С точки же зрения христианской морали, любовь к Богу и надежда на посмертное мздовоздаяние являются *важнейшими* мотивами нравственной деятельности человека.

Взамен религиозных мотивов нравственности, Аристотель указывает своим последователям на мотивы *эвдемонистического* и *гидонистического* свойства. Христианская же мораль, не отрицая вполне законности стремлений человека к личному счастью, в частности, к благам сего земного мира, – в то же время отводит этим мотивам в нравственной деятельности человека *второстепенную* роль, подчиняя их высшим, супранатуралистическим мотивам.

Точно также в *ультра-индивидуалистической* моральной философии Аристотеля нет места мотивам *альтруистического* свойства: счастье или несчастье наших ближних, с точки зрения Аристотеля, не должно соответствующим образом влиять на характер и направление нашей практической деятельности, так как эта последняя, по Аристотелю, должна регулироваться только стремлением человека к своему личному благу. Мотивы человеческого *сердца и воли*, побуждающие человека расширять интересы своей личности, через включение в ее внутреннее содержание интересов других людей, – эти мотивы в односторонне-интеллектуалистической моральной философии Аристотеля совершенно отсутствуют. В христианском же учении заповедь о *любви к ближнему* ставится сейчас же после заповеди о любви к Богу, как один из важнейших моментов, которым должна управляться практическая деятельность человека. Из любви к ближнему христианин должен жертвовать даже собственной жизнью, тогда как, по Аристотелю, мы если и должны любить ближнего и благотворить ему, то лишь постольку, поскольку это вытекает из нашей любви к самим себе и удовлетворяет требованиям этой последней.

По отсутствию религиозных и альтруистических мотивов к нравственной деятельности человека, моральная философия Аристотеля так же, как и во многих других отношениях, делает, по сравнению с предшественниками Аристотеля, дальнейший шаг вперед, в смысле той большей последовательности и определенности, с какой он развивает в данном случае основные начала *традиционной античной морали*⁶³², и в смысле большей критической сознательности и логической обоснованности, благодаря тому, что он вообще ставит свою этику в тесную связь с основными положениями своей метафизики⁶³³. Но, очевидно, этот дальнейший шаг Аристотеля не был шагом по пути к положительному сближению с христианским учением, по рассматриваемому нами вопросу, как *принципиально* противоположном учению Аристотеля. В данном случае, моральная философия Аристотеля могла только *косвенным* и чисто *отрицательным* путем, *вопреки* тем задачам, какие преследовал сам Аристотель, – готовить

почву для торжества христианских нравственных идеалов, путем, совершенно аналогичным тому, каким эту же роль выполняло учение Аристотеля о конечной *цели* человеческих стремлений и ведущих к этой цели *средствах*, поскольку известное понимание человеком цели своих стремлений и средств к ее достижению является вместе с тем и основным мотивом к известному направлению его деятельности. Односторонне-интеллектуалистический а потому автономистический и безрелигиозный характер учения Аристотеля о *мотивах* нравственной деятельности человека, столь ясно и последовательно им развитой, – *шел в совершенный разрез с глубоким разочарованием античного человека в ценности своего личного индивидуального существования, отрешенного от живого общения с высшим, супранатуральным и Божественным бытием*, тем разочарованием, каким было проникнуто все античное мировоззрение в эпоху перед появлением христианства. Поэтому, чем яснее и последовательнее Аристотель в данном случае развивал основные принципы своей моральной философии, тем очевиднее должно было становиться для античного человека *все несоответствие этих принципов с пробудившимися в нем новыми духовными потребностями и стремлениями*. Этим самым моральная философия Аристотеля, так сказать, бессознательно сама себя дискредитировала в глазах античного человечества, а вместе с тем дискредитировала и вообще традиционную античную мораль, верным выразителем которой является Аристотель. благодаря этому, в античном мире косвенно подготавливалась почва для торжества здесь по существу *новых* нравственных идеалов, какие и были возведены христианством, – идеалов, соответствовавших пробудившимся религиозным и социальным потребностям и стремлениям того времени, смутным и неопределенным, но, при всем том, весьма глубоким и интенсивным, в противоположность идеалам традиционной античной морали.

Учение Аристотеля о нравственном законе и о совести

Что касается учения Аристотеля о *нравственном законе* и о *совести*, то противоположность этой стороны моральной философии Аристотеля христианскому учению о нравственности логически вытекает из всего того, что нами выше было сказано об интеллектуализме, скептицизме и пессимизме в учении Аристотеля о нравственном законе, долженствующем регулировать нравственную деятельность человека. Даже более того – Аристотель, как мы видели, совершенно отрицал возможность и целесообразность для человека в своей нравственно-практической деятельности руководствоваться абсолютными моральными нормами, ставя в своей этике, на место абсолютных, неизменных Божественных законов, относительные, изменчивые законы человеческого разума⁶³⁴, – между тем как христианин в своем нравственном поведении руководствуется *данным ему от Бога откровенным нравственным законом*. Кроме того, *нравственные* нормы у Аристотеля, как мы видели, вообще, вытесняются нормами *интеллектуальными и юридическими*, тогда как в христианстве, наоборот, внешний юридический закон должен уступить свое место *внутреннему* закону человеческого сердца, внушениям человеческой *совести*.

Односторонне-интеллектуалистическая тенденция античной моральной философии в произведениях таких ее корифеев, как Сократ, Платон и Аристотель, получила свое всестороннее и последовательное принципиально-теоретическое развитие и обоснование. Но в своих жизненно-практических заключениях упомянутые нами философы, как мы видели, не всегда были вполне последовательны, не всегда решались из своих теоретических посылок делать соответствующие конечные практические выводы, самоубийственные для античной моральной философии и для нашедшей в ней свое ясное выражение античной культуры, вообще. Исключение в данном случае представляют, как мы видели, разве только кирийцы и

циники; но их учение в свое время не имело широкого влияния и не являлось точным выражением основного тона и духа современной им античной философии и морально-психологического типа тогдашнего античного философа-моралиста. Односторонний интеллектуализм, как основная черта всей античной философии и морально-психологического типа античного философа, развитой до своих конечных жизненно-практических выводов, – нашел свое всестороннее выражение, главным образом, в морально-философских системах стоиков, эпикурейцев и скептиков. В связи с этим, стоики, эпикурейцы и скептики, в своих отношениях к античным традициям от попыток произвести реформу общественно-политического строя античной жизни решительно приходят к принципиально-отрицательному отношению к общественно-политическим античным традициям и даже к социально-политическим вопросам и задачам, вообще, т. е. приходят к принципиальному и совершенному разрыву с областью жизненно-практической деятельности человека.

2. Второй период: стоицизм, эпикуреизм и скептицизм

2.1 Стоицизм

Общие замечания

Детальное исследование вопроса о тех философско-литературных влияниях, какие испытал на себе стоицизм и продуктом которых он в известной степени явился, – должно приводить к тому заключению, что стоицизм, как известная научно-философская *теория*, не отличается тем внутренним единством, той логической стройностью и последовательностью, какими характеризуются, напр., философские системы Сократа, Платона, Аристотеля, циников и киринейцев. Правда, и в философии Сократа, Платона и Аристотеля, конечно, не трудно отыскать следы самых разнообразных философско-литературных влияний; но эти влияния здесь, в конце концов, объединяются в *одно органическое целое*, что трудно сказать относительно стоицизма, поскольку мы будем рассматривать его с теоретической стороны: в этом отношении значительная доля *эklektизма* является характерной чертой не только для последней стадии в развитии стоицизма, но и для: стоиков среднего и даже древнего периода. В отношении испытанных стоиками философско-литературных влияний существует значительное разнообразие между отдельными представителями стоицизма, как более ранними, так и позднейшими.

Такие научные исследования, как, напр., капитальные труды *Hirzel'*я («*Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften*» (особенно Th. II, 1. Abth. 1882 г.), *Schmekel'*я («*Die Philosophie der mittleren Stoa*»; 1892), *Dyroff'a* («*Die Ethik der alten Stoa*» 1892), *Zeller'a* (в его «*Die Philosophie der Griechen*») и др., – дают достаточно документальных данных для решения данного вопроса именно в этом направлении. Поэтому, рассматривая стоицизм с этой точки зрения, будет довольно рискованным указывать на одну какую-нибудь философскую систему, как на главного его родоначальника. К совершенно иным, однако, заключениям, на наш взгляд, должны мы прийти, если станем рассматривать стоицизм не только, как известную

философско-научную доктрину, но и как *выразителя основного течения и настроения в самой жизни современного ему античного общества, как выразителя того направления, какое в то время приняла духовная культура античного мира,* а на философов-стоиков станем смотреть, как на представителей *морально-психологического типа* античного философа. Для нашей же цели только эта последняя точка зрения и представляет *непосредственный* интерес. Рассматривая стоицизм с этой именно *общей культурно-исторической* точки зрения, мы должны выделить из него разного рода *частности*, имевшие в истории развития философии стоицизма одно только теоретическое значение, без существенного влияния на ту историческую жизненно-практическую роль, какая выпала на долю стоической философии, – и тогда стоицизм, утратив, конечно, в значительной степени богатство и разнообразие своего внутреннего содержания, вместе с этим сбросит с себя и ту внешнюю форму *эклективизма*, в какую заключена его внутренняя сущность и основной дух, сохранившиеся в тех или иных вариациях на протяжении всей его истории. Частные различия во взглядах отдельных представителей стоической философии по тому или иному вопросу, как результат, гл. образ., разнообразных философско-литературных влияний, с этой последней точки зрения, для нашей цели имеют значение только постольку, поскольку они в виде, так сказать, доказательства от противного способствуют выяснению основного духа и направления стоицизма, общего всем его представителям, *несмотря на разнообразие логических форм своего выражения.*

С этой же точки зрения, сохраняет свое значение и вопрос о том *едином, основном источнике*, откуда выросли важнейшие принципы, основной дух и направление стоической философии. Таким источником для стоической философии, как и для других рассмотренных нами выше философских систем, является *односторонне-интеллектуалистический и натуралистически-пантеистический характер общего мирозерцания античного мира.* Из отдельных же философских систем,

хронологически предшествовавших стоицизму, последний, по своему основному духу и направлению, ближе всего стоит, несомненно, к школе циников (Ср. об этом у *Hirzel'*я, *ibid.* II, 1, s, 1 и далее).

Для решения вопроса о внутреннем взаимоотношении между стоической философской моралью, с одной стороны, и христианской, с другой, *непосредственный* интерес представляет, конечно, стоицизм более поздней эпохи, современной возникновению и первоначальному распространению христианства среди античного мира, со своими наиболее видными представителями – Сенекой, Эпиктетом и отчасти М. Аврелием⁶³⁵. Но для более всестороннего и глубокого освещения данного вопроса важно отметить не только те *конечные результаты*, к каким пришел стоицизм в лице своих позднейших представителей, *но и то направление, в каком шло развитие основных начал его моральной философии*: только став на эту последнюю, эволюционную точку зрения, мы можем надеяться на сравнительно удовлетворительное решение вопроса, о том, *приближался ли стоицизм, по мере своего философско-исторического развития, к началам христианской морали или нет*. Другими словами, в решении частного вопроса об отношении стоической этики к христианской мы продолжаем придерживаться той же эволюционно-исторической почвы исследования, на какую мы стараемся опираться и при решении общего вопроса об отношении античной философской морали к христианской. Впрочем, нравственного учения древней и средней стои мы коснемся, сравнительно, лишь в общих чертах, насколько это необходимо для уяснения *внутренней связи и существенного единства* философской морали позднейших представителей стоицизма и более ранних⁶³⁶.

2.1.1 Философия древней и средней стои

Отношение стоиков к античным традициям

Оппозиционно-отрицательное отношение к установившимся в античном обществе традиционным воззрениям и формам жизни, характеризующее, как мы видели, исходный пункт философско-реформаторских стремлений всех рассмотренных нами выше философов, и противопоставление этим традициям прав *индивидуальной человеческой личности*, – в стоической философии не только не ослабевает в своей интенсивности, но получает здесь еще более широкую и более принципиальную постановку самого вопроса, аналогичную той, какую мы отметили в учении цинической школы. Софисты, Сократ, Платон и Аристотель стремились *реформировать* традиционные античные воззрения и формы жизни, след., во-первых, признавали за необходимое так или иначе *считаться* с этими воззрениями и формами жизни, а во-вторых, очевидно не считали безнадежной и излишней самую попытку *обновить и возродить современную им античную жизнь* в ее разнообразных проявлениях. Правда, эти философы-реформаторы, когда у них заходила речь о способах к возрождению античного общества, проявляли довольно решительный радикализм, пытаясь, как мы видели, предоставить в данном случае индивидуальной человеческой личности, точнее, ее разуму, самые широкие и, можно сказать, неограниченные никакими традициями права. Но эта уверенность в силе и мощи человеческого знания и мудрости (*σοφία, ἐπιστήμη*), этот оптимистический взгляд на человеческое знание и мудрость, как на панацею от всех зол, у софистов, Сократа, Платона и у Аристотеля не имел еще строго *индивидуалистического* характера: эти философы преклонялись *перед мудростью и знанием* человеческой личности, в человеческой *мудрости и знании* искали спасения античного общества от его конечного разложения; но все они, в общем, далеки были от мысли искать этого спасения *в личности какого-нибудь определенного мудреца*.

Отдельные личности, по взгляду этих философов-реформаторов, могли быть только *философами*, т. е. любящими мудрость и стремящимися к ней, *но не мудрецами, т. е. не обладателями совершенной мудростью*. Другими словами, софисты, Сократ, Платон и Аристотель верили в силу и мощь, вообще, индивидуального человеческого *разума*, чем само собой предполагалась необходимость *совместных* усилий индивидуальных личностей для достижения известной цели, а отсюда предполагалась и известная общность самой цели, – но не в совершенную силу и мощь разума того или иного *индивидуума*, взятого в своей изолированности. Противоположение индивидуальной человеческой личности окружающей его среде у этих философов-реформаторов, таким образом, *не было проведено до своих крайних выводов*. Их идеалом была *σοφία*, но не *σοφός*⁶³⁷.

Иначе обстоит дело у стоиков. Стоики не стремятся реформировать античную жизнь и ее традиции, потому что с их принципиальной точки зрения окружающая индивидуальную человеческую личность действительность, вообще, и общественная жизнь, в частности, *не имеет никакой реальной ценности*. Окружающая среда как бы вовсе не существует для стоического мудреца, поскольку, по учению стоиков, наши стремления к высочайшему благу и возможность его достижения совершенно не зависят от каких бы то ни было внешних условий и обстоятельств, в частности, от общественных отношений и связей. Внешние вещи, находящиеся вне власти человека, по учению стоиков, *вполне безразличны* для нравственного совершенства и блага человека. Индивидуальной человеческой личности, по учению стоиков, принадлежит, в данном случае, совершенная *αὐτάρκεια*; человек сам должен быть своим законодателем, поскольку он должен следовать велениям только своего собственного разума и, таким образом, быть творцом собственного счастья, не только не уступая в вопросе о неограниченности своих личных прав и совершенств Божеству, но даже превосходя Его в том отношении, что Бог обладает совершенством по своей природе, а мудрец *достигает* этого состояния собственными усилиями.

Мудрец, по учению стоиков, не нуждается ни в ком и ни в чем для достижения своего совершенства и блага, т. к. он сам *всегда обладает* всем тем, что он считает для себя необходимым, именно добродетелью и счастьем, и никто, и ничто не в силах лишить его принадлежащих ему благ. Поэтому человек, по учению стоиков, может быть вполне счастлив при всевозможных неблагоприятных внешних условиях, а что не всецело находится в его власти, то и не есть истинное благо. В этом смысле мудрец, по учению стоиков, является царем и по отношению к самому себе, так как он умеет управлять самим собой, и по отношению к внешним вещам, так как он независим от них. В этом же смысле мудрец, по мнению стоиков, может быть назван человеком, истинно свободным и независимым. Правда, в детальном развитии такого своего взгляда на внешние условия и обстоятельства и на отношение к ним мудреца, представители древней и средней стои оказываются не всегда согласными между собой и, за исключением разве Аристона, им не удалось с должной логической последовательностью развить свой принцип совершенной «автаркии» мудреца в отношении к внешним вещам, поскольку и между внешними вещами они делали различие, отдавая предпочтение одним перед другими. Но, признавая известное относительное значение и ценность за некоторыми из внешних вещей и условий жизни, стоики этим вовсе не имели в виду *в принципе* утверждать, что такого рода внешними вещами и условиями может так или иначе обуславливаться возможность достижения человеком его блага: и при таком смягченном взгляде на внешние вещи, стоики твердо остаются при том своем убеждении, что истинное благо и совершенство человека нисколько не зависит от внешней среды и обстоятельств, что мудрец *всегда* и при *всех* обстоятельствах может быть кузнецом своего счастья. Можно в данном случае упрекнуть стоиков в логической непоследовательности и во внутреннем их самопротиворечии, *но никак не в том, что они отказались от своего первоначального и основного взгляда* на безразличную роль и значение внешней среды в деле достижения человеком своего совершенства и счастья. Совершенный и притом

окончательный разрыв стоиков со всеми традициями общественной жизни является неизбежным логическим выводом из всего сказанного. Такова, по крайней мере, была *принципиальная* тенденция стоицизма.

Известный *космополитизм* стоиков служит наглядной иллюстрацией того, каким образом стоики пытались этот свой взгляд на совершенную „*αὐτάρκεια*“ индивидуальной человеческой личности от окружающей ее среды, вообще, и условий общественной и политической жизни, в частности, – провести в жизнь. Стоики в данном случае ставят вопрос не об реорганизации и реформировании существующих общественных и государственных форм жизни, а *в принципе отрицают* за подобного рода организациями право на их существование, поскольку они ограничивают и стесняют права и стремления *индивидуальной личности*. Трудно сказать, индифферентизм или принципиально-отрицательное отношение к общественным и политическим вопросам является более характерным для стоической философии. Так или иначе, но противопоставление индивидуальной человеческой личности окружающей ее среде, а вместе с тем разрыв с традициями античной жизни, где отдельный индивидуум, как мы видели, рассматривался только, как член общества, – доведены у стоиков в данном случае до тех границ, дальше которых идти некуда. Правда, стоики, по-видимому, не чуждались совершенно вопросов общественной и политической жизни, а некоторые из них даже писали специальные сочинения о политике (напр., Зенон и Хризипп). Но то государство, о котором трактуют стоики, не имеет ничего общего с *античным* понятием о государстве и его задачах и фактически является *отрицанием* последнего. Зенон, как и большинство других стоиков, в сущности знает одно только государство: это – целый *космос*. Отдельных государств Зенон не признает, равно как не признает он положительных государственных узаконений, а также общественных, обязательных для индивидуума традиций и обычаев. Идеальное государство Зенона, обнимающее собой весь мир и всех людей, должно управляться согласно, тем всеобщим законам природы,

по которым развивается жизнь всего космоса, а эти законы могут быть открываемы не кем иным, *как тем же мудрецом*.

О том же, чтобы индивидуум подчинялся внешним общественным и политическим узаконениям, каковое требование составляло самое существо традиционных античных взглядов на общественную и государственную жизнь, и против чего вполне не решались восставать ни Сократ, ни Платон, ни Аристотель, – об этом у стоиков и речи быть не может. Совершенство и счастье индивидуума, по Зенону, напр., вовсе не зависит от условий государственной жизни. Наоборот, совершенство государства (в смысле, вообще, совокупности людей в известной местности) *обуславливается, по Зенону, совершенством его отдельных членов*. Подобного рода взгляды на государство, в духе цинизма, высказывали и другие древние стоики, напр., Клеант и Хризипп. Под этим именно, а не под иным углом зрения должно рассматривать те свидетельства о стоиках, где говорится, что последние не уклонились от политической жизни и другим рекомендовали делать то же. *Вынужденные* так или иначе считаться с *фактом* существования известных отдельных государств, – стоики, не признавая их соответствующими идеалу истинного, *космополитического* государства, ставят вопрос не о том, чтобы индивидуум подчинялся существующим обычаям и традиционным узаконениям, а о том, чтобы он, и живя в государстве, сумел сохранить свою духовную свободу и независимость от этих узаконений, и только под этим условием он и имеет право принимать участие в политической жизни.

Исторический ход развития стоицизма в его древний и средней периоды не дает нам фактических оснований предполагать, что принципиальный разрыв основателей стоической школы с традиционными античными общественными и политическими взглядами в дальнейшей истории стоицизма смягчился, т. к. среди представителей древней и средней стои по данному вопросу существует совершенное *принципиальное* согласие. Кажущимся исключением является, по-видимому, Посидоний, один из представителей средней стои. Действительно, Посидоний в своих рассуждениях не

ограничивался одними *космополитическими* взглядами, а довольно подробно ведет речь о внешнем государственном устройстве в духе, напоминающем отчасти Платона (в вопросе о различных формах правления), отчасти Аристотеля (в вопросе о рабстве и проч.). Посидоний, таким образом, фактически, по-видимому, не делает того окончательного разрыва с античными государственными и политическими традициями, какой мы отметили во взглядах других стоиков. Однако, едва ли мы вправе объяснять это отклонение Посидония от общественных взглядов *естественным ходом развития идей стоицизма*. Прежде всего, не должно забывать того, что в принципе Посидоний не отказывается от своего идеального государства в *космополитическом* духе; на отдельные государства с их внешним устройством Посидоний, как и другие стоики, смотрит, как на внешние и притом далеко не совершенные формы проявления единого всемирного государства, имеющего в своей основе *естественные* законы космоса, или мирового разума, а сравнительное достоинство отдельных государств он оценивает с точки зрения их соответствия государству идеальному. Принципиально Посидоний, след., стоит на точке зрения древних стоиков. Если же он, по сравнению с ними, обнаруживает больший интерес к вопросу о внешнем устройстве отдельных государств и в этом отношении несколько сближается с античными традициями, то этот факт легче всего объяснить не естественным ходом развития идей стоицизма, а тем случайным для истории стоицизма обстоятельством, что Посидоний писал для римлян той эпохи, когда государственные начала в их жизни были еще достаточно крепки. Со стороны Посидония в данном случае была несущественная и притом *случайная* уступка духу времени и вкусам читателей, с какими ему приходилось иметь дело. Стремление Посидония познакомить интересовавшихся политикой римлян с политическими взглядами хорошо известных Посидонию великих греческих мыслителей, Платона и Аристотеля, – также, вероятно, в данном случае сыграло некоторую роль⁶³⁸. В пользу чисто *случайного* отклонения Посидония от предшествовавших ему стоиков говорит также тот факт, что позднейшие

представители стоицизма, как увидим ниже, не обнаруживают к политическим и общественным вопросам того интереса, какой проявляет Посидоний, хотя общественное положение некоторых из них должно было бы сильно располагать их к этому. Вывод отсюда тот, что сравнительный интерес Посидония к политической и общественной жизни должен быть отнесен на счет его личных, индивидуальных особенностей, но не на счет *существенных особенностей той философской школы, к которой он принадлежал.*

В *гносеологии* стоиков древнего и среднего периодов, проникнутой *односторонне-интеллектуалистическим* характером, как и в *гносеологии* рассмотренных нами выше философов, – прежде всего, следует искать данных, подтверждающих высказанный нами взгляд на глубокий, *принципиальный* разрыв стоицизма с традициями античной жизни. Правда, *сенсуалистический* характер стоической *гносеологии* притом с оттенком материализма, не позволяет стоицизму поставить индивидуальную, человеческую личность, в вопросе о приобретении ею познаний, в то безусловно самостоятельное положение по отношению к окружающей ее среде, какое эта личность занимает с точки зрения *идеалистической* *гносеологии* Платона, или наполовину *идеалистической* и наполовину *эмпирической* *гносеологии* Аристотеля. С точки зрения стоиков, весь фактический *материал* нашего познания приобретаетс нами при посредстве внешних чувств из окружающего нас *внешнего* мира, который мыслится ими, как бытие *материальное, телесное.*

С этой точки зрения, познающий субъект, несомненно, *находится в зависимости от окружающей его действительности,* поскольку *материальный критерий истины* полагается в наших чувственных представлениях (*χαταληπτική φαντασία*): за ними, по взгляду стоиков, признается известного рода *принудительная* для нашего сознания сила⁶³⁹, и даже как бы известная *активность* в их воздействии на человеческий дух, который, как *воспринимающий извне* эти представления, мыслится поэтому существом пассивным. *Динамический,* а не механический оттенок материализма

стоиков (см. об этом у Stein'a, I, s. 15–23) составляет метафизическую почву для признания за впечатлениями субъекта, идущими от внешнего мира, известного рода активности. Весьма вероятным представляется также и то, что сенсуалистический характер стоической гносеологии с течением времени оттенялся с большей определенностью, вместе с развитием и усилением материалистического характера стоической метафизики. В пользу этого говорит, напр., тот факт, что понятие *πρόληψις*, заключающее в себе момент бессознательности и пассивности в восприятии внешних впечатлений, со значением критерия истины выдвинуто (как это убедительно доказывает *Hirzel*, *ibid.* II, Th. 1 Alth. S 1–23; 183–198) сравнительно позже именно Хризиппом и после него сохранило за собой это именно значение в стоической гносеологии. В рассматриваемом нами отношении, развитие основных начал стоицизма, т. о., идет, по-видимому, в том направлении, чтобы все более и более оттенить *зависимость* познающего субъекта от окружающей его среды, чем, конечно, усиливается также зависимость человеческой личности и от традиций этой среды.

Однако следует обратить внимание на тот факт, что, по учению всех стоиков древнего и среднего периода, зависимость познающего субъекта от внешней среды ограничивается только областью *фактического материала*, с каким приходится иметь дело человеческому духу. Сравнительная же *оценка* этого материала, выделение из него существенного от несущественного и случайного, т. е. процесс образования общих понятий, в чем и стоики полагали самое существо истинного знания, – все эти активные функции, по взгляду стоиков, принадлежат нашему познающему «я», его *разуму*. Понятно отсюда, почему более древние стоики, например, Зенон (ср. об этом у *Hirzel'*я, *ibid.* II Th. 1 Abt. S: 1–23) критерий истины видели в *ὁρθὸς λόγος* познающего субъекта. Позднейшие стоики рассматриваемого нами периода за *ὁρθὸς λόγος* не подчеркивали такого доминирующего значения в области научного значения, указывая на *χάταληπτική φαντασία*, как на критерий истины; но активную роль человеческого разума, в

деле сравнительной *оценки* получаемого эмпирическим путем гносеологического материала и в деле образования понятий, – все последователи Зенона отмечали с не меньшей решимостью, как и сам Зенон.

Различие между Зеноном и его последователями, в вопросе о критерии истины, заключается не в существе дела, а в том, на что больше внимания обращали в своих суждениях Зенон и его последователи: первый в данном случае, главным образом, оттенял активную роль *человеческого разума*, упорядочивающего получаемый им извне гносеологический материал и в *этом* смысле являющегося критерием истины, поскольку без этой деятельности разума *сырой* эмпирический материал, сам по себе, еще не есть истина, в смысле *знания* (*ἐπιστήμη*); последователи же Зенона, не отрицая в данном случае значения разума, более подчеркивали ту мысль, что роль человеческого разума в деле познания ограничивается чисто *формальными рамками* – упорядочиванием *готового*, получаемого человеком извне материала, но что почерпнуть *из себя* этот материал человек не может. Но против этого ничего не говорил и Зенон. Другими словами, в своей гноселогии стоики в главнейшем возвратились к точке зрения Сократа, к его теории *аналитических* суждений. Но ведь эта теория не только не мешала Сократу в принципе стать в скептически-оппозиционное отношение к античным традициям, а как мы видели, она-то прежде всего и подвинула его на этот путь. Относительно стоиков в данном случае, т. о., нам остается, лишь повторить сказанное выше о Сократе. Другой, конечно, вопрос: удалось ли стоикам *фактически* осуществить этот свой *принципиальный* взгляд на независимость человеческой личности в сфере познания от окружающей ее среды и ее традиций, и не уничтожается ли *фактически* в корне у стоиков признаваемая ими *в принципе* активность человеческого разума, благодаря введению, параллельно с “*ὁρθὸς λόγος*” другого критерия истины – «*χάταληπτική φαντασία*», при эмпирически-материалистическом происхождении этого последнего критерия?

В данном же случае у нас речь идет не о *результатах* философской деятельности стоиков, а о тех *задачах*, какие они себе ставили, и рассматриваемая с этой именно точки зрения, гносеология стоиков подтверждает отмеченную уже нами выше их тенденцию – поставить индивидуальную человеческую личность в независимое, самостоятельное положение, по отношению к окружающей ее среде с ее традициями, и даже стремление *подчинить* эту среду суду индивидуального человеческого разума. А если мы обратим внимание на тот факт, что знание, реальный источник которого стоики в принципе полагали в разуме *индивидуальной человеческой личности*, по взгляду тех же стоиков, является не только важнейшим, но и *единственным* путем и средством, ведущим человека к основной цели всех его стремлений – к благу и добродетели (см. подроб. об этом ниже), – то совершенная независимость индивидуума, в его стремлениях и поведении, от всякого рода общественных и политических условий жизни, а, следовательно, и от установившихся традиций, представляется неизбежной и сама собой понятной. Все, что только необходимо индивидууму для достижения основной цели его стремлений, по взгляду стоиков, по-видимому, доступно ему, благодаря самодеятельности его индивидуального разума, свободно, будто бы, ориентирующегося во впечатлениях, получаемых им от внешней среды, но не подчиняющегося ее законам и требованиям.

Высокое значение и мощь индивидуальной человеческой личности, в противоположность тому доминирующему значению, какое в античном мире признавалось за общественными и политическими традициями, – достигает у стоиков своего кульминационного пункта в их учении о *мудреце*, причем и в данном случае основные черты воззрений стоиков имеют свой психологический корень в их одностороннем интеллектуализме. По взгляду стоиков, индивидуум сам по себе, *исключительно благодаря своим собственным силам, своему разуму*, может достигнуть всей полноты духовно-нравственного совершенства и счастья, стать „σοφός“ – мудрецом. Воплотив в себе всю полноту знания и связанного с

ним духовно-нравственного совершенства, – мудрец, очевидно, уже не может подчиняться никаким внешним нормам нравственного поведения. Но мало того, что сам он носит в себе критерий истины и нравственности: он является законодателем, образцом и предметом подражания и для других лиц, не достигших еще такой духовной высоты, является как бы *воплощенным в индивидуальном конкретном образе идеалом истинного знания и истинной нравственности, воплощенной нормой знания и нравственного поведения.*

Стоики, таким образом, не ограничивались чисто отрицательной задачей – устранением авторитета античных традиций и одним лишь освобождением индивидуума из-под гнета этих традиций: они самого индивидуума, в его конкретном идеальном образе мудреца, *поставили на место всякого рода традиций.* Этой задачи не ставили себе ни софисты, ни Сократ, ни Платон, ни Аристотель, остановившиеся в своем протесте против античных традиций, так сказать, на половине пути: они преклонялись перед индивидуальным человеческим разумом, вообще, но не перед конкретным его воплощением в лице определенного индивидуума. Эти философы-реформаторы, протестуя во имя прав индивидуума против данных определенных традиций, в принципе не отрицали необходимости подчинения индивидуума внешним общественным и политическим нормам жизни, равно как никогда индивидуальный человеческий разум не ставился ими на такую недостижимую высоту, на какую его поставили стоики, Односторонне-интеллектуалистическая и ультра-индивидуалистическая тенденция, выдвинутая в противовес античным традициям еще софистами и старательно культивированная дальнейшими философами-реформаторами, в особенности Сократом, Платоном и Аристотелем, – в учении стоиков достигает таким образом, своего почти конечного завершения, в их учении о мудреце, как воплощенном критерии истины и законодатель не только для самого себя, но и для других людей.

Правда, вера в возможность реального осуществления этого идеала мудреца в стоицизме древнего и среднего периода

никогда не была твердой и, как увидим ниже, чем дальше, тем эта вера все более и более ослабевала, пока, наконец, в лице Посидония, окончательно не перешла в *отрицание* возможности реализации идеала мудреца. Да и из древних стоиков, напр., Зенон, Клеант, Хризипп, Аристон, Персей, и др., хотя и допускали возможность осуществления идеала мудреца (ср. об этом у *Hirzel*'я, *ibid.* II, Th. 1 Abth. s. 271–308), но или слишком суживали круг тех лиц, которые, по их мнению, заслуживают имени мудреца (Аристон, Сферос, Персей), или даже не решались указать ни на кого из исторических лиц, кто бы, на их взгляд, воплотил в себе этот идеал (Зенон, Клеант и особенно Хризипп). Но это обстоятельство свидетельствует только о том, что у стоиков не было реальной почвы для практического проведения в жизнь своего *принципиального* взгляда на индивидуальную человеческую личность, как воплощенный критерий знания и нравственности, а вовсе не о том, чтобы стоики *в принципе* отказались от своей односторонне-интеллектуалистической и ультра-индивидуалистической тенденции в области гносеологии и этики. Мудрец (*σοφός*), как *индивидуальная, конкретная личность*, возможна или нет его реализация в практической жизни, – все равно, в глазах стоиков, должен быть нормой знания и нравственного поведения человека.

С этой именно нормой, хотя бы то и не реализованной, по взгляду стоиков, должен всякий сопоставлять свое поведение, а не с традиционными общественными и политическими законами и обычаями. Реальный или только идеальный, но конкретный образ мудреца, по учению стоиков, должен быть поставлен *на место* традиционных законов, обычаев и воззрений, – даже на место Бога, поскольку мудрец, со стороны полноты своего духовного совершенства, не только ни в чем не уступает Зевсу, но даже, как мы видели, превосходит его. Поставив индивидуальную человеческую личность на столь недостижимую высоту, усматривая в ней нечто, имеющее самостоятельную моральную ценность, независимо от ее национальных, социальных, политических, экономических и т. п. внешних условий жизни и обстоятельств, – стоицизм, по-

видимому, ясно формулировал ту основную посылку силлогизма, из которой, по ходу истории, христианству суждено было сделать соответствующие логические выводы о достоинстве индивидуальной человеческой личности и провести эти выводы в практическую жизнь, поскольку признание высокого достоинства индивидуальной человеческой личности составляет центральный и основной пункт и христианского учения о нравственности. Возведение же стоиками конкретной индивидуальной личности мудреца на степень *воплощенной истины и воплощенного нравственного закона для всех людей*, – по-видимому, должно было готовить в античном мире ту общую психологическую почву, на которой выросло и развилось христианское учение об историческом лице Христа, как воплощенной совершенной истине и столь же совершенном идеале нравственности, обязательном для каждого человека, как предмет подражания. *Имело ли однако учение стоиков о высоком достоинстве индивидуальной человеческой личности под собой достаточно устойчивую реальную метафизическую и психологическую почву, соответствующую запросам и стремлениям современной ему исторической эпохи, для того, чтобы из области абстрактно-теоретических принципов это учение могло перейти в практическую жизнь и получить здесь значение живой исторической силы способной обновить античный мир, возродить его к новой жизни, согласно требованиям этих принципов, т. е., чтобы сыграть в мировой истории ту именно положительную роль, какую выполнило христианство, или же, по крайней мере, положить этому начало? Или же такой реальной почвы под стоицизмом в данном случае не было, и его учение о высоком достоинстве индивидуальной человеческой личности, в своем историческом приложении к реальной жизни, оказывалось пустой абстракцией, мертвой буквой, лишенной оживотворяющего духа?*

Обращаемся для решения этих вопросов к рассмотрению учения стоиков древнего и среднего периодов о Боге, мировом зле и бессмертии человеческой души.

Основные положения стоической метафизики. Учение стоиков о Боге и отношение этого учения к христианству

Учение стоиков о природе Божества и Его взаимоотношении с миром может быть кратко охарактеризовано термином «материалистически-пантеистического монизма». В таком понимании стоической теологии и космологии сходятся большинство исследователей стоической философии, различаясь между собой только в частности. Все бытие, по взгляду стоиков, должно быть рассматриваемо в своей сущности, как *единое* и вечное, как единая субстанция, или материя, из которой, путем модификации, происходят все элементы космоса и все отдельные предметы⁶⁴⁰. У стоиков, правда, различаются понятия – причины деятельной и пассивной, силы и материи, души и космоса и т. п. (Diog. L. 134. Stob. Eclog. I, 10. 14 p. 126, 17; Plut. plac. I, 3. 39; ср. (Pearson Frag, of Zeno 35; of Cleantlies 12); но в то же время стоики со всей решительностью утверждают, что в конкретной действительности оба эти момента друг от друга не могут быть разделяемы⁶⁴¹, равно как признавали для них один первоисточник, одну первичную и вечную субстанцию⁶⁴². Эта первичная и вечная субстанция, из которой происходят все частные элементы бытия и отдельные вещи и явления, у стоиков носит различные наименования – дух, эфир, огонь, Божество и проч., но в своей сущности, сохраняет единство своей природы и мыслится стоиками, как бытие *материальное, телесное* (σῶμα), откуда стоики, естественно, делают тот логический вывод, что *все* существующее – телесно⁶⁴³. Некоторое колебание стоиков относительно телесности пространства, времени и объектов мысли (λεχτόν) завершается, в конце концов, категорическим утверждением, что не телесного ничего не существует (μηδὲν εἶναι ἄσώματον)⁶⁴⁴.

Самый процесс мирообразования стоиками, в общем, мыслится таким образом. Из первичной основной субстанции (= Божества), чистейшей и тончайшей по своей природе, но тем не

менее *материальной, телесной*, называемой у стоиков то *πνεῦμα*, то *πῦρ*, то *αἰθήρ*, –благодаря ее особенному напряжению (*τόνος*), образуются четыре основных элемента бытия, или четыре основных стихии: обыкновенный огонь, воздух, вода и земля, из которых первые два элемента являются действующими, активными силами, а последние два – пассивными⁶⁴⁵. *Субстанционального* различия между первичной субстанцией и основными элементами бытия, по взгляду стоиков, нет: четыре основных элемента космоса являются у стоиков только особого рода *модификацией* (*μεταβολή*) первичной субстанции, через различные степени ее сгущения (*ὁδὸς ἄνω, χάτω, πρόσω, καὶ ὀπίσω*),⁶⁴⁶ и отличаются от нее только по степени своей тонкости и чистоты⁶⁴⁷. Четыре основных элемента бытия являются, таким образом, у стоиков лишь четырьмя степенями напряжения (*τόνος*) первичной субстанции, причем чем это напряжение первичной субстанции меньше, тем и степень ее сгущения (*ὁδὸς χάτω*) больше. Наиболее высокую степень напряжения представляет из себе элемент огня, затем – воздуха, воды и земли (Подробн, ср. Stein *ibid.* I, 31, 32, 38–31). Дуализм между идеей, или формой (*εἶδος*), с одной стороны, и пассивной материей (*ὑλη*), с другой, не проведенный последовательно ни у Платона ни у Аристотеля, таким образом, в системе стоицизма утрачивает окончательно свое реальное значение, получая характер простой *логической абстракции*.

Какое же место в этой системе последовательно развитого материалистического монизма принадлежит *теологии*?

Материалистическому взгляду стоиков на природу всего существующего теологическая точка зрения не была совершенно чужда. Напротив, стоики старались своему материалистическому монизму придать характер *пантеизма*. Связующим логическим звеном между материалистическим монизмом стоиков и их пантеизмом является понятие мирового разума (*λόγος*). Стоики, т. о., пытаются объединить в одно целое два, по-видимому, разнородных мирозерцания – *материализм и пантеизм*. Стоя, как и другие рассмотренные нами выше философы, на почве одностороннего

интеллектуализма, стоики и на весь мир смотрят сквозь призму своего теоретического разума, усматривая и во внешнем мире проявление тех же логических законов, каким подчинена деятельность человеческого разума, но будучи перенесены в сферу объективной природы, логические законы нашего субъективного разума получают у стоиков уже характер законов натуральных. Вследствие этого, материализм стоиков носит в известной степени *динамический* характер, напоминающий гилозоизм ионийских философов. Отсюда, стоикам открывалась возможность первичной субстанции приписать свойство всеодушевляющего разумного начала.

Бытие, в своей совокупности и в своих отдельных частях, стоиками мыслится, как одушевленное, живое и разумно устроенное целое⁶⁴⁸. Одушевляющей мир разумной силой является та же первичная субстанция (*πνεῦμα, αἰθήρ, πῦρ*), причем свойство *разумности* ей приписывается стоиками только в смысле зародыша, или основного зерна (*λόγοι σπερματικοί*), откуда путем естественного развития образуется космос, но никак не в смысле *личного* разума. Рассматривая первичную телесную субстанцию с этой именно точки зрения, стоики называют ее *Божеством*, одушевляющим мир и творчески-разумно его устрояющим; называют ее душой космоса, ее разумом, творческим огнем (*πῦρ τεχνικόν*), господствующим началом (*τό ἡγεμονικόν*)⁶⁴⁹. Как заключающая в себе зародыши всего бытия, первичная субстанция, или Божество, по учению стоиков, проникает собой, в форме мировой души, весь мир и все его части, поскольку *весь мир* есть только эволюционирующая модификация первичной и вечной субстанции⁶⁵⁰, и, таким образом, Божество и мир фактически, по учению стоиков, отождествляются между собой. Понятие *λόγοι σπερματικοί* указывает на общий целесообразно-разумный характер процесса мироздания, т. е. на качественную сторону напряжения (*τόνος'α*) первичной субстанции, или Божества, результатом чего и является космос, тогда как различие основных элементов, или стихий бытия обуславливается лишь *степенью* напряжения той же субстанции.

В общем вечном процессе мироздания первичная субстанция, или Божество, т. о., мыслится стоиками как бы вечно раздвояющимся в своей сущности на два борющихся между собой начала. Напряжению (*τόνος*) первичной субстанции, которое включает в себе, в качестве зародышей, свойства разумности и целесообразности (*λόγος σπερματικός*), и благодаря которому эта первичная субстанция не теряет вполне своей чистоты и тонкости, – противостоит другое ее свойство, ведущее ее к обратным результатам, к ослаблению ее первичного целесообразно-разумного напряжения, к утрате ее первоначальной чистоты и тонкости. Вынужденная считаться с этой *отрицательной* тенденцией своего существа, первичная субстанция, или Божество, благодаря другому, *положительному* своему свойству, не только сохраняет себя от совершенного сгущения, но также разумно упорядочивает, формирует и одушевляет те свои элементы, которые уже подверглись сгущению и сами по себе должны были бы превратиться в бесформенную материю (*ἀποίς ὕλη*). Рассматриваемая с точки зрения своих *положительных* свойств, первичная субстанция, или Божество у стоиков носит название *мировой души*. Мировая душа, таким образом, по взгляду стоиков, так же тождественна с первичной субстанцией, или Божеством, как и другие элементы космоса; только первоначальная чистота и тонкость первичной субстанции в мировой душе сохранилась в большей степени, чем, напр., в элементах воды и земли.

Таким образом, стоики с полным правом могут отождествлять с Божеством, или с первичной субстанцией как *весь* космос, в его целом, который, по взгляду стоиков, является как бы раскрытием тех зародышей разумности (*λόγος σπερματικός*), какие даны в природе первичной субстанции = Божества⁶⁵¹, – так и известную только его *часть* именно мировую силу, или мировую душу, или, наконец, мировой разум (= эфир = огонь = воздух), т.е. деятельное начало, господствующее в мире, образующее и сохраняющее все и проникающее его во всех малейших частях, как жидкость меда проникает в наполняемые им клетки⁶⁵². Под этим же углом зрения должно рассматривать и те свидетельства, согласно

которым стоики различали первичный, творческий огонь от огня, как одной из четырех основных *стихий* космоса (об этом подр. смотр. у Stein'a *ibid.* I, 42:56), поскольку только эта высшая часть космоса сохранила во всей чистоте первичное свойство Божества, или мировой субстанции, – не только первичное, но и *существенное и вечное*, так как, по учению стоиков, через известные периоды времени все элементы космоса, благодаря мировому пожару (*ἐχπύρωσις*), поглощаются первичной субстанцией, или Божеством, вследствие чего процесс сгущения первичной субстанции (*ὀδός χάτω*) препобеждается процессом напряжения (*ὀδός ἄνω*), и в результате получается мировое обновление (*χαθάρσις τοῦ κόσμου, ἀποκατάστασις, παλιγγενεσία*)⁶⁵³, совпадающее фактически с самообновлением Божества⁶⁵⁴.

Таким образом, объединение материалистического монизма с пантеизмом на почве *панлогизма*, по-видимому, спасает философскую систему стоиков от того *механического* характера, каким проникнуто, напр., мирозерцание эпикурейцев, их современников, но нисколько не спасает их религиозно-пантеистическое мирозерцание от *материалистического* отпечатка, вследствие отождествления законов разума с натуральными законами телесной природы. Правда, стоики учили о Божественном Провидении (*εἰμαρμένον, providentia*)⁶⁵⁵. Но, при материалистическом понимании природы Божества, это Божественное Провидение стоиками мыслится, как *необходимый физический закон природы*, которому, по необходимости, подчиняется само Божество. Образ проявления Божества в мире, как мы видели, по учению стоиков, выражается в различной степени напряжения первичной телесной субстанции. Отсюда, понятие «Божественного Провидения» у стоиков переходит в понятие *действующей в мире экспансивной и аттрактивной силы*, т. е. в понятие чисто *физической, материальной* силы (подр. ср. Zeller *ibid.* III, I³, s. 131), в понятие *натурального закона природы*⁶⁵⁶. Для объяснения образования частей космоса стоики, напр., прибегают к понятию соединения и смешения в известной пропорции отдельных *материальных элементов, или стихий*

бытия (огня, воздуха, воды и земли), происшедших из той же первичной субстанции, или Божества. След., в данном случае Божество, опять-таки, проявляет себя в мире, в форме чисто *физического* процесса, подчиненного известным *физическим* законам. Такой же характер носит и известное учение стоиков о том, что по истечении известных периодов времени отдельные элементы мира, путем мирового пожара, разрешаются опять в первичную субстанцию (= огонь = Божество).

Стоики, правда, пытаются ослабить этот материалистический характер своего учения о Божественном Провидении, через привнесение сюда понятия о мировом, всепроникающем *разуме*, вследствие чего закон природы, или Божественное Провидение мыслится ими, как *закон разума*⁶⁵⁷. Но этим путем стоикам удастся, по-видимому, отчасти избежать лишь упрека в *механическом* характере их пантеизма; упрек же в самом последовательном *натурализме и динамическом материализме* сохраняет по отношению к стоикам всю свою силу, поскольку мировой разум мыслится ими, как разум *безличный*, притом субстанционально не различающийся от первичной материальной сущности. Отсюда ясно, почему понятие Божественного Промысла у стоиков часто отождествляется с понятием *судьбы* (*εἰμαρμένον*), *необходимости* (*ἀνάγκη* или *fatum*,) *причинной зависимости вещей и т. п.* И этой натуральной необходимости, по учению стоиков, вынуждены подчиняться не только люди и отдельные части космоса, но и само Божество⁶⁵⁸. Что эта зависимость первичной субстанции, или Божества от свойственных ей законов стоиками мыслилась именно как зависимость, в *натуралистическом* смысле этого слова, – об этом ясно говорит тот факт, что *ослабление* напряжения этой первичной субстанции, результатом чего происходит сгущение ее сущности, с точки зрения стоиков, является несомненно известного рода *уменьшением* первоначального совершенства ее природы. И, тем не менее, Божество с математической точностью и необходимостью следует этому закону своей природы, ведущему Божество по пути умаления его совершенств, так что даже путем мирового пожара Божеству не

удается обеспечить себя на будущее время от повторения того же процесса. В данном случае у стоиков, очевидно, идет речь уже не о разумной или моральной необходимости, а о необходимости, чисто *физической*, поскольку *умаление* напряжения первичной субстанции, или Божества, с точки зрения стоиков, должно быть рассматриваемо, как идущее вразрез с требованиями разума и моральных идеалов⁶⁵⁹.

Некоторые частности *космологии* стоиков, а в особенности их *антропологии* представляют из себя дальнейшее развитие и подтверждение их материалистического пантеизма. Как весь мир в его целом есть простая модификация первичной Божественной субстанции, так и отдельные составные части космоса, отдельные вещи суть, по учению стоиков, не что иное, как *частные* формы проявления той же единой Божественной природы, причем в одних случаях эта природа проявляет себя в более чистом и первоначальном своем виде, в других же случаях первичная субстанция является в более сгущенном и, следовательно, в менее чистом и совершенном виде. В неорганических телах напряжение первичной субстанции бывает самое слабое (в форме $\xi\zeta\iota\varsigma$), сообщающее телам известную внешнюю форму и связывающее центр данной вещи с ее крайними точками⁶⁶⁰.

Более совершенной модификацией первичной субстанции при большей, сравнительно, ее напряженности, является, по взгляду стоиков, *φύσις*, в смысле органической природы, общей и для растений и для животных⁶⁶¹. В неразумных животных это напряжение первичной субстанции является более интенсивным, чем в растениях, и получает форму, занимающую среднее место между *φύσις* и *ψυχή*. *Ψυχή* в собственном смысле этого слова, есть принадлежность разумных существ, являясь в то же время наиболее чистой формой проявления первичной субстанции, причем стоики не допускали *качественного* различия частей души, а согласно Сократу, по существу отождествляли понятие *ψυχή* с понятием *νοῦς*, (о различии, по взгляду стоиков, между человеком и животными подробнее см. у Stein'a *ibid.* I, s. 92–95). Как наиболее чистое проявление первичной субстанции, или Божества, – душа

человека, по учению стоиков, является Божественной частью мировой души, т. е. частью самого Божества и стоит к своему телу в отношении, аналогичном тому, в каком мировой разум, или мировая душа стоит к прочим элементам космоса⁶⁶².

Естественно поэтому, что природа человеческой души у стоиков обозначается теми же терминами, что и природа Божества (*πνεῦμα, πῦρ, αἰθήρ*), ясно указывающими на *телесность* или *материальность* ее существа. Иногда стоики человеческой душе и прямо приписывали свойства телесности и материальности⁶⁶³. Теплота, как одно из основных свойств первичной субстанции, является также основным свойством и человеческой души, причем это свойство, по взгляду стоиков, стоит в столь тесной связи с разумностью, что в некоторых случаях эти понятия отождествляются между собою, так что высшая степень разумности души соответствует высшей степени ее теплоты, проводником которой является кровь⁶⁶⁴ (ср. у *Stein'a* I, 106; 107; 182), что также подтверждает материалистически-пантеистический характер стоической метафизики и антропологии. В общем, стоики с такой же определенностью отмечают *телесную* природу человеческой души, как и природу первичной субстанции, или Божества⁶⁶⁵.

Материалистически-пантеистический характер мирозерцания стоиков, в общем, таким образом, не может подлежать никакому сомнению. Но не было ли между отдельными представителями стоицизма в данном отношении известного рода *оттенков*, которые дали бы нам возможность решить весьма интересный для нашей цели вопрос о том, в каком направлении шло развитие теологических представлений стоицизма: усиливался ли в этих представлениях материалистически-пантеистический момент, по мере исторического развития основных начал стоической философии, или же ослабевал, и взамен его не получал ли преобладающего значения момент противоположный – спиритуалистически-теистический. В первом случае историческое развитие стоицизма, несомненно, шло бы не к сближению с христианским учением о Боге, а в совершенно обратном направлении; во втором же случае мы, пожалуй, имели бы

право говорить об историческом значении стоицизма, в смысле приготовления среди античного мира почвы к усвоению спиритуалистически-теистических взглядов на Божество христианской религии.

Капитальное исследование *Hirzel'*я касающееся вопроса об историческом развитии стоической философии: «Untersuchungen zu Cicero's philosophischen Schriften» (особ. II Th. 1 Abfh., 1882) проливает значительный свет на этот, в общем, мало исследованный вопрос и решает его именно в первом смысле. Не вдаваясь в подробное исследование этого вопроса, мы ограничимся лишь указанием на те выводы, к каким в данном случае приходит *Hirzel*. Основываясь на свидетельстве Сенеки: Ер. 113, 23, где последний указывает на различие в антропологических воззрениях Клеанта и Хризиппа, затем, на D. L. VII, 39, где идет речь о взгляде Хризиппа по вопросу о взаимоотношении между Божеством и миром, на гимне Клеанта к Зевсу, в особенности же на Cic. de. nat. deor I, 37, 39, где Цицерон излагает учение Клеанта и Хризиппа о взаимоотношении между Божеством и миром, – *Hirzel*, в конце концов, приходит к тому заключению, что Клеант, по сравнению со Хризиппом, не был *вполне последовательным* пантеистом, поскольку Божество у Клеанта, как и у Платона и у Аристотеля, не отождествляется вполне со всем космосом, во всех его частях, а является в известной степени отличным от мира, как бы извне воздействующим и господствующим началом, будучи как бы душой мира, но не самим миром, тогда как Хризипп, по *Hirzel'*ю, является пантеистом в строгом смысле этого слова, не делающим такого разграничения между Богом и миром.

С точки зрения такого, не вполне последовательного пантеизма, Клеанту, под влиянием философии Гераклита, вполне естественно было утверждать, что *νοῦς*;, эта Божественная часть человеческой души, посылается человеку *извне* (*θύραθεν*)⁶⁶⁶. Что же касается основателя стоицизма – Зенона, то, по мнению *Hirzel'*я, материалистически-пантеистический элемент в его мирозерцании, оказывается еще менее оттененным, чем даже у Клеанта. Ссылаясь на свидетельства Цицерона, Стобея и др.⁶⁶⁷, *Hirzel* приходит к тому

заключению, что, по мысли Зенона, Божество не сливается *физически* с миром, а возвышается над ним, как объективный *λόγος* ;, или *ratio* мира, подчиняющийся закону, данному ему Божеством. Правда, и *λόγος* Зенона, как и *νοῦς* Клеанта, носит, по мнению *Hirzel'*я характер *материальной* сущности, поскольку Зенон отождествляет его с огнем (*πῦρ*). Но Клеант отличается от Зенона в своем взгляде на самый *способ*, каким Божество оказывает свое воздействие на мир. Зенон ограничивается одним констатированием того факта, что Божественный (= огонь) воздействует на мир, но при этом не подчеркивает чисто материального, *физического* характера проявления этого воздействия, тогда как Клеант, придавая в своей системе особенное значение понятиям *τόνος* и *πνεῦμα*, где физический момент особенно подчеркивается и, стараясь, при посредстве этих понятий, обозначить самый *способ* воздействия Божества на мир, – тем самым дает *дальнейшее последовательное развитие* материалистическим и полу-пантеистическим взглядам Зенона. Если Клеант в своих взглядах на Божество близко стоит к Гераклиту, то Зенон, по мнению *Hirzel'*я, является в данном случае последователем Сократа, религиозным воззрением которого не была вполне чужда и *теистическая* тенденция. Зенону, как и Сократу, по *Hirzel'*ю, не было совершенно чуждо представление о Божестве, как *личном* Существе. Только Зенон, занимавшийся натуралистическими исследованиями, вносил в свое понятие о Божестве материалистический отпечаток⁶⁶⁸. Таким образом, развитие философских принципов первых трех важнейших представителей стоицизма, по мнению *Hirzel'*я, шло в направлении все более и более последовательного материализма и пантеизма. Справедливость этого мнения *Hirzel'*я подтверждается и усилением материалистического момента в гносеологии Хризиппа, по сравнению с Зеноном и Клеантом, о чем у нас шла речь несколько выше.

Взгляды Хризиппа, в общем, одержали, по мнению *Hirzel'*я, победу и в дальнейшей истории стоицизма (*Hirzel, ibid. s. 212*). Действительно, из наиболее видных представителей средней стои о Панетии, напр., известно, что подобно Хризиппу учение о

первооснове всего сущего, или о первоначальной субстанции он развивал в смысле самого строгого материалистического и пантеистического монизма. Первичная субстанция, отождествляемая Панетием с Божеством, является материальной, телесной сущностью, которой, правда, присуща также разумность, но не в смысле разумности, как свойства личного существа. Эта первичная материальная субстанция, оставаясь, *вечной и неизменной* в своей сущности, подвергается, по Панетию, модификации через различные степени своего сгущения, в результате чего образуется четыре основных стихии бытия: эфир, воздух, вода и земля, из которых первый (эфир) точнее других выражает природу первичной субстанции⁶⁶⁹.

Степень совершенства отдельных элементов космоса (неорганической природы, растений, животных и людей), и по Панетию, как и по учению древних стоиков, в частности Хризиппа, обуславливается степенью напряжения первичной субстанции. Наивысшая степень напряжения первичной субстанции сохраняется в разумной части человеческой души (*τό ἡγεμονικόν*), тогда как другие, низшие части нашей души представляют из себя уже меньшую степень напряжения первичной субстанции, так что душа наша, в общем, есть результат смешения эфира, огня и воздуха, что однако не мешает душе сохранять единство своего существа, поскольку и низшая и высшая ее части одинаково суть модификации единой субстанции. Человеческая душа, таким образом, в своем наиболее чистом виде сохраняет специфические свойства первичной субстанции или Божества⁶⁷⁰, хотя у различных людей степень напряжения этой первичной субстанции бывает различна как в сфере *τό ἡγεμονικόν*, так и в низшей части нашей души⁶⁷¹. Самое происхождение человеческой души и ее развитие Панэтий объясняет в совершенно пантеистически-материалистическом смысле, полагая, что душа индивидуума образуется вместе с телом, а ее развитие происходит под влиянием физических условий. Притом, индивидуальные души происходят одна от другой, так что в общем предполагается для всех индивидуальных душ единая субстанция⁶⁷². Таким

образом, подобно Хризиппу, Панэтий, с одной стороны, весь космос считает по природе тождественным с Божеством, а с другой, отождествляет с Божеством лишь совершеннейшую часть космоса, человеческую душу, как более чистое и совершенное выражение Божества, в его, так сказать, *первоначальном* состоянии, до вступления Его на путь различных ступеней сгущения. Из трех важнейших представителей древней стои философия Панэтия, как видим, более всего сближается с учением Хризиппа, у которого принцип материалистического пантеизма проведен со сравнительно большей последовательностью (подробнее о Панэтии ср. у *Schmekel'*я, «Die Philosophie der mittleren Stoa», s. 185–205).

Такое же материалистически-пантеистическое учение о первичной субстанции (= огненной первопневме) развивает и другой видный представитель средней стои – Посидоний⁶⁷³. Правда, Посидоний, по-видимому, признает также существование нетелесного принципа и отдельной формы его проявления. Это, во-первых, словесное выражение известного представления о вещи (*λεχτόν*), затем, пространство и время. Но, отрицая наличность в этих понятиях момента телесности, Посидоний вместе с тем отрицает и наличность в них момента реальной сущности (*ὄν*). По крайней мере, относительно понятия *λεχτόν* Посидоний выражается в этом смысле вполне определенно и категорически⁶⁷⁴. Точно также и рассуждения Посидония о пространстве и времени, в общем, фактически приводит к устранению из этих понятий всех элементов реального бытия, как последнее понимал сам Посидоний⁶⁷⁵. Учение Посидония о космосе и его отдельных частях еще определеннее, чем взгляды Посидония, раскрывает ту мысль, что космос представляет из себя различные формы и степени модификации первичной субстанции – Божества (= эфирного огня), из которой через разные степени сгущения, образуются элементы огня, воздуха, воды и земли. Как проявление Божества, Космос, и по взгляду Посидония, есть одушевленное живое существо. При этом, космос – един и охватывает собою все бытие, откуда следует, что, по взгляду Посидония, вся первичная субстанция, или Божество, сливается с космосом,

который и есть *ἰδίως ποιόν* Божества, а отдельные более значительные по своим размерам части космоса, напр., звезды должны быть рассматриваемы, как низшие Божества, к которым стоики прилагали иногда те же предикаты, что и к Божеству – космосу, во всем его объеме⁶⁷⁶.

Если Посидоний и говорит о Божестве, как об огненной пневме, проникающей собою весь мир и оживляющей его, противопоставляя его пассивной материи, – то не в ином смысле, как это делал и Панетий, т. е. что в известной своей части Божество сохранило свою первичную природу во всей ее чистоте и тонкости, а в других частях в той или иной степени утратило эти первоначальные свойства⁶⁷⁷. С этой точки зрения, душа человека, как сохранившая в себе свойства, присущие мировой субстанции в ее *первоначальном* виде, когда вся она находилась в состоянии огненной пневмы, – является Божеством в тесном смысле этого слова⁶⁷⁸, что несколько не противоречит отождествлению Посидонием с Божеством всего космоса, когда он говорит о Божестве *в широком* смысле этого слова, как об *основной субстанции всего существующего* (подробнее о рассматриваемой нами стороне учения Посидония см. у *Schmekeľ*'я *ibid.* s. 239–263). В этом же смысле, т. е. в смысле материалистического и пантеистического монизма, учили и другие, менее видные представители средней стои, исключая разве Боэция, примыкавшего в данном случае не столько к Хризиппу, сколько к Клеанту (об этом подробн. см. у *Hirzel*'я, *ibid.* II, Th. 1. Abth. s. 212 и 228).

Таким образом, если относительно Сократа, Платона и Аристотеля мы вправе сказать, что их попытки преобладать материалистически-пантеистические и, следовательно, натуралистические представления о Божестве, хотя бы-то ценой дуализма, не привели к определенным *положительным* результатам, так как эти мыслители в развитии основных принципов своей философии стояли на односторонне-интеллектуалистической и узко-натуралистической почве традиционных античных религиозных воззрений, – то относительно стоицизма, тоже проникнутого духом интеллектуализма даже в большей степени, чем его

предшественники, поскольку весь мир ему представляется простым обнаружением *универсального* разума, должно заметить, что такого рода попыток он, в общем, *не делает* вовсе, совершенно определенно отождествляя между собою понятия Божественного разума и натурального бытия и не полагая существенного различия между психическими и физическими законами. Слабые остатки дуализма, какие мы отметили (следуя *Hirzel'ю*) в учении Зенона и Клеанта, сохранившиеся здесь, как бы в силу инерции, – не только не получили в учении последующих представителей стоицизма своего дальнейшего развития, но мало-помалу почти совершенно изгладились.

Поэтому об отношении рассматриваемой нами стороны стоической философии к античным традиционным взглядам, с одной стороны, и к христианскому учению, с другой, нам пришлось бы повторить то же, что нами было сказано выше, при изложении соответствующего отдела философии софистов, Сократа, Платона и Аристотеля. В данном случае нам остается подчеркнуть лишь то обстоятельство, что *интеллектуализм и натурализм* традиционного античного мирозерцания в материалистически-пантеистическом монизме стоиков получил свое более последовательное развитие, чем, например, в философии Сократа, Платона и Аристотеля, которые, как мы видели, ценой дуализма пытались (правда, безуспешно) стать выше узко-натуралистической тенденции, лежавшей в основе античных взглядов на Божество. Естественно поэтому, что о положительных точках соприкосновения между стоицизмом и христианством, в частности между морально-психологическим типом стоического философа, с одной стороны, и типом истинного христианина, с другой, – в рассматриваемом нами отношении, говорить мы имеем еще меньше права, чем относительно Сократа, Платона и Аристотеля⁶⁷⁹.

Учение стоиков о мировом зле и отношение этого учения к христианству

В учении стоиков о *мировом зле* и способах борьбы с ним, как и в рассмотренных нами выше философских системах, можно отметить две характерные тенденции: оптимистическую и пессимистическую, в зависимости оттого, откуда стоики исходят в решении этого вопроса – от понятия ли *Божества*, модификацией Которого является космос, или же от самого космоса. Последовательно проведенный стоиками метафизический принцип ультра-интеллектуализма и натурализма, в форме пантеистического монизма, является однако причиной того, что стоицизм, переходя от оптимистической точки зрения к пессимистической, по сравнению со своими предшественниками, является более последовательным в проведении именно этой последней точки зрения, вследствие чего *пессимизм общего стоического мирозерцания, в конце концов, является более решительным и глубоким, чем, например, пессимизм Сократа, Платона и Аристотеля*. При этом, и в своем оптимизме, и в своем пессимизме стоики всегда опираются на психологическую почву своего одностороннего интеллектуализма и натурализма.

Оптимистическая точка зрения на мир логически и психологически является в мирозерцании стоиков *исходной*. Признав *весь* существующий мир, в его целом и частях, модификацией Божества, или универсального разума, как Существа абсолютно совершенного, – стоики, чтобы быть логически последовательными, должны были признать и *весь* мир бытием абсолютно совершенным. К такому же заключению, несомненно, стоиков побуждал и тот чисто психологический мотив, что с признанием даже незначительных элементов несовершенства в исходном пункте своего мирозерцания, им, при их категорически выраженной натуралистической и монистической тенденции, не оставалось другого выхода, как прийти к признанию *абсолютной необходимости и неустранимости* мирового зла.

Стоицизм прежде, чем впасть в самый крайний пессимизм, естественно и как бы из инстинкта самосохранения, должен был попытаться удержать за собою оптимистическую позицию. И, действительно, стоики в *исходном* пункте своего мирозерцания, в духе последовательного *интеллектуализма* и вытекающего отсюда поверхностного *оптимизма*, вполне решительно и категорически заявляет, что *объективно существующего зла в мире нет*, что в мире все без исключения, до малейших его частей устроено разумно и целесообразно, в смысле соответствия совершенству и гармонии целого космоса. То, что иногда представляется нам объективно существующим злом, физическим или моральным, – в действительности лишь *кажется* нам таковым, в силу *неправильного понимания* нами роли и значения известных вещей и событий в системе целого космоса; ближайшее же рассмотрение самого существа дела должно приводить нас к той мысли, что все, кажущееся нам злом, в действительности, является благом. Нет объективно существующего зла ни физического ни нравственного. Несчастья и бедствия составляют необходимые звенья в общей мировой цепи. Хризипп говорил, что как в некоторых хороших комедиях есть страницы, сами по себе не имеющие никакой цены, однако играющие важную роль в целом произведении, – так и бедствия жизни, по-видимому, нарушающие гармонию мира, не бесполезны в целом мире.

Мир так устроен, что в нем зло и бедствия неразрывно соединены с благом и счастьем. Великие катастрофы, например, землетрясения, наводнения, эпидемии, разрушительные войны и другие бедствия страшны только для тех, кто делается их жертвою; но человечеству в целом они приносят несомненное благодеяние. Когда число жителей какой-нибудь страны увеличивается настолько, что становится тесно, то правительство высылает некоторых подданных в другое место для блага всего народа, или, чтобы поубавить народонаселение, предпринимает кровавые войны. Судьба погибших в битве печальна; но это несчастье полезно для целого государства, потому что избавляет его от излишка

населения. Подобным образом, говорили стоики, поступает провидение. В руках его разные бедствия служат к благу человечества; напр., Троянская война содействовала уменьшению населения. Зло в собственном смысле, по взгляду стоиков, есть только порок. Он – абсолютное зло только для того, кто его совершает. Ошибки необходимо вредят тому, кто делается их виновником. Для остальных же людей они могут быть не только безвредными, но и полезными. Порок, унижая одних, служит к возвышению других. Справедливость Сократа не была бы так возвышенна, если бы не оттенялась вероломностью Мелита, а благородство Перикла рельефнее выступает при сравнении с низостью Клеона. Следовательно, и порок имеет свою пользу и он согласен с намерением высшей мудрости, управляющей миром. Но стоики шли дальше и утверждали, что без порока не могли бы существовать ни добродетели, ни блага, служащие украшением универсума. Свет не мог бы быть тем, что он есть, если бы не существовало тени, и добродетель без порока не была бы тем, что она есть. Между этими противоположностями есть связь и необходимое соотношение; одно не может существовать без другого⁶⁸⁰. Эту же объективную разумность, целесообразность и совершенство космоса, вытекающие из пантеистического взгляда на мир и на управляющий миром Божественный разум или Провидение с такой же последовательностью и решимостью утверждали и представители *средней стои*, напр., *Посидоний и Панэтий*, из которых последний признавал притом это совершенное состояние космоса вечным и неизменным⁶⁸¹.

В частности, по учению стоиков, и душа человека, как часть Божества, или Божественного разума, притом единая и нераздельная по своей природе, не заключающая в себе никаких низших несовершенных частей⁶⁸², – от природы получает добрые задатки, и только случайно, *в силу ошибочности в суждениях*, человек может стремиться не к тому, к чему следует; само же по себе стремление (*óρμη*) души (= разума), как основная ее способность, не включает в себе ничего дурного⁶⁸³. Отсюда понятно, почему стремление (*óρμη*), как основной момент в понятии душевной жизни, настолько

представляется стоикам чем-то натуральным и совершенным, что в их учении является нераздельным с понятием *разумности*. Точнее, *ὁρμή*, по учению стоиков, есть как бы известная функция человеческой мысли, человеческого разума, так что неразумным существам, по взгляду стоиков, нельзя вовсе и приписать этой способности⁶⁸⁴. (Подробнее см. у Dyroff'a: «Die Ethik, der alten Stoa» 1897, s. 20–27). Поэтому, чтобы достигнуть основной цели своего существования, своего духовно-нравственного совершенства и счастья, – человек, по учению стоиков, должен только *сохранить натуральное состояние своего существа* (*σύστασις*; *constitutio*), являющееся в то же время состоянием *нормальным* (*εὐστάσις*), для чего ему достаточно лишь иметь *знание* об этом своем *натуральном* состоянии (*συνείδησις*)⁶⁸⁵. Познав свое *натуральное* состояние, т. е. свою собственную природу, *какова она есть*, – человек, по учению стоиков должен жить согласно законам этой именно данной природы, и тогда прирожденное натуральное состояние своего существа он будет в состоянии сохранять в должной чистоте и неповрежденности. Природа не относится безразлично к человеку, как и ко всякому другому своему созданию: напротив, она способствует сохранению и усовершенствованию этого создания⁶⁸⁶. Человеку остается только не идти против природы. Отсюда *εὖ ζῆν* (= жить должным образом, т. е. счастливо и добродетельно) у основателя стоицизма Зенона совпадает с требованием: *жить согласно с природой*, (*κατὰ φύσιν*), – притом, прежде всего, согласно с природой *человеческой*, законы которой совпадают с законами всего мироздания⁶⁸⁷. Таким образом, поверхностный оптимизм стоиков, действительно, с логической и психологической необходимостью вытекает из одностороннего интеллектуализма и натурализма их метафизики и психологии, точнее, из *панлогизма* их общего мирозерцания.

Тот же оптимизм стоиков сказывается и в их категорических заявлениях о том, что индивидуальная человеческая личность может достигнуть высшей степени своего духовно-нравственного совершенства и полного счастья, будучи предоставлена самой себе, своим собственным естественным

силам. *Разум*, каким обладает человек, является *единственным и вполне достаточным* орудием для достижения этой цели: ни боги, ни люди не могут ни прибавить, ни убавить тех сил и средств, какими обладает индивидуальная человеческая личность в своем стремлении к совершенству и счастью. Да человек, по взгляду стоиков, и не нуждается в посторонней помощи в деле достижения им своего совершенства и счастья ни со стороны людей, ни со стороны богов, которым он по природе не уступает в своем могуществе и в своей способности быть добродетельным и счастливым⁶⁸⁸. Таким образом, с отмеченной нами односторонне-интеллектуалистической и натуралистически-пантеистической точки зрения стоиков, еще с меньшим правом можно говорить о коренном извращении природы мира, вообще, и человеческой, в частности, а также о необходимости радикального возрождения той и другой природы, при посредстве сверхъестественной силы, – чем это должно сказать, напр., относительно Платона и Аристотеля. Не преобладавшая вполне Платоном и Аристотелем дуалистическая тенденция оставляла им место для мысли о том, что в природе мира, вообще, и в природе человека, в частности, существуют, наряду с совершенством, также и некоторые элементы *несовершенства*, – и эта мысль нашла у Платона и Аристотеля свое выражение в их учении о *низших, менее совершенных*, по сравнению с разумом, частях человеческой души, а также в их стремлении (не увенчавшемся, правда, успехом) противопоставить *несовершенному* телесному бытию совершенное духовное бытие. Строгий монизм стоиков, при их пантеизме, требует, чтобы *весь* космос и *все* без исключения в нем существующее рассматривалось, как проявление *единого и совершенного* бытия – Божественного разума, а потому и должно быть признано таким же совершенным бытием. Стоики, таким образом, попытались в своем взгляде на, так называемое, мировое зло возвратиться к ультра-оптимистической точке зрения *Сократа*, – к интеллектуалистически-монистической тенденции его философии.

Теоретический оптимизм стоиков сказывается не только в их известном учении о том, что достигнуть добродетели – вполне зависит от самого человека, через научение (*διδασκαλία*) и навык (*ἄσκησις*), как об этом учил и Аристотель, для чего от природы человек будто бы обладает всеми необходимыми данными⁶⁸⁹; но также в том, что, по мнению стоиков, человек, достигши добродетели, владеет ею уже навсегда, т. к. никогда не может утратить ее ни сам, ни вследствие неблагоприятных внешних влияний⁶⁹⁰. А поскольку с добродетелью человека, по учению стоиков, неразрывно связано и его блаженство⁶⁹¹, вследствие чего добродетель сама по себе, по взгляду стоиков, должна быть объектом наших стремлений⁶⁹², – постольку достигнутое человеком блаженство также составляет его неотъемлемую собственность. А т. к. и вся природа космоса, в его целом, и природа человека, в частности, по учению стоиков, есть лишь модификация Божества, отождествляемая стоиками с понятием *универсального разума*, частью которого является и разум человека, – то отсюда понятно, что требование Зенона: «жить согласно со своей природой, или согласно с добродетелью» совпадает у стоиков с требованием: «жить согласно с требованиями своего разума» (*ὁμολογουμένως*), – поскольку разум и природа стоиками, вообще, и Зеноном, в частности, субстанционально и в своих функциях между собою не различались⁶⁹³. Природа человека, точнее, его разум сама по себе, таким образом, ведет человека, по мысли Зенона, к разумной деятельности, добродетели и, следовательно, к счастью⁶⁹⁴.

Последователи Зенона сохранили основной интеллектуалистически-оптимистический принцип своего учителя во взгляде на цель человеческих стремлений, в связи со столь же оптимистическим взглядом на природу человека; но большинство из них старалось расширить границы той природы, законам которой человек должен следовать. Блеант, напр., как мы об этом упоминали уже и выше (сноска 687), говорил о необходимости следовать законам *общей природы* космоса, или мировому разуму, а Хризипп имел в виду и общую природу космоса и природу человеческую⁶⁹⁵. О необходимости

следовать закону мирового порядка учил даже враг физики – Аристон⁶⁹⁶. Исключением из числа представителей древней стои, в этом отношении, является разве Гирилл, который говорил, что каждый бывает счастлив по-своему, а в чем состоит это *индивидуальное* счастье, это, по Гириллу, становится нам доступным, благодаря приобретению нами знаний *ἐπιστήμη*⁶⁹⁷. Но и Гирилл, при посредстве знания, ищет именно в *природе* (правда, индивидуальной) указаний относительно человеческого блага и счастья.

Из представителей средней стои о необходимости жить согласно природе, вообще, и индивидуальной человеческой, в особенности, или жить согласно разуму, – учил *Панэтий*⁶⁹⁸. О необходимости следовать законам *человеческой* природы учил Посидоний⁶⁹⁹. Существенного противоречия по данному вопросу между различными представителями стоицизма, очевидно, нет, поскольку и те из них, которые говорили о необходимости следовать *человеческой* природе, исходили из того интеллектуалистически-оптимистического взгляда на состояние человеческой природы, согласно которому человеческая природа, точнее, человеческий разум рассматривается, как часть совершенной *всеобщей* природы, или Божественного разума. С другой стороны, и те, которые учили о необходимости следовать закону *целого* космоса, не отрицали того, что для человека, *прежде всего*, обязательны законы его *собственной* природы, как частичного проявления общего мирового закона, или Божественного разума. Хризипп наиболее широко и точно формулировал сущность учения стоиков по данному вопросу. Интеллектуалистически-оптимистический взгляд на природу всего космоса, как проявления Божества, и для тех и для других представителей стоицизма служил общей основой для аналогичного же взгляда и на природу человека, как совершенную в своем натуральном состоянии⁷⁰⁰.

Однако мы видели, что даже Сократу, жившему в то время, когда античный мир в своем мировоззрении и в устоях своей жизни был еще достаточно прочен, когда античными мыслителями ставился вопрос о *возрождении* этой жизни, а вовсе не о принципиальном *отречении* от античных традиций, и

когда эти традиции еще только подвергались сомнению, – даже Сократу, говорим, не удалось до конца сохранить свой оптимизм в вопросе о мировом зле и способах борьбы с ним. После Сократа, оптимистический взгляд античного человека на мир, опирающийся на интеллектуалистическом и натуралистически-пантеистическом фундаменте, был, как мы видели, сильно подорван, о чем свидетельствует, главным образом, философия Платона и Аристотеля, которые, несомненно, и были яркими выразителями все более и более усиливавшейся пессимистической тенденции в широких слоях античного общества. Мы видели также, что замена оптимистической тенденции пессимистической логически и психологически обуславливалась у Платона и Аристотеля, как и у античного человека вообще, особенностями их односторонне-интеллектуалистического и натуралистически-пантеистического мирозерцания, являясь *конечным выводом* из этого последнего, какового вывода более ранние представители античной философии еще не делали, очевидно, потому, что и античный мир в своей совокупности тогда еще не успел бессознательно, стихийно сделать этого вывода. Все это заставляет нас *apriori* с большим недоверием относиться к тому, чтобы стоикам удалось до конца провести свою оптимистическую точку зрения на мир и человека. Для этого им не только пришлось бы идти вразрез с теми *логическими и психологическими* выводами, в духе пессимизма, какие предшествовавшими им мыслителями (гл. обр., Платоном, Аристотелем, киринейцами и циниками) отчасти уже были сделаны из принципиальных основ интеллектуалистического и натуралистически-пантеистического мирозерцания, всецело усвоенного также стоиками и даже более последовательно ими развитого, – но пришлось бы также идти вразрез с общим историческим ходом того развития античной мысли и душевной настроенности, какое характеризуется постепенным *усилением* духа сомнения и разочарования в разумности и целесообразности всего совершающегося в мире.

Ближайшее исследование самого существа стоической философии, действительно, подтверждает ту избитую, но

несомненную истину, что история вспять не движется; что *пессимистические* заключения, с логической и психологической необходимостью выведенные предшествующим стоицизмом ходом развития античной философией (главным образом, Платоном, Аристотелем, кирийцами и циниками) из основных посылок античного мирозерцания, – эти пессимистические заключения не только оказали на стоицизм соответствующее влияние, но также получили здесь свое дальнейшее развитие, хотя и вопреки его первоначальному оптимистическому намерению.

Исходя из интеллектуалистически-оптимистической точки зрения на мир, как на проявление Божества, стоики утверждают, что *все в мире устроено целесообразно и самым совершенным образом*. Но спрашивается: каким образом, по взгляду стоиков, должен человек относиться к этому целесообразно и разумно устроенному, а потому и совершенному космосу *в своей жизни и практической деятельности*? Стоики, подобно своим предшественникам на поприще философии, утверждали, что *человек по природе стремится и должен стремиться к тому, что он признает за благо*⁷⁰¹. А т. к. стоики в то же время учили о необходимости следовать велениям природы, дающей со своей стороны человеку все, необходимое для его блага и счастья, – то, развивая *последовательно* свой оптимистический взгляд на природу и прилагая ее к практической жизни, *стоики должны были бы рекомендовать своим последователям стремиться к возможно более полному и широкому пользованию теми благами, какие дает в распоряжение человека объективно существующая и, яко бы, разумно устроенная природа*. В действительности же мы видим совершенно иное: свое благо и счастье человек, по учению стоиков, как мы видели, должен добыть *путем разрыва живой связи с внешним миром*, т. к., при сохранении внутренней связи с миром, счастье для человека оказывается невозможным. Если бы рассуждения стоиков о разумном и целесообразном устройстве *всего космоса* были не простым абстрактно-рассудочным принципом, а *их искренним убеждением, захватывающим не только теоретический ум человека, но*

также его сердце и волю, – то для чего бы стоикам настаивать на удалении от того, что они признают за бытие, совершенное в своей сущности и способствующее благу человека? Переходя с принципиально-теоретической на жизненно-практическую почву, стоики, таким образом, фактически не только отказываются от своего теоретического убеждения в совершенстве и целесообразности космоса, но заменяют это убеждение другим, диаметрально противоположным: оказывается, что весь космос устроен в такой степени нецелесообразно, что он, сам по себе, в своей объективной сущности, – самое меньшее, если бесполезен для целей нашего блага и счастья, а поскольку живая связь с ним является препятствием для нашего счастья, то он, следовательно, является уже прямо-таки пагубным для нашего блага.

Стоики, правда, не решаются назвать внешний мир, с его вещами и явлениями, источником для нас зла. Злом в точном смысле этого слова стоики считали только порок, проявляющийся в таком или ином поведении человека⁷⁰². Внешние же вещи и все виды внешних зол, не исключая и таких, как болезни и смерть, – во всей своей совокупности, по учению стоиков, являются только безразличными (*ἀδιάφορα*) по своей природе для нашего блага, не относящимися ни к нашему благу ни ко злу (*οὐδέτερα, ἔτερα, θάτερα, religula, cetera*), занимая между тем и другим среднее место (*μεταξὺ τούτων μέσα τὰ ἀνὰ μέσον*)⁷⁰³, так что могут быть и благом и злом. Но раз у нас идет речь об *основном тоне и духе* стоической философии, то придавать слишком большое значение частностям терминологии стоицизма вряд ли мы имеем основания. Как бы ни *назывались* внешние по отношению к человеку вещи и явления, дурными, или просто безразличными для счастья, – но, с точки зрения стоицизма, остается не подлежащим сомнению одно: *источником человеческого счастья внешний мир, сам по себе, по своей объективной сущности, по своей природе, быть не может.* А это и есть не что иное, как фактическое отрицание объективной целесообразности и разумности в устройстве космоса, в противоположность тому, что признавалось стоиками в теории. Стоики ведь не говорят в

духе философии Руссо, что природа *сама по себе* совершенна и прекрасна, *сама по себе* могла бы быть источником нашего счастья и извращается только в руках человека: они хотят сказать то, что объективная природа, хотя сама по себе не является источником зла, *но также не является и источником блага*. Довериться объективной природе вещей человеку, со стоической точки зрения, во всяком случае никак нельзя, почему стоики за лучшее считают порвать с нею всякую внутреннюю живую связь, т. к., при наличии такой живой связи с внешними предметами, в силу которой за последними мы стали бы признавать значение действительных источников нашего счастья, – внешний мир, по мнению стоиков, явится источником страстей и происходящих отсюда скорбей и печалей, вызывая в душе человека состояние расслабленности и болезненности (*εὐεμπτία* = *protivitas*, *νόσημα* = *morbus*, *ἀρρώστημα* = *aegrotatio*)⁷⁰⁴. От оптимизма стоиков в их взгляде на внешний мир и его целесообразное устройство, таким образом остается один пустой звук.

Обратим внимание еще на одну сторону дела. Стоики говорят, что единственным злом является *порок*, стараясь этим, очевидно, вопрос о зле из сферы *объективной действительности*, *объективной природы* перенести в *субъективную* область мыслей и стремлений человека, а затем и его поступков. Даже более того: зло, по учению стоиков, есть просто результат неправильной оценки человеком значения внешних вещей и явлений космоса, т. е. результат ошибки нашего судящего и оценивающего *разума*. Но нетрудно видеть, насколько до наивности призрачным оказывается оптимизм стоиков, покупаемый ценой столь очевидного софизма. Ведь, ошибающийся в своих суждениях о внешнем мире человеческий разум есть, с точки зрения того же стоицизма, *только часть космоса*, притом *часть совершеннейшая*, т. к. природа человеческого разума в своей основе *тождественна с природою мирового разума, или Божества*, проявлением Которого должен быть признан весь космос. Но раз человеческий разум *ошибается* в своих суждениях, то, следовательно, *он-то*, по крайней мере, по своей природе,

недостаточно совершен и целесообразен. А так как человеческий разум есть часть космоса, притом *совершеннейшая*, выражающая собой *самое существо первоосновы космоса*, т. е. *Божества*; то, следовательно, и весь космос, по своей природе и сущности, оказывается несовершенным и нецелесообразным: если сливки плохи, то молоко и подавно. Последнее убежище оптимизма стоиков – человеческий разум оказывается, таким образом, в конце концов, совершенно ненадежным.

Этот радикализм стоиков в ненамеренном, правда, переходе от одной крайности к другой, от абсолютного оптимизма к столь же абсолютному пессимизму, несколько не должен нас удивлять, если мы вспомним натуралистически-монистический характер их пантеизма: с точки зрения стоиков, мир, как проявление Божества, или *весь во всех своих частях* должен быть признан абсолютно совершенным, если предикат абсолютного совершенства, вообще, должен быть приложим к Божеству; или же, с признанием несовершенства за какой-нибудь малейшей частью космоса, должно отбросить самую мысль о совершенстве космоса, вообще, т. к. *частичное* несовершенство, с точки зрения натуралистически-монистического пантеизма стоиков, должно иметь свой первоисточник в самой природе Божества, с Которым тождествен *весь космос*, как со своей субстанцией. С еще большим, правом, по сравнению с Сократом, Платоном и Аристотелем, стоики могли и должны были сказать относительно объективной природы космоса: или *весь он* – благо, или же *весь он* – зло. Стоики утверждали и то и другое: *теоретически* приняли первую половину указанной альтернативы, а *в приложении к жизни* держались второй, доказывая тем самым абстрактность и беспочвенность своего *рассудочно-теоретического* оптимизма.

Большинство стоиков, правда, не решалось окончательно остановиться на таком самопротиворечии между теорией и практикой. Отсюда, известный компромисс, на какой пошел стоицизм в своем суждении о внешнем мире и его благах. За исключением прямолинейного и последовательного Аристона,

признававшего *весь* внешний мир, со *всеми* его вещами и явлениями, за нечто, совершенно безразличное (*ἀδιάφορα*) для нашего блага, вследствие чего с этим миром и должно порвать всякую связь⁷⁰⁵, затем, Гирилла, по-видимому, в данном случае следовавшего Аристону (D. L., VII 165), и, может быть, Клеанта (см., напр., его гимн Зевсу), – остальные представители стоицизма среди предметов и явлений внешнего мира и потребностями нашей телесной природы делали разграничение в том смысле, что одни из них более соответствуют особенностям и стремлениям нашей природы, а потому *по самой своей природе* способствуют счастью человека, другие же этой цели не соответствуют. О вещах первого рода стоики выражаются в том смысле, что они соразмерны человеческой природе (*κατὰ φύσιν* = *secundum naturam*) имеют преимущество перед прочими вещами и достойны того, чтобы к ним стремиться *προηγμένα, πρώτη, ἄξια* aptae, habiles, commodae, ad naturam accommodatae, praecipua, praeposita, *ἐχλέχτιχα, εὐχρηστα, αἰρετά*, и проч.⁷⁰⁶. Таковы, напр., жизнь, здоровье, богатство, слава, красота, удовольствие, разум и, вообще хорошие природные дарования и т. п.⁷⁰⁷. Другие же из предметов и явлений внешнего мира или потребностей нашего телесного существа стоики считали *противными природе* и не заслуживающими того, чтобы к ним стремиться (*παρὰ φύσιν, ἀποπροηγμένα, ἀπαξία, ἀπεχλέχτιχα, rejicenda, rejecta, incommodatae* и т. п. предикаты). Таковы, напр., смерть, болезнь, бесчестие, бедность, труд, слабость и т. п.⁷⁰⁸. Наконец, к третьему разряду должны быть, по учению стоиков, отнесены вещи, в строгом смысле этого слова *безразличные* (*ἀδιάφορα*), по своей природе, для нашего счастья⁷⁰⁹, как не приносящие нам ни пользы, ни вреда (ни телу, ни душе) и вполне независящие от нашей воли. Таковы, напр., цвет нашей кожи, волос и т. п.

Однако признание со стороны стоицизма за некоторыми предметами и явлениями внешнего мира объективной целесообразности и ценности, как и вообще всякое исключение, – только подтверждает общее правило: раз из числа предметов внешнего мира *лишь некоторые* могут быть признаны

целесообразными, по самой своей природе, и по природе же способствующими нашему счастью, *то, след., остальные предметы и явления внешнего мира должны быть, с точки зрения стоиков, признаны, по своей природе, нецелесообразными и, по природе же, не способствующими нашему благу.* Попытка стоицизма отстоять свою оптимистическую точку зрения на космос ценой усвоения некоторым из предметов и явлений внешнего мира предикатов: *προηυμένα, ἄξια* и т. п., – таким образом, с логической и психологической необходимостью, приводит их как раз к обратным результатам, *только подтверждая в данном случае их пессимизм*, поскольку при разделении предметов и явлений внешнего мира на целесообразный и нецелесообразный по своей природе, практический пессимизм стоиков находит для себя отчасти также и теоретическое обоснование, вопреки первоначальным принципиально-теоретическим намерениям стоиков.

Но при *натуралистически-монистической* точке зрения стоиков в области теологии и космологии, признание *частичной* объективной нецелесообразности в природе космоса равносильно утверждению, что вообще *первооснова* всего космоса, в его целостности оказывается несовершенной по своей природе. Затем, признавая за некоторыми из предметов и явлений *внешнего* мира значение *объективной* целесообразности, стоики однако вовсе не имеют в виду этим сказать того, что такого рода предметы и явления *сами по себе* должны быть признаны для человека *благом в собственном смысле этого слова*: стоики до конца остаются верными своей интеллектуалистической точке зрения, согласно которой истинное благо заключается только в самом человеке, в его образе мыслей и в вытекающем отсюда поведении; некоторые же из вещей внешнего мира могут только в той или иной степени способствовать достижению этого *субъективного* блага. Поэтому во всех тех местах, где стоики говорят о вещах внешнего мира, как о *προηυμένα ἄξια*, и т. п., – они *всегда* спешат сделать оговорку в том смысле, что значения *действительных* благ за всеми этими вещами они не

признают по-прежнему. Даже такого рода блага внешнего мира, как, напр., жизнь, – и они, с точки зрения стоиков, не суть блага в собственном смысле этого слова⁷¹⁰.

Для уяснения основного духа стоической философии в рассматриваемом нами отношении, следует обратить внимание и на тот характерный факт, что усиливающаяся, по-видимому, в общем ходе развития стоицизма тенденция к признанию за некоторыми из вещей и явлений внешнего мира значения объективной целесообразности и их относительной ценности для нашего счастья, выражающаяся в некотором отклонении в данном случае стоицизма от основных принципов цинизма в сторону платонизма, – эта тенденция несколько не ослабляет принципиально-отрицательного взгляда стоиков на блага внешнего мира. Такие представители средней стои, как Панетий и Посидоний, в своем *принципиально* отрицательном отношении к внешнему миру, несколько не уступают представителям древней стои. Увлечение Посидония платонизмом, напр., несколько не мешало ему утверждать, что здоровье и жизнь не есть благо, поскольку наше тело само по себе есть не что иное, как тухлый кусок мяса⁷¹¹. Да и могло ли, вообще, увлечение представителей средней стои платонизмом по существу ослабить их отрицательное отношение к внешнему миру, раз сам Платон обнаруживал определенное стремление смотреть на весь конечный космос, как на зло, а на человеческое тело, как на темницу души? Но если так, то тенденция стоицизма в сторону признания за некоторыми из предметов и явлений внешнего мира значения вещей целесообразных, по самой своей природе, – эта тенденция только еще яснее оттеняет *пессимизм* стоиков в вопросе о жизненно-практическом отношении к внешнему миру: жизненно-практический вывод, какой отсюда следует, очевидно, состоит в том, *что если даже целесообразные, по своей природе, предметы и явления внешнего мира не могут быть признаны за наше действительное благо, то о прочих сторонах космоса и говорить нечего*.

Не менее важными для уяснения пессимистического характера стоической философии являются также приведенный

нами выше рассуждения стоиков по вопросу о том, как совместить отдельные и, будто бы, лишь кажущиеся факты несовершенства космоса с общей оптимистической точкой зрения стоиков на природу всего сущего. В подобного рода случаях свою оптимистическую точку зрения на мир стоики аргументируют тем соображением, что все, кажущееся злом для *отдельных* лиц, перестает быть таковым, если посмотреть на дело с точки зрения значения этих вещей и явлений для *целого* космоса. Но в подобного рода аргументации, прежде всего, *слышится очевидное признание факта частичного зла и несовершенства космоса и стремление ослабить тот пессимистический вывод, какой отсюда несомненно следует.* Стоики, напр., не думают отрицать того, что война отдельным лицам причиняет много действительного зла, но только хотят сказать, что для всего народа, в его *целом*, война бывает полезной. Так точно стоики рассуждают и в других подобных случаях. Совершенство целого космоса, с точки зрения стоиков. т. о., *покупается ценой несовершенства многих ее отдельных частей и явлений.* Но такого рода оптимизм, очевидно, носит чисто *абстрактный* характер, не могущий иметь жизненно-практического значения: понятие *целого* космоса, в *отвлеченности от его составных элементов и функций*, есть простая логическая абстракция, а не реальная по своему содержанию величина, – простая логическая форма, без соответствующего реального содержания. Только в *отвлеченной* теории и возможно успокоиться на том самопротиворечивом положении стоицизма, что из *несовершенных*, по своей природе, частей может образоваться *абсолютно совершенное* целое. Очевидные софизмы, к каким прибегают стоики для защиты своей отвлеченной оптимистической точки зрения на мир, наглядно доказывают реальную беспочвенность в данном случае их теории.

Других оснований, доказывающих пессимистический характер мирозерцания стоиков в его конечных выводах и жизненно-практическом применении, оснований, вытекающих вообще из односторонне-интеллектуалистического и натуралистически-пантеистического характера стоической

теологии и космологии, – мы подробно касаться в данном случае не будем, сославшись на то, что по аналогичному вопросу сказано было нами выше, при изложении учения предшествовавших стоицизму философов, в особенности Сократа, Платона и Аристотеля, причем *последовательный* характер натуралистического пантеизма стоиков еще более оттеняет пессимистический характер этих конечных выводов, чем даже это можно сказать относительно ранних представителей античной философии. Особенно это заметно сказывается в известном учении стоиков о периодическом обновлении космоса путем мирового пожара: первооснова всего сущего часто, называемая стоиками Божеством, или Божественным провидением, с точки зрения этого учения стоиков, оказывается совершенно бессильной вести мировую историю по пути устойчивого прогресса, т. к. не может побороть в самой себе отрицательной тенденции к постоянному сгущению, вследствие чего восстановленная путем мирового пожара первичная тонкость и чистота Божественной субстанции, или первоосновы всего сущего вновь, с *натуральной необходимостью*, подвергается процессу сгущения, т. е. утрачивает свое первоначальное совершенство. Божественное провидение, по учению стоиков, таким образом, вынуждено совершать своего рода вечную сизифову работу. Идея мирового прогресса, не имевшая для себя реальных корней в философии Сократа, Платона и Аристотеля, но открыто ими не отрицаемая, – в стоицизме отвергается со всей откровенностью и прямолинейностью, а вместе с тем детерминизм натуралистического мирозерцания, имевший место и в философии Сократа, Платона и Аристотеля, у стоиков *открыто* переходит в *психологический фатализм*, поскольку, надежды на мировой прогресс в стоицизме не остается вовсе. При этом, *в основе стоического фатализма лежит не радужный квиэтизм, не светлая вера в вечный и неизменный мировой прогресс, а уверенность в невозможности этого прогресса; не убеждение в том, что все в мире вечно и необходимо идет к лучшему, а убеждение, что этого устойчивого лучшего и*

ожидать нельзя, т. к. оно не доступно даже для первоосновы всего сущего – Божества.

Раз в своем общем взгляде на космос, в его целом, стоикам не удалось удержаться на почве последовательного оптимизма и даже более того – они фактически оказались вынужденными в вопросах жизненно-практических перейти на точку зрения *самого крайнего пессимизма*, – то естественно, что, в частности, и во взгляде *на силу и мощь моральной природы человека* стоики также оказались бессильными удержать за собой позицию последовательного оптимизма. И, действительно, вознесение стоиками индивидуальной человеческой личности, в лице мудреца, на недостижимую высоту, в смысле ее моральной мощи, такую высоту, что мудрец даже Божеству ни в чем не уступает, – это вознесение, при ближайшем рассмотрении существа дела, оказывается не имеющим в учении стоиков под собою реальной почвы, к сознанию чего, в конце концов, вынуждены были прийти и сами стоики. В самом деле, на каких *реальных психологических* данных может основываться вера стоиков в возможность морального прогресса и, в частности, той ее высочайшей степени, о какой мечтают стоики, когда ведут речь о мудреце, – если, с точки зрения стоической философии, оказывается невозможным мировой прогресс, вообще, если даже *первооснова всею сущего, или Божество, частью Которого является человек, оказывается, как мы видели, бессильным сохранить первоначальную чистоту своей природы?* Затем, весь смысл морального прогресса стоики, как мы видели, полагали в достижении человеком полной независимости от внешнего мира, так чтобы благо индивидуальной человеческой личности зависело *только* от нее самой; в этом стоики видели превосходство человека даже перед Божеством.

Но, с точки зрения стоической метафизики, психологии и гносеологии, достижение подобного рода независимости должно быть признано несбыточной утопией. Метафизика и психология стоиков говорят нам о том, что человек, как и весь мир, *есть простой момент* в общем мировом процессе жизни, подчиненном *неизменным натуральным законам*, над

которыми не властно само Божество. С внешним миром индивидуальная человеческая личность оказывается, таким образом, связанной не только динамически, но и *субстанционально*. Сами стоики весьма часто говорят о мировой симпатии в смысле неизменного натурального закона, связующего воедино все отдельные части космоса, так что малейшее изменение в одной какой-нибудь его части, так или иначе, отражается и на других частях. Да иначе и быть не может, раз весь космос, и в целом и в своих отдельных частях, является простой модификаций *единой* Божественной субстанции. При такой постановке вопроса, говорить о возможности освобождения человека от влияния внешнего мира, в каком бы то ни было смысле, – является со стороны стоиков крайней логической непоследовательностью. В частности, и *моральная* автономия по отношению к внешнему миру немыслима, если нет налицо необходимых данных для *общей* автономии душевной жизни человека, поскольку автономия в области морали есть только одна из частных форм проявления душевной жизни человека вообще.

В своем стремлении к моральной автономии стоики, в силу своего одностороннего интеллектуализма, стараются опереться, главным образом, на данные *гносеологии*, взывая, как мы видели, к силе и мощи индивидуального человеческого разума, автономно, *яко бы*, ориентирующегося во внешних впечатлениях. благодаря своему разуму, человек, по учению стоиков, научается правильно оценивать внешние вещи и относиться к ним согласно этой *своей* оценке, т. е. быть по отношению к ним господином, стремясь к тому, что заслуживает нашего одобрения, и игнорируя то, что, по нашему мнению, не достойно быть предметом наших стремлений. Разум же человека, по учению стоиков, и вообще указывает человеку образ его нравственного поведения. Но каким образом человек может быть автономным по отношению к впечатлениям внешнего мира, раз сам он, вместе со своим разумом, есть *только часть этого же внешнего мира*, связанного с последним неизменными, необходимыми и от воли человека абсолютно независимыми натуральными законами, по

отношению к которым достигнуть автономности не в силах даже Божество? И мы, действительно, видели, что односторонний интеллектуализм и материалистически-монистический пантеизм стоиков заставил их в области гносеологии стать на точку зрения *сенсуализма*, при котором *материальным критерием* истины должны быть признаны *внешние* впечатления, в том смысле, что *весь материал* для своих суждений и понятий человек почерпает *из внешнего мира*. В этом отношении стоики даже и не пытаются говорить об автономности человека по отношению к внешнему миру в области гносеологии. Правда, стоики *формальный* критерий истины полагали в человеческом разуме, который, яко бы, самостоятельно ориентируется во внешних впечатлениях, выбирая из них для своих целей те, какие он признает *для себя* нужными. Но ведь и сам-то разум человека, свободно яко бы ориентирующийся во впечатлениях внешнего мира, есть ведь *только часть* этого же мира, связанного с последним неизменными натуральными законами, переступить которые не в ее власти. Ориентироваться во впечатлениях *внешнего* мира человеческий разум поэтому может только в тех именно рамках, *какие обуславливаются законами этого же внешнего мира*. Следовательно, и в данном случае в области гносеологии человеку, с точки зрения стоической философии, невозможно достигнуть автономности в своих отношениях к внешнему миру. Таким образом, основная гносеологическая почва, на которой стоицизм пытается обосновать моральную автономию человеческой личности и возможность ее морального совершенства, уходит из-под его ног, благодаря особенностям стоической гносеологии, психологии и метафизики.

Не имея под собою реальной (метафизической, психологической и гносеологической) почвы, оптимизм стоиков в их взгляде на силу и мощь *моральной* природы человека, естественно, не может быть устойчивым. И, действительно, уверенность стоиков в *возможности* осуществления в живой действительности их идеала мудреца и никогда не была у них более или менее определенной и твердой, а с течением времени даже *прямо перешла в убеждение в невозможности*

такого осуществления. Относительно Зенона, правда, нет определенных сведений по вопросу о том, считал ли он идеал мудреца осуществимым, и насколько, по его мнению, велик круг тех лиц, для которых доступна эта нравственная высота. Может быть, как полагает *Hirzel* (ibid. II, Th. I, Abth., s. 274 и дал. Ср. аналогичное мнение *Невзорова*, с. 1. стр. 69), Зенон, будучи учеником циника Кратеса, в известной степени и разделял мнение цинической школы о возможности осуществления идеала мудреца. Из учеников Зенона Елеант также не считал, по-видимому, достижение добродетели мудрости невозможным делом, хотя и признавал трудность этого⁷¹², равно как и Аристон не считал достижение идеала мудреца за нечто невероятное (D. L. V II, 166). Подобного мнения держался, по-видимому, Хризипп⁷¹³ и, может быть, Сферос⁷¹⁴ и Персей⁷¹⁵.

Однако одного принципиально-теоритического признания *возможности* осуществления идеала мудреца еще недостаточно для того, чтобы мы имели основание делать отсюда заключения относительно *оптимистического* взгляда стоиков на моральную природу человеческой личности, на ее силу и мощь в этом отношении. Во-первых, даже те стоики, которые допускали возможность реализации идеала мудреца, считали осуществление этого идеала настолько трудным, что в своем взгляде на человечество делили последнее на две слишком уж неравные части: на *массу* глупцов и на *немногих* исключительных личностей-мудрецов. И в основе этого деления у стоиков лежат не случайные причины, изменить которые во власти человека: достигнуть известной степени нравственного совершенства, по учению стоиков, ненамеренно отступающих в данном случае от своего первоначального взгляда на человека, как на кузнеца своего счастья, – зависит не от свободного желания человека, *но от таких или иных наших природных дарований*, что, для натуралистического детерминизма стоической метафизики, психологии и для интеллектуалистического понимания стоиками сущности нравственного совершенства и счастья человека, является вполне естественным и логически неизбежным. Правда, древние стоики вполне определенно в этом смысле, по-

видимому, не высказывались. Они только настаивали на необходимости для человека следовать велениям природы как всего космоса, так и *индивидуальной* природы того или иного человека, не отмечая ясно при этом того, что степень совершенства индивидуальной человеческой природы у различных лиц, независимо от свободной воли человека, бывает различной. Но ведь это следует само собой из учения стоиков о том, что степень разумности человека обуславливается степенью тонкости и теплоты его душевной субстанции⁷¹⁶.

Представители же средней стои в этом отношении были более откровенны и прямолинейны: Панэтий, напр., совершенно определенно допускает прирожденное натуральное различие между людьми, в отношении степени их способности к духовному совершенству, т. е. к развитию разума. И это различие, по мнению Панэтия, обуславливается не чем иным, как неравномерностью пропорционального смешения основных элементов души – огня и воздуха. Высшая ступень совершенства человеческого разума есть удел *немногих* лиц; для остальной же массы людей может быть доступной в такой или иной степени только *ограниченная, несовершенная* мудрость, в зависимости от различной степени относительного совершенства природных задатков того или иного лица⁷¹⁷. Прирожденное различие в степени совершенства душевных способностей притом в совершенной зависимости от чисто *натуральных* причин, коренящихся как во внешней природе, так и в собственном телесном организме человека, – признавал также и Посидоний, вообще допускавший между телом и душой человека самую тесную связь. Этими-то натуральными причинами, по мнению Посидония, и обуславливается в значительной степени тот факт, что идеал мудреца и нравственного совершенства для массы людей оказывается недостижимым⁷¹⁸.

Но самым важным для уяснения духа стоической философии в рассматриваемом нами отношении является тот факт, что даже допуская *принципиальную возможность* реализации идеала мудреца, стоики решительно отказываются

указать на какое-либо определенное *историческое* лицо, которое, по их мнению, осуществило бы в себе этот идеал. В этом смысле высказывается, например, Хризипп⁷¹⁹, взгляд которого в еще более определенной форме, по-видимому, разделяли многие и другие, следовавшие за Хризиппом, представители стоицизма⁷²⁰. Некоторые же стоики, как, например, Клеант и Аристон, выражались по данному вопросу слишком общо, признавая возможность осуществления с большими трудностями идеала мудреца, но не говоря, при этом, определенно о том, известно ли им какое-нибудь историческое лицо, осуществившее в себе этот идеал, или нет. Наконец, один из наиболее видных представителей средней стои – Посидоний прямо отрицал возможность реализации идеала мудреца, допуская только возможность приближения (*προχολή*) к этому идеалу. Это лишь, но никак не большее – и можно сказать, по его мнению, о таких мужах, как Сократ, Диоген и Антисфен; реальное же существование мудрецов он относит к мифическому периоду золотого века⁷²¹. Ввиду всего сказанного, нам представляется более соответствующим, если не букве, то духу стоической философии – более распространенное среди ученых исследователей мнение, согласно которому стоики *не* верили в возможность исторического осуществления идеала мудреца. Во всяком случае, если среди представителей древней стои эта вера и была, то дальнейший ход развития основных начал стоицизма шел не по пути усиления этой веры, а в направлении совершенно обратном. В лице же Посидония, стоицизм и по букве отказывается от этой веры⁷²².

Итак, безоблачный оптимизм стоиков, какой, по-видимому, вытекает из изучения о той высочайшей степени духовного совершенства, или добродетели, какой последняя достигает в «мудреце» и какая, будучи раз достигнута, уже никогда не может быть утрачена, – этот оптимизм в действительности оказывается опирающимися не на реальных жизненных фактах, а на субъективном понятии *абстрактной возможности* осуществления идеала нравственного совершенства. Уверения стоиков в том, что достигший добродетели уже никогда не может лишиться ее, никого не могут утешать и радовать, не исключая

и самих стоиков, по той простой причине, что сами стоики *не имели живой веры в возможность достижения этой добродетели*, вследствие чего им, в сущности, не к чему было и ставить вопрос о прочности обладания ею.

Отсутствие в ком-нибудь веры в возможность достижения для нас *конечного идеала* человеческого совершенства и счастья само по себе, конечно, не может еще служить доказательством наличности у данного лица непременно пессимистического взгляда на мир, вообще, и человеческую природу, в частности. Масса человечества во все времена жила и живет верою в возможность лишь *постепенного приближения* к этому идеалу и вполне удовлетворяется верою в возможность *бесконечного прогресса* человеческой природы в направлении к известному идеалу, с ясным сознанием того, что конечная цель наших стремлений, во всей своей полноте, никогда не может быть нами достигнута. Но сознание невозможности достижения для нас конечного идеала человеческих стремлений может не приводить к пессимистическим взглядам на человеческую природу и ее назначение или в том случае, если совершенная реализация конечного идеала человеческого совершенства и счастья, вообще, признается делом не только невозможным, *но и не имеющим реального значения в жизни и деятельности человека*, т. е. когда абсолютное совершенство человеческой природы и абсолютное счастье в общем миросозерцании человека являются лишь субъективно-идеальными понятиями нашего разума, но не *реально и объективно* существующей целью наших стремлений; или же если за понятиями абсолютного совершенства и счастья, хотя и признается значение реальной и объективной конечной цели наших стремлений и значение критерия нашего поведения, но в то же время признается также *факт* реализации этого идеала *в определенной исторической личности*. Последняя точка зрения лежит, напр., в основе *христианского* миросозерцания, признающего историческое осуществление идеала человеческого совершенства в лице Христа. Абсолютного оптимизма во взгляде на человеческую природу здесь нет, поскольку христианин не считает для себя возможным

достижение конечного идеала совершенства и удовлетворяется лишь постепенным и бесконечным приближением к этому идеалу, хотя и признает за ним значение *реально и объективно существующей* конечной цели своих стремлений. Но нет здесь и *абсолютного* пессимизма, поскольку *возможность бесконечного прогресса* человеческой природы имеет под собою реальную почву, т. к. сознанию христианина ясно и определенно рисуется как самое содержание идеала человеческого совершенства, исторически осуществленного, по убеждению христианина, в лице Христа, так и путь, ведущий к этому идеалу, указанный нам Христом же, *прошедшим этот путь и достигшим той цели, к какой он ведет*. Совершенно иначе обстоит дело в стоической философии. За идеалом человеческого совершенства, или за идеалом мудреца в стоицизме признается значение *реальной*, притом абсолютной цели наших стремлений и значение *реального и абсолютного критерия* нашего поведения (как и в христианстве).

Даже более того – стоицизм предъявляет к человеку требование не только постепенно *приближаться* к этому идеалу человеческого совершенства, но также *непременно и в себе самом вполне осуществить этот идеал*. *Относительного* совершенства и *относительного* счастья стоицизм в принципе не признает: или *все* или же *ничего*. Не достигший *вполне* идеала человеческого совершенства стоиками трактуется, как *ничего* не достигший, поскольку между пороком и добродетелью, между совершенной мудростью и совершенной глупостью, между совершенным счастьем и совершенным несчастьем стоики в принципе признавали непроходимую пропасть, без всяких промежуточных ступеней, признавая равенство всех пороков, как таковых⁷²³. С этой точки зрения, отсутствие в стоицизме глубокой веры в возможность для человека достижения *конечного идеала* человеческого совершенства и счастья *совпадает с отсутствием, вообще веры, в возможность морального прогресса для человека*, – даже *прогресса относительного*. Чрезмерная самонадеянность стоицизма жестоко наказывается, переходя в диаметрально противоположную крайность. Деление всего

человечества на счастливых мудрецов и несчастных глупцов, таким образом, в стоицизме, в конце концов, оказывается имеющим чисто абстрактное значение, переходя фактически в убеждение, что *всему* человечеству, вообще, не по силам стать выше состояния несчастной глупости. Этот глубоко пессимистический взгляд стоиков на человеческую природу мало смягчается даже у тех представителей стоической философии, у которых, все-таки, таилась слабая вера в *возможность* (но не в исторический факт) реализации идеала мудреца. Такая *возможность*, и по сознанию этих представителей стоицизма, *может перейти в действительность только в крайне исключительных случаях*. В общей же своей массе, человечество и в этом случае в нравственном отношении оценивается стоиками весьма низко.

При *абстрактной* возможности для *всех* людей достигнуть идеала человеческого совершенства, – *фактически* это и в данном случае, по учению стоиков, оказывается по силам только *весьма немногим* отдельным лицам, настолько немногим, что сами стоики не решаются указать на таких людей даже между представителями своей собственной школы. Абстрактно-теоретическое положение о возможности прогресса для человечества фактически в стоицизме, таким образом, переходит в туманное и неопределенное *предположение*, что такой прогресс доступен, по крайней мере, для *немногих* отдельных лиц. По при оценке жизненно-практического исторического значения стоицизма мы, конечно, должны обращать внимание не на его абстрактно-теоретические принципиальные заявления, а на ту *реальную психологическую ценность*, какая заключается в этих заявлениях. А от такой *реальной* ценности в этих своих заявлениях, в конце концов, отказываются и сами стоики. Удержаться на почве оптимизма, при таких условиях, стоикам очевидно, невозможно. Не должно в данном случае забывать и того, что при строго натуралистической, а след., и последовательно-детерминистической точке зрения стоиков на космос, – устройство последнего и весь ход его жизни, должны ими мыслиться, как *явление естественно-необходимое*,

неизбежное и неизменное, несмотря даже на всю свою ненормальность. Если принципиальный абстрактный оптимизм стоиков приводил их к тому убеждению, что радикальное обновление и возрождение мировой жизни, вообще, и нравственной природы человека, в частности, является по существу дела *излишним*, – то натурализм и детерминизм общего миросозерцания стоиков с логической и психологической необходимостью приводит их к *пессимистическому* заключению об *абсолютной невозможности* такого радикального обновления мира и человека. Искупление рода человеческого от греха, в связи с обновлением всего мира, эта *центральная* идея христианского миросозерцания и всего душевного уклада христианина, т. о., со стоической точки зрения, оказывается чем-то *не только излишним, но и абсолютно неосуществимым*.

Подводя итог сказанному нами о взгляде стоиков на природу существующего в мире зла и на средства борьбы с ними, нетрудно заметить, что, в общем, стоицизм и в данном случае, как и в учении о Боге и Его отношении к миру и человеку, – стоит на той же точке зрения, что и предшествовавшие ему философские школы: односторонний интеллектуализм и натурализм, с одной стороны, и вытекающее отсюда внутреннее самопротиворечие между *исходной* (оптимистической) точкой зрения стоиков на мир и человека и их конечными (пессимистическими) выводами, с другой, – являются в рассматриваемом нами отношении столь же характерными чертами и для стоицизма, как и для предшествовавших ему философских систем, а также для всего античного миросозерцания и душевного уклада. Только это самопротиворечие в стоицизме, в силу сравнительно большей последовательности в развитии интеллектуализма всего его миросозерцания и, в частности, его натуралистически-монистического пантеизма, – обострено в гораздо большей степени, чем это можно сказать, напр., относительно Сократа, Платона. Аристотеля, киринейцев и даже циников. Соответственно этому, и в вопросе о внутреннем взаимоотношении между стоицизмом и христианским миросозерцанием, в рассматриваемом нами отношении, – мы

еще в меньшей степени имеем основания признавать между ними *положительные* генетические точки соприкосновения, чем это можно сказать, напр., относительно философских систем Платона, Сократа Аристотеля, киринейцев и циников. Стоицизм, в данном случае, развил до конечных логических и психологических выводов те принципы, какие лежали в основе всего *античного* мирозерцания и, если при этом ему пришлось, в конце концов, вращаться в безвыходном круге логических и психологических самопротиворечий, то первоначальный глубочайший источник этих самопротиворечий дан вовсе не в стоицизме, как известной философской школе. а в общем духе всего античного мирозерцания и всей психики античного человека: стоицизм только ясно и последовательно формулировал и логически развил то, что в рядовой массе античного общества жило полусознательно и как бы инстинктивно. Христианское мирозерцание и весь душевный уклад истинного христианина, чуждые одностороннего интеллектуализма и натурализма, оказываются вследствие этого, в рассматриваемом нами отношении, по своему содержанию противоположными как исходной (ультра-оптимистической), так и заключительной (ультра-пессимистической) точке зрения стоицизма. Поэтому и морально-психологический тип истинного христианина не имеет для себя *положительных* исторических корней в стоической философии и в морально-психологическом типе стоического философа.

Учение стоиков о посмертной участи человека и отношение этого учения к христианству

То же самопротиворечие, какое замечается в учении стоиков о мировом зле, способах борьбы с ним и конечных ее результатах, – является характерным для стоицизма и в его учении о *бессмертии человеческой души*. Психологические корни этого самопротиворечия даны в учении стоиков о Боге и мировом зле. Монистический пантеизм стоиков и вытекающий отсюда оптимистический взгляд на все существующее, в частности, на условия земного человеческого существования, – делали для стоицизма *и невозможным, и излишним* учение о *личном бессмертии* человеческой души. С другой стороны, пессимистический взгляд на условия земного существования человека и на возможность для него достижения здесь его совершенства и счастья должны были бы обращать мысль стоиков к загробной жизни, где человек может надеяться найти то, что для него не доступно здесь, на земле. Но эта последняя тенденция слишком уж явно несовместима с последовательно проведенным монистически-материалистическим и пантеистическим тоном сего стоического мирозерцания, – гораздо в большей степени, чем это можно сказать, напр., относительно философских взглядов Сократа, Платона и Аристотеля, несколько окрашенных *дуалистическими* чертами. Будучи только одной из модификаций мировой субстанции, или Божества и являясь поэтому простым моментом в общем ходе развития жизни космоса, где старые индивидуальные формы жизни являются лишь материалом для образования новых форм, не различаясь, субстанционально от природы того тела, которое она одушевляет, – индивидуальная человеческая душа, с точки зрения стоиков, поэтому не заключает в своей природе ничего самобытного и устойчивого, что могло бы спасти ее индивидуальность от необходимости подвергнуться тому же универсальному потоку *физических метаморфоз*, каким подвергается и тело человека, с которым она неразрывно, субстанционально связана и от которого она поэтому находится

в безусловной зависимости в деле развития своих способностей.

Поэтому вера в личное бессмертие человеческой души и представление о характере ее загробного существования в стоицизме являются, по сравнению с Сократом, Платоном и Аристотелем, *более слабыми* по степени, *более неопределенными* по своему содержанию и притом как бы *случайными* понятиями в общем логическом построении стоической философии. Слабое развитие *чувства, точнее, самоощущения своей личности*, с психологической необходимостью вытекающее в стоицизме из его одностороннего интеллектуализма, игнорирующего запросы человеческого сердца и воли – также представляет из себя психологическую почву, весьма неблагоприятную для развития в стоицизме веры, именно *личное* бессмертие человеческой души. Насколько учение о бессмертии человеческой души в стоической философии является несущественным и случайным, – это, прежде всего, подтверждается тем фактом, что свидетельства различных древних писателей об этом пункте стоической философии разноречивы до противоположности: одни из этих свидетельств, по-видимому, говорят за то, что стоики признавали бессмертие человеческой души⁷²⁴, а другие говорят о совершенно обратном⁷²⁵. Такого разногласия в свидетельствах о данном предмете у стоиков не могло бы быть, если бы вопрос о бессмертии человеческой души в стоической философии имел *существенное* значение и был формулирован и решен стоиками с *должной определенностью и категоричностью*.

Насколько вопрос о бессмертии человеческой души в стоицизме не имел существенного значения, об этом свидетельствует тот факт, что по данному вопросу между отдельными представителями стоицизма не было согласия даже в самих общих точках зрения. В то время, как Клеант, подобно Пифогору, Анаксогору и Платону, полагавший, что человеческая душа, точнее, ее высшая часть (*νοῦς*) привходит в тело человека *извне*⁷²⁶, допускал поэтому продолжение существования души до мирового пожара, и после ее

разлучения с телом и притом для всех людей, – Хризипп это утверждал только относительно душ мудрецов⁷²⁷. Мнение Клеанта, по-видимому, стоит близко к мнению самого основателя стоицизма Зенона, высказывавшегося в том смысле, что человеческая душа существует значительное время и после своего разлучения с телом⁷²⁸. Но зато взгляд Хризиппа, по-видимому, преобладал среди дальнейших представителей стоицизма. По крайней мере, Арий Дидим этот взгляд приписывает стоической школе *вообще*⁷²⁹. Души же людей, не принадлежащих к числу мудрецов, по взгляду стоиков, если после телесной смерти и продолжают свое существование, то, сравнительно с душами мудрецов, только *незначительное* время⁷³⁰. Из представителей средней стои одни стоики, как Панетий, прямо отрицали возможность личного бессмертия человеческой души, признавая бессмертие только *родовое*, в смысле продолжения нашего существования в детях (ср. выше учение Платона, изложенное в его «Пире»). По взгляду Панетия, между нашей душой и телом, существует самая тесная, субстанциональная связь, т. к. душа не посылается в тело извне, а возникает вместе с телом⁷³¹. Другие же стоики, как, напр., Посидоний, под сильным, в данном случае, влиянием Платона и, вероятно, также Клеанта, по-видимому, признают бессмертие человеческой души, как единой простой сущности, не находящейся в зависимости от тела, как со стороны своего происхождения, поскольку душа посылается в тело извне (предсуществование душ), так и со стороны своего развития, поскольку тело является лишь *препятствием* для должного проявления и развития наших душевных способностей⁷³². Однако к такому пониманию учения Посидония о посмертной участи человеческой души следует добавить, что, во-первых, предсуществование и бессмертие человеческой души и ее неразрушимость в точном смысле этого слова уже потому не могло быть защищено Посидонием, что подобно другим стоикам он учил о так называемом мировом пожаре, когда все индивидуальные души должны субстанционально слиться с мировой субстанцией, или Божеством (ср. подробнее об этом у Zeller'a, III^a, s. 575, 3; 582, 1 и др.). Поэтому

вероятным представляется предположение *Hirzel'*⁷³³, следующего, в данном случае, мнению Целлера, что Посидоний вовсе не учил о предсуществовании индивидуальных душ и об их бессмертии в том смысле, как об этом учил Пифогор и Платон, а что когда Посидоний говорит о вечности души, как заключающей в себе принцип движения (по аналогии с учением Платона), то имеет в виду душу *мировую*, а не индивидуальную. Во-вторых, если бы мы и признали Посидония в рассматриваемом нами отношении строгим платоником, то твердой веры в *личное* бессмертие человеческой души мы, все-таки, приписать ему не вправе, так как такой веры, как мы видели выше, не имел и сам Платон.

Из сказанного можно видеть, что бóльшая или меньшая степень склонности того или иного из представителей стоической философии к признанию индивидуального бессмертия человеческой души вовсе не вытекает из основных принципов их мирозерцания, а обуславливается отчасти общей неудовлетворенностью условиями земного существования, отчасти случайными влияниями некоторых других философов, уделявших (как Пифогор и Платон) вопросу о бессмертии души, сравнительно значительное внимание. Но, даже испытывая на себе подобного рода посторонние влияния, стоики остаются верными основному духу своего мирозерцания, которому совершенно была чужда глубокая вера в личное бессмертие человеческой души. Это ясно видно из того, что все без *исключения* представители древней и средней стои, насколько об этом мы можем судить по имеющимся в нашем распоряжении данным, признавали только *временное* (не далее наступления мирового пожара) существование человеческих душ, по разлучении их с телом. Разница между отдельными представителями стоической философии в данном случае заключается лишь в том, что одни из них конец индивидуального существования всех человеческих душ относят к более отдаленному моменту – к мировому пожару, как это делает Клеант и, по-видимому, Зенон и Посидоний, а другие для неразумных душ этот срок в той или

иной степени сокращают, как, напр., Хризипп и большинство других стоиков⁷³⁴.

В стоицизме, таким образом, заметна определенная тенденция, по возможности, *умалить* жизненно-практическое значение вопроса о бессмертии человеческой души – то путем ограничения *числа лиц*, могущих рассчитывать на более или менее продолжительный период бессмертия, то путем ограничения самой *продолжительности времени* бессмертия. В частности, учение стоиков о мировом пожаре, *долженствующем прекратить индивидуальное существование всех душ*, делает совершенно бесцельной и не имеющей жизненно-практического значения самую постановку вопроса о *личном* бессмертии человеческой души. Действительно, наделяя души мудрецов сравнительно *бóльшей* продолжительностью послесмертного существования, стоики, по-видимому, в продолжительности их *индивидуального* существования видят как бы доказательство их духовного совершенства, средство к сохранению этого, достигнутого человеком во время его земной жизни совершенства и награду за него. Но в таком случае мировой пожар ведь должен положить предел этому, добытому с таким трудом личному совершенству человека. Жизненная цель человека, таким образом, оказывается ускользающей от него в тот самый момент, как он к ней, по-видимому, уже готов приблизиться. Спрашивается: какой смысл видят стоики в этой *временной* задержке уничтожения всего того, к чему должен стремиться человек? С другой стороны, учение стоиков о мировом пожаре, как о том пути, к которому мировая субстанция, или Божество прибегает для возрождения космоса (а, следовательно, и самого себя) и для возвращения всего существующего в состояние *первичной чистоты и совершенства*, – это учение является доказательством того, что сравнительная продолжительность индивидуального существования душ мудрых людей *не достигает своей цели* – *сохранить добытую человеком степень духовного совершенства*, – т. к. иначе им не для чего было бы и уничтожаться в процессе мирового пожара...

Даже более того – стоики полагают, что через мировой пожар, *которым уничтожается всякое индивидуальное бытие*, восстанавливается *должное совершенство* первичной субстанции, или Божества. Но в таком случае *индивидуальное* существование, как таковое, является уже не путем к сохранению совершенства целого универса, или Божества, а *препятствием* к этому. И с этой, следовательно, точки зрения *индивидуальное* бессмертие человеческих душ в стоицизме оказывается совершенно необоснованным и излишним, а самое учение об этом предмете наносным и случайным в общем здании стоической философии. Если основному духу стоической философии и можно приписать учение о бессмертии человеческой души, то лишь в материалистически-пантеистическом смысле, т. е. в том смысле, что в природе целого ничто не происходит из ничего и ничто не исчезает в абсолютном смысле этого слова, но только видоизменяется, вследствие чего и тончайшая, но все-таки материальная субстанция человеческой души, по разлучении ее с телом, не уничтожается бесследно, а является тем *материалом*, из которого вырабатываются новые формы жизни, – подобно тому, как разрушение телесных вещей, напр., человеческого тела, не есть абсолютное уничтожение материи тела, поскольку из этой материи образуются новые формы бытия и жизни.

Такой именно, а не иной *научно-философский* смысл должно усматривать в учении стоиков о мировом пожаре, когда все индивидуальное бытие и все индивидуальные формы жизни должны, по словам стоиков, поглотиться Зевсом, этою первичной мировой субстанцией, т. е. обратиться в простой *материал* для новых форм бытия и жизни. До этого мирового пожара, когда должна произойти *коренная и всеобщая* метаморфоза *всего* космоса, по взгляду стоиков, могут сохранить свою индивидуальность только наиболее совершенные, а потому и наиболее *устойчивые* формы индивидуального бытия, каковыми и являются души мудрецов, а по Клеанту и, вероятно, Зенону, – совершеннейшая часть души каждого человека. Менее же устойчивые формы индивидуального бытия еще до этого времени поглощаются

мировой субстанцией, т. е. обращаются в простой материал для разного рода *частичных* метаморфоз космоса, какие в нем происходят *непрерывно* в промежутках между великими и радикальными метаморфозами, совершающимися *периодически*. В результате этих *частичных* метаморфоз космоса, между прочим, являются факты рождения и смерти отдельных лиц. По взгляду стоиков, души вновь рождающихся людей не могли возникнуть из ничего; их субстанция образовалась, так сказать, из того общего мирового запаса тончайшей материи, или Божества, на *частичное* пополнение которого, между прочим, идет субстанция некоторых отдельных душ, утрачивающих свою индивидуальность еще до мирового пожара. После же мирового пожара этот запас Божественной субстанции восполняется уже в более широких размерах. Начавшаяся же после мирового пожара новая жизнь космоса, по взгляду стоиков, строится по тому же способу, как и прежний мир.

Отсюда вытекает возможность нового образования индивидуальных форм бытия и жизни, *аналогичных* прежним. В этом материалистически-пантеистическом смысле стоики могли говорить о предсуществовании человеческих душ (как, напр., Панэтий) и развивать учение о метапсихозе (*παλιγγένεσις*), напоминающее отчасти учение Платона и Пифагора⁷³⁵. И это возрождение прежних форм жизни, по учению стоиков, должно наступать периодически, после мирового пожара⁷³⁶. С этой же точки зрения, для нас становится понятным и тот факт, что говоря о природе человеческой души, стоики весьма часто называют ее, по существу способной к разрушению (*φθαρτή*) и рождению (*γενητή*), т. е. *способной утрачивать индивидуальную форму своего существования*, подобно тому, как эта индивидуальная форма и возникает, или рождается в *известное время*⁷³⁷, и в то же время определенно называют человеческую душу бессмертной⁷³⁸, т. е. не подвергающейся совершенному уничтожению со стороны своей субстанции, так как из этой последней могут образоваться новые аналогичные формы индивидуального бытия (о различии в учении стоиков понятий *θάνατος*; и *φθορά* ср. Stein, *ibid.* s. 145 и 279).

Что учение о личном бессмертии человеческой души в общей системе стоицизма является наносным и случайным, а не вытекающим из самых основ стоического мирозерцания и душевного настроения и не выражающим глубокого теоретического, а тем более жизненно-практического убеждения стоиков, – подтверждением этого может служить также тот факт, что касаясь вопроса о внутреннем *содержании* загробной жизни тех душ, которым до времени удастся сохранить свою индивидуальность, стоики, подобно Платону, в данном случае не идут далее *народных мифических верований*, не подвергая их критическому анализу, не пытаясь, так или иначе, связать их с основными положениями своей философии и даже не поднимая вопроса о том, возможно это или нет. Души умерших мудрецов, по учению стоиков, обитают вместе с демонами и героями в более высоких небесных, эфирных сферах, выше луны и наслаждаются блаженством, а души людей нечестивых, по взгляду тех стоиков, которые допускали временное бессмертие для всех душ, – обитают в сравнительно низших сферах, напоминающих мифический тартар⁷³⁹.

Вот, в общих чертах сущность стоических представлений о загробной жизни. Признать жизненно-практическое значение за этими наносными для стоической философии мифологическими представлениями о характере загробной жизни, являющимися, к тому же, слишком общими и бледными по своему содержанию, – вряд ли возможно. По выделении из стоических представлений о загробной жизни *мифологических* элементов, не могущих, конечно, в глазах философов-стоиков иметь серьезного значения, – остается одна *бессодержательная абстракция от фактов земного существования*. Но в таком случае мы не вправе приписать стоикам, вообще, глубокой веры и в самый факт бессмертия человеческой души: глубоко верить в то, о чем у нас нет никаких определенных представлений, и всем сердцем стремиться к этому, – психологически невозможно.

Таким образом, в вопросе о посмертной участи человеческой души стоики не сказали ничего *по существу* нового, сравнительно со взглядами предшествовавших им

философов. В данном случае не лишним будет отметить разве тот факт, что, по сравнению, напр., с Сократом, Платоном и Аристотелем, стоики вопросом о загробной жизни интересовались гораздо *в меньшей степени*, вследствие того, что в стоической философии, как мы об этом упоминали и выше, моменты *интеллектуализма, материализма и пантеизма* проведены с большей последовательностью (в духе строгого монизма), чем в философии Сократа, Платона и Аристотеля. Соответственно этому, стоицизм, по сравнению с этими философами, ближе стоит к *основному и первоначальному духу* античного интеллектуалистически-натуралистического мирозерцания, вообще мало интересовавшегося посмертной участью человека, в противоположность живому интересу к настоящей, земной жизни. Тем *далее*, следовательно, стоицизм отстоит от христианского учения об этом предмете, – дальше даже, чем современные стоицизму народные представления и верования, отличающиеся, по сравнению со стоическими, большей содержательностью и интенсивностью. Эти последние особенности в античном мирозерцании, являющиеся отступлением от его основного *интеллектуалистически-натуралистического духа*, возникли в античном мире, сравнительно, в более позднее время, когда античный человек успел уже в значительной степени разочароваться в возможности достижения полного счастья здесь на земле. Такое отступление античного мирозерцания от строго интеллектуалистически-натуралистической почвы состоит также в некоторой связи с образованием и развитием в античном мире антропоморфических представлений о Божестве. Стоическая же философия, оказавшаяся столь последовательной в развитии своего интеллектуалистически-натуралистического взгляда на Божество и мир, и категорически отрицавшая антропоморфические представления о Божестве⁷⁴⁰, – естественно, и в вопросе о загробной участи нашей души была более последовательной и ближе стояла к *духу древних античных представлений* о данном предмете. Разочарование в возможности достижения счастья здесь на земле испытали и

стоики; но это обстоятельство, как мы видели, мало побуждало их направлять свои умственные взоры и сердечные стремления к загробному миру, – менее, чем сколько это делала рядовая масса античного человечества.

Учение о *воскресении* из мертвых в прежнем теле натуралистически-пантеистическому миросозерцанию стоиков также было чуждо не в меньшей степени, как и их предшественникам – софистам, Сократу, Платону, Аристотелю, киринейцам и циникам. Поэтому, если относительно Сократа, Платона и отчасти Аристотеля мы, хотя и с известными оговорками, может все-таки сказать, что присутствие в их философии супранатуралистической тенденции, по крайней мере, *косвенным* путем способствовало успешному распространению среди античного мира христианского учения о личном бессмертии человеческой души, – то о стоицизме, где и самого-то *стремления* почти не замечается, нельзя сказать и этого. В рассматриваемом нами отношении, как и в вопросе о Боге и мировом зле, античная философия, в лице стоицизма, сделала в деле сближения с христианством шаг *назад*, а не вперед. Одно, в чем стоицизму собственным примером удавалось убедить своих последователей, – это то, что на интеллектуалистически-натуралистической и пантеистической почве, общей как для стоиков, так и для всего античного миросозерцания, развитие верований в личное бессмертие человеческой души оказывается логической и психологической непоследовательностью. Отсюда, тому, в чьих глазах вера в загробную жизнь является не праздной мечтой, как для стоиков, а живой потребностью человеческого сердца и воли, изверившихся в прочности земных благ, – естественно было стремиться и жаждать *иной* религии и *иной* философии, чем та религия и философия, последовательными представителями которых являлись стоики.

Сложные условия жизни античного человечества ко времени возникновения в мире христианства побуждали его дорожить верой и надеждой на загробную жизнь, хотя определенных положительных ответов на эти свои стремления античный человек в своем традиционном миросозерцании, как

мы видели, и не мог найти. В результате этого и являлось развитие у античного человека все большей и большей *неудовлетворенности и разочарования* в традиционном интеллектуалистически-натуралистическом мирозерцании, отнимавшем у него таковую веру и надежду. Этим, конечно, в известной степени расчищалась культурно-историческая почва для торжества *супранатуралистических и теистических* начал христианского мирозерцания.

* * *

Общие замечания об отношении метафизических воззрений стоиков к античному мирозерцанию, с одной стороны, и христианскому, с другой

Сравнивая историко-культурное значение стоицизма, в его взаимоотношении с христианством, с соответствующим значением философии Сократа, Платона и Аристотеля, – можно отметить следующую характерную для стоической философии особенность ее учения о Боге, мировом зле и бессмертии человеческой души. Сократ, Платон и Аристотель в своем учении о Боге и Его отношении к миру, о мировом зле и бессмертии человеческой души в некоторых отношениях являлись более или менее ясными выразителями супранатуралистических и теистических *стремлений* античного человечества, более поздних по своему происхождению в античном мире и второстепенных по своему жизненно-практическому значению, но с течением времени, в силу неблагоприятных для античного человечества исторических условий его жизни, все более и более усиливавшихся, – тех стремлений, которые, хотя и не могли, как мы видели, сами по себе служить прямым и положительным переходным мостом от античного мирозерцания к христианскому, т. к. ни Сократ, ни Платон, ни Аристотель не могли отрешиться от своей *основной* интеллектуалистической и натуралистической почвы, но все-таки косвенным путем готовили в античном мире психологическую почву, благоприятную для распространения здесь христианской религии, поскольку эти стремления именно как *стремления*, аналогичны с теми, какие пробуждает в человеке и христианская религия.

Во многих случаях эти супранатуралистические стремления в философии Сократа, Платона и Аристотеля сказываются, пожалуй, в значительно большей степени, чем в современном им народном античном мирозерцании, вследствие чего Сократ, Платон и Аристотель в этом отношении в своих взглядах часто идут *вперед* народной античной массы (хотя в других случаях замечается и обратное соотношение). Стоицизм

же в более чистом виде выражает именно *первоначальный и основной* дух античного мирозерцания, интеллектуалистического и натуралистического в своей основе, стараясь как бы совершенно устранить из него все то, что явилось здесь в качестве позднейших исторических наслоений и что в той или иной степени несовместимо с интеллектуалистически-натуралистической основой этого мирозерцания. К усилению в массе античного человечества *супранатуралистических стремлений* стоицизм, сознательно или же бессознательно, но относится, таким образом, совершенно *отрицательно*, а потому не только не мог в вопросах о Боге, мировом зле и бессмертии человеческой души способствовать развитию в античном мире тех стремлений, какие могли бы благоприятствовать распространению здесь христианских начал, но скорее *задерживала развитие таких стремлений*.

В данном случае стоицизм шел позади главной и относительно здоровой массы античного человечества, сохранившей в себе, по крайней мере, *жизненное стремление к новым идеалам*, взамен традиционных, переставших уже удовлетворять ее. Разочарование стоиков в общем традиционном строе античной жизни и, вообще, во внешних условиях человеческого существования не только не уступало по силе такому же разочарованию остальной массы античного человечества, но, как мы видели выше, несравненно превосходило это последнее, достигая тех границ, дальше которых, по-видимому, и идти некуда. Но, в противоположность народной массе, стоицизм в сфере основных религиозных и метафизических вопросов, какими и являются вопросы о Боге, мировом зле и посмертной участи человека, – не обнаруживает живого стремления к отысканию *новых* жизненных идеалов и *новых* путей к ним, а ищет для себя опоры и спасения в *прошлом* античной жизни. Стоицизм в данном случае, правда, сохраняет абстрактную *целостность и последовательность* своего интеллектуалистически-натуралистического мирозерцания; но в то же время обнаруживает отсутствие глубокого понимания основных задач

того исторического момента, какой в то время переживало античное человечество, инстинктивно чувствовавшее, что его опасение заключается не в его прежних традициях, а в отыскании новых жизненных устоев, а потому, естественно, допускавшее в своем стремлении от «старого» к неопределившемуся еще вполне «новому», известного рода раздвоение и самопротиворечие в своем мирозосерцании – между натурализмом и супранатурализмом. Примирить это самопротиворечие античное человечество, пока оно продолжало стоять на основной интеллектуалистичееки-натуралистической почве, не могло. Но историческую ценность имел уже тот факт, *что к этому новому неведомому будущему античный мир, все-таки стремился*; христианство же дало определенный исторический ответ и удовлетворение этому стремлению. С эволюционно-исторической точки зрения, стоическая философия, в рассмотренных нами выше отношениях, является, т. о., *отсталой и мертвенно-косной, – как бы своею рода историческим анахронизмом*.

Нетрудно видеть после всего сказанного, к чему *фактически, в практической жизни* должно свестись то крайнее превозношение индивидуальной человеческой личности, какое составляет одну из наиболее характерных особенностей *принципиально-теоретической* точки зрения стоицизма. Односторонне-интеллектуалистический и вытекающий отсюда узко-натуралистический характер античного мирозосерцания сводил *свободно-активную* роль индивидуальной человеческой личности и ее самостоятельную моральную ценность до минимума, так, что если в практической жизни и деятельности античный человек в известной степени и сохранял свободную активность и самостоятельность своего индивидуального «я», то именно вследствие некоторой *непоследовательности* в развитии своего основного интеллектуалистически-натуралистического принципа и в проведении его в жизни. Стоическая же философия старается, насколько возможно, быть *последовательной* в развитии своего интеллектуалистически-натуралистического мирозосерцания, а потому индивидуальная личность человека в стоицизме должна почти совершенно

утратить свое самостоятельное значение и моральную ценность в общем строе космоса и получить здесь значение *преходящего и пассивного момента* в общем натуральном процессе мировой жизни. Действительно, в учении стоиков о Божестве и загробной участи человека индивидуальная человеческая личность, как мы видели, мыслится только, как один из временных и пассивных моментов в развитии жизни Божества, Которым она рано или поздно должна будет поглотиться. С этой только точки зрения, и оценивается ее роль и значение в общей жизни космоса. В учении стоиков о мировом зле и способах борьбы с ним совершенная пассивность индивидуальной человеческой личности и непризнание за нею самостоятельного значения сказывается еще яснее: оптимистическая точка зрения стоиков на мир покупается ими ценой признания тех бедствий и страданий, каким подвергается индивидуум, за нечто вполне *нормальное, необходимое и неизбежное* в интересах целого космоса, а отношение индивидуума к внешнему миру, с интеллектуалистически-оптимистической точки зрения стоиков, как мы видели, должно ограничиваться только стремлением *познать и понять данный натуральный порядок вещей, не переходя в стремление свободно изменить этот порядок, в своих целях*, – причем даже в самом процессе познания индивидуум оказывается в совершенной зависимости от этого же данного натурального порядка вещей (сенсуализм стоиков).

Этот пессимистический фатализм стоиков и вытекающая отсюда приниженность индивидуальной личности человека еще более становятся заметными, когда стоицизм от поверхностно-оптимистической точки зрения на мир открыто переходит к пессимизму: тут уже стоики не вправе сказать, что изменять внешний порядок вещей индивидууму *нет надобности*, на том-де основании, что и при совершенно пассивном отношении индивидуума к внешнему миру вполне обеспечено достижение им нравственного совершенства и счастья. Факт несоответствия внешнего порядка вещей тому идеалу совершенства, какой составили себе стоики, – последние, хотя и вопреки своему первоначальному намерению, но оказываются вынужденными признать. Ведь, не могут же стоики, считать со своей точки

зрения, нормальным тот признаваемый ими факт, что *все или почти все* люди должны быть отнесены к категории глупцов, а, следовательно, с интеллектуалистической точки зрения стоической этики, – людей дурных в моральном смысле этого слова. Причем, причину этого стоики, со своей интеллектуалистически-натуралистической точки зрения, должны полагать и полагают в естественном и неизменном порядке вещей, вообще, и в особенностях человеческой природы, в частности, так, что даже признавая факт ненормальности внешнего порядка вещей и недостатков человеческой природы, стоики, по прежнему, остаются верными тому взгляду, что *изменение этого рода ненормальностей стоит вне власти индивидуума*. Последнему остается, со стоической точки зрения, для своего спасения лишь одно средство: порвать всякие связи с внешним миром. Стоики это и проповедают. Но, во-первых, это отступление перед судьбой только лишний раз подтверждает невозможность для индивидуума, со стоической точки зрения, проявить свою свободную активность в отношении к внешнему миру, а, следовательно, доказывает его бессилие и совершенное духовное банкротство. Во-вторых, даже порвав всякие связи с *внешним миром*, индивидуум не может ведь порвать все связи также с *собственной природой*, а, между тем, факт натуральной и неизменной ненормальности *человеческой* природы, по крайней мере, громаднейшего большинства людей – стоики, в конце концов, вынуждены были признать, да и не могли не признать, так как человек, по учению стоиков, есть часть всего космоса, а если *целое* устроено плохо, то это же, очевидно, должно сказать и об его *части*.

Следовательно, со стоической точки зрения, индивидуальная человеческая личность оказывается абсолютно лишенной возможности, и, *при всем своем желании*, так или иначе активно воздействовать на внешний мир и на свою собственную природу. Но такая совершенно *пассивная* роль индивидуальной личности человека в общем строе космоса в то же время, несомненно, свидетельствует и об ее столь же крайне ничтожной *моральной ценности и значении* в общем ходе

мировой жизни, так как в этом случае не оказывается той *психологической* почвы, откуда индивидуальная личность человека могла бы для себя почерпнуть моральную ценность. Крайнее превозношение индивидуальной человеческой личности, какое стоиками допускается *в теории*, оказывается, как мы видели, не имеющим для себя *никакой реальной психологической* почвы в их гносеологических, религиозно-метафизических и психологических взглядах, а потому, в конце концов, переходит в столь же крайнее *уничуждение* этой личности. Для стоической философии, по сравнению с предшествовавшими ей философами, является в данном случае характерным то обстоятельство, что стоики сильно ушли вперед как в той, так и в другой крайности, что легко объясняется стремлением стоиков *последовательно* развивать известный принцип до его самых крайних выводов, не останавливаясь даже перед очевидными абсурдами.

Каким образом это самопротиворечие стоицизма в оценке значения и роли индивидуальной человеческой личности, этого центрального этического понятия, сказывается *на моральных взглядах и суждениях* стоиков в тесном смысле этого слова и, прежде всего, *на формальной* стороне их этики?

Этические воззрения стоиков в тесном смысле этого слова, с их формальной стороны, и отношение этих воззрений к христианству

Подобного рода самопротиворечие в определении значения и моральной ценности индивидуальной человеческой личности в общем ходе жизни космоса, с каким мы встречались в системах рассмотренных нами выше античных философов, будучи перенесено ими в морально-практическую сферу жизни, имело, как мы видели, своим ближайшим следствием развитие, прежде всего, *чувства разочарования* во внешнем мире и его благах, иногда или *близко подходящего* по своей силе к состоянию *апатии* (отчасти у Сократа и Аристотеля, но, главным образом, у Платона), или же, как, напр., у циников и некоторых киринейцев, *и вовсе переходя в это состояние*. В области же *воли* результатом такого самопротиворечия было, как мы видели, ослабление, в той или иной степени, жизненной энергии и пассивное отношение к живой практической деятельности. Ввиду того, что самый характер того самопротиворечия в определении морального значения и ценности человеческой личности и причины, вызвавшие это самопротиворечие, в стоицизме, как мы видели, *аналогичны, по существу*, с теми, какие мы отметили при рассмотрении предшествовавших стоицизму философских учений, так что различие в данном случае заключается только во внешних формах выражения, в деталях и в степени, – ввиду этого, аналогичных результатов мы должны ожидать и от рассмотрения *формальной* стороны стоической этики. В данном случае нас, главным образом, должен интересовать вопрос о том, получили ли в стоической философии эти отмеченные нами выше характерный формальный черты античной философской этики и морально-психологического типа античного философа-моралиста свое *дальнейшее развитие и в какой степени*, т. к. с этим вопросом самым тесным образом связывается другой, непосредственно интересующий нас вопрос о том, *в каком направлении у античных философов шло*

развитие формальной стороны их этических понятий и суждений и их душевной настроенности?

Основные посылки, из которых исходили предшествовавшие стоицизму представители античной философии в своих этических суждениях, т. е. односторонне-интеллектуалистический и узко-натуралистический характер их учения о Боге и Его отношении к миру, о мировом зле и посмертной участи человеческой души, – эти основные посылки, в своем дальнейшем *логическом и психологическом* развитии, *должны были бы*, как мы видели, в этической сфере вести к постепенному усилению как чувства разочарования во внешнем мире и его благах, так и надорванности волевой энергии. Но это постепенное усиление чувства разочарования и ослабление волевой энергии в античной философии предшествовавшего стоицизму периода *шло неравномерно и не было явлением, охватывающим все философские учения и со всех их сторон*. У софистов и у Сократа, если иногда и проскальзывает сильное чувство разочарования, имеющее тенденцию перейти в состояние апатии, то это наблюдается не всегда и как бы случайно и произвольно. В общем же, софистам и Сократу в практической сфере еще удается сохранять как бы известное равновесие между крайним оптимизмом и пессимизмом, вследствие чего чувство разочарования у них нашло свое выражение, главным образом, в форме учения о *воздержании*; момент же *апатии* у софистов и у Сократа, как мы видели, выражен еще довольно слабо.

Из последователей философии Сократа у Платона чувство разочарованности во внешнем мире, хотя сильно *колеблется* в степени, находя свое выражение то в учении о воздержании, то в учении об апатии, – но в конце концов, в общем, как мы видели, уже более заметно *приближается* к последней, так что у Платона, по сравнению с его учителем Сократом, в данном случае замечается *дальнейшее развитие* тех логических и психологических выводов, какие следуют из общих ему и Сократу гносеологических, религиозно-метафизических и психологических посылок, поскольку в философской этике Сократа учение о *воздержании*, как одном из моментов в

понятии высочайшего блага, еще не вытесняется учением об апатии. Ученик Платона Аристотель, в общем, в своих теоретических рассуждениях сделал, и по сравнению с Платоном, заметный шаг вперед в деле дальнейшего развития принципа разочарованности во внешнем мире и его благах. Однако в некоторых случаях, особенно в своей прикладной морали он, как мы видели, обнаруживает иногда явную тенденцию возвратиться к началам практической философии Сократа, стараясь в своем учении о добродетели, как середине между двумя крайностями, сохранить *равновесие* между оптимизмом и пессимизмом в отношении к внешнему миру и к его благам. У Аристотеля, подобно Сократу, понятие *воздержания* в общем еще заметно *доминирует* над понятием апатии, хотя в некоторых частных случаях, напр., в учении о превосходстве дианоэтических добродетелей над этическими, мы в лице Аристотеля видим верного ученика Платона, пожалуй, даже ушедшего в данном случае от него вперед. Кирийцы – другая ветвь последователей Сократа – в лице более ранних своих представителей, по-видимому, в рассматриваемом нами отношении удерживают точку зрения Сократа, а в лице позднейших представителей, вместо воздержания, в качестве высочайшего блага, уже прямо рекомендует апатию.

В философии же циников, как мы видели, апатия с самого начала решительно доминирует над воздержанием, даже совершенно вытесняя это последнее. Но связь такого практического вывода из одностороннего интеллектуализма и натурализма теоретических посылок в цинической школе и у позднейших кирийцев отмечена не совсем ясно и обстоятельно, ввиду общего отрицательного отношения циников и кирийцев к теоретическим изысканиям. К учению об апатии циники и позднейшие кирейцы пришли как бы инстинктивно и бессознательно. Античная философия, предшествующая стоицизму, таким образом, хотя и видит необходимость, в конце концов, прийти от общего для всех ее представителей ультра-интеллектуализма и натурализма в области религии и метафизики к учению об апатии, как основному понятному еще

формальной стороны этических воззрений; но, за исключением циников и позднейших представителей киринейской школы, как бы не решается сделать этот самоубийственный шаг, колеблется и допускает в этом отношении компромиссы.

Совершенно аналогичная тенденция замечается в античной философии, предшествующей стоицизму, и в области человеческой *воли*, та же общая, хотя не всегда ясно выраженная, тенденция в сторону *ослабления* волевой энергии, но с довольно заметными колебаниями и нерешительностью. Весьма характерным для античной философии предшествовавшего стоицизму периода является тот именно факт, что *более сильные* философские умы этого периода, как Сократ, Платон и Аристотель, понимавшие очевидно, что вполне последовательное развитие принципа разочарования во внешнем мире и его благах равносильно совершенному отречению от всякого прогресса в жизни и философии, – не решались еще делать этих конечных выводов, ограничиваясь компромиссом, тогда как такие *второстепенные* представители античной философии, как циники и некоторые из киринейцев, не останавливались перед такими печальными конечными выводами, граничащими с самоубийством античной философии и всей античной духовной культуры. Более сильные античные умы предшествовавшего стоицизму периода, отдавая себе более или менее ясный отчет в той бездне, к какой должно было привести последовательное развитие практических выводов из теоретических посылок их односторонне-интеллектуалистического и узко-натуралистического мирозерцания, а может быть лишь инстинктивно, здоровым чутьем предугадывая это, – стараются удержаться от этого конечного самоубийственного шага. Менее же сильные философские умы, по-видимому, не отдавали себе в этом более или менее ясного отчета, и с их стороны не было большим мужеством развить принцип совершенного разочарования во всем существующем до его конечных выводов.

В лице Сократа, Платона и Аристотеля, в их непоследовательности в рассматриваемом нами отношении, сознательно или полусознательно говорило естественное

чувство самосохранения представителей античной культуры, вообще, и античной философии, в частности, которое в более сильных и душевно здоровых натурах, естественно, должно было проявлять себя в более определенных и интенсивных формах, поскольку здоровая натура, даже ввиду неизбежной гибели, борется более упорно за свое существование, чем натура слабая. Ультра-интеллектуализм и натурализм, как основная тенденция всего античного мирозерцания в период, предшествующей стоицизму, был еще достаточно жизненен и не так уже дряхл, чтобы, в лице своих лучших представителей, сделать те конечные выводы, которые равносильны его *самоотрицанию*, а таким выводом и является, несомненно, учение об апатии, как основном формальном моменте в понятии высочайшего блага.

В стоицизме, открывающем собою новый период в развитии античной философской мысли и психологического типа античного философа-моралиста, этого колебания и нерешительности в рассматриваемом нами отношении почти нет вовсе. Не воздержание в той или иной степени, а именно *апатия ко всему миру и к его благам, не исключая и собственной личности, в связи с крайним упадком волевой энергии и общей крайней притупленностью так называемого чувства жизни, с общим крайним оскудением жизненной душевной энергии, оскудением, получающим определенно выраженный патологический отпечаток, – все это является основной характерной чертой формальной стороны этических понятий и суждений стоиков и их душевного настроения*. В этом отношении стоики из предшествовавших им античных философов ближе всего стоят к циникам и позднейшим представителям киринейской школы. Но стоики существенно отличаются от них тем, *что учение об апатии ими сознательно логически и психологически выводится из общего их мирозерцания, проникнутого последовательным ультра-интеллектуализмом и натурализмом*, тогда как циники и киринейцы, более или менее отрицательно или, по крайней мере, несочувственно относясь ко всякого рода теоретическим изысканиям, проникнуты были интеллектуалистически-

натуралистическим мирозерцанием, так сказать, инстинктивно, вследствие чего и учение об апатии вполне сознательно и непосредственно ими еще не выводилось из основных посылок их ультра-интеллектуализма и натурализма.

Стоицизм, таким образом, в отличие от своих предшественников, впервые сделал *сознательный* самоубийственный шаг к той бездне, какая должна открыться перед античным человечеством, когда последнее решится сделать *последовательные практические выводы* из своих основных ультра-интеллектуалистических и натуралистических посылок. Впрочем, *совершенное отрицание* какого бы то ни было интереса к внешнему миру, к жизни, прогрессу и к философии, – такое крайнее отрицание и в стоицизме еще не всегда формулируется вполне определенно и категорически: сознательно развивая свое *принципиально-теоретическое* учение о необходимости апатии ко *всему* существующему, стоицизм иногда обнаруживает некоторую нерешительность и непоследовательность в определении *самой степени этой апатии в области практической жизни, и деятельности человека*, проявляя, таким образом, как бы нерешительность человека, принципиально уже пришедшего к несомненному убеждению в необходимости самоубийства, но под тем или иным частным предлогом медлящего и не решающегося *осуществить* это свое определившееся убеждение, предпочитая *медленную смерть* мгновенной. В некоторой непоследовательности стоиков в развитии учения об апатии, когда у них идет речь о *практическом проведении в жизнь* этого учения, – сказывается тот же инстинкт самосохранения античного ультра-интеллектуалистического мирозерцания, какой обнаруживали и предшествующее стоицизму философы, но, по сравнению с последними, в стоицизме этот инстинкт сказывается в гораздо более слабой степени.

Что касается *фактических данных*, подтверждающих высказанный нами взгляд на стоическое учение об апатии, как основной *формальной* черте этических суждений стоиков, – то в данном случае, прежде всего, следует обратить внимание на последовательно проведенный *космический* характер всего

миросозерцания стоиков, как это обнаруживается в их учении о природе Божества и Его отношении к миру, о мировом зле и посмертной участи человеческой души: во всех этих случаях в стоической философии совершенно нет мысли о возможности высшего, *супранатуралистического* бытия, поскольку и само Божество, по взгляду стоиков, не возвышается над границами натурального, материального бытия. *Временное* существование души человека, по ее разлучении с телом, допускаемое стоиками притом с большими оговорками, – по своему характеру является *совершенным продолжением ее земного, натурального образа жизни*, какой она вела до своего разлучения с телом, а в конце концов, индивидуальное существование человеческой души, по разлучении ее с телом, и *совершенно должно прекратиться*.

Вследствие всего этого, совершенное благо (*τεῖχὸν ἀγαθόν*), и счастье (*εὐδαιμονία* = *εὐ ζῆν*), *эта конечная цель всех человеческих желаний, стремлений и всей добродетельной деятельности человека*⁷⁴¹, с отмеченной нами точки зрения стоической философии по существу не может возвышаться над границами материального и земного существования человека, – земного, говорим, потому что вера в личное бессмертие человеческой души, даже временное, в стоической философии не могла иметь и не имела никакого жизненно-практического значения. Познание, на котором стоицизм основывает все свои надежды на достижение реальной цели человеческих стремлений, действительных и совершенных его благ, это познание, при материалистически-сенсуалистическом характере стоической гносеологии, не ослабляемом по существу дела, как мы видели, даже той важной ролью, какую в данном случае стоики уделяют человеческому разуму, – также не может поставить человека выше условий чисто космического, земного бытия, а, следовательно, не может указать ему никаких целей и интересов, возвышающихся над этим бытием. Наоборот, вся гносеология стоиков, долженствующая, по их мнению, указать человеку цель его стремлений и истинное его благо, говорит о том, что *все существующее – материально по своей природе и подчинено неизменным натуральным законам*; что *все*

духовное содержание человека почерпается им из внешнего материального мира и притом в этой именно *земной* жизни, а не из какой-нибудь иной сферы бытия, стоящего выше границ того *материального* мира, в котором живет человек во время своего *земного* существования. О премирном, супранатуральном и духовном бытии, как объекте наших познаний, и стремлений, сенсуалистическая гносеология стоиков решительно ничего не говорит и не может говорить.

Но этическая область тех целей, желаний и стремлений, достижение которых, по взгляду стоиков, приводит человека к его истинному благу, ограничивается ими еще более тесными рамками. Стремления индивидуальной человеческой личности, по взгляду стоиков, не только не должны выходить за пределы материального земного существования человека, *но, строго говоря, они не должны идти далее личных, эгоистических интересов индивидуума*. Ведь, истинное благо, по учению стоиков, абсолютно независимо от внешнего мира, а, следовательно, и от других людей – от их поведения, их благополучия или несчастья и т. п. До внешнего мира и всего, что в нем происходит, стоическому мудрецу не должно быть никакого дела. Отсюда естественно, что решая тот же вопрос о конечной цели стремлений индивидуума с *положительной* стороны, стоики утверждают, что таковой конечной целью, или счастьем, является сохранение индивидуумом *собственного натурального состояния*⁷⁴². Следование природе, или разуму, со стоической точки зрения, имеет поэтому значение *только необходимого условия*, при котором возможно бывает индивидууму достигнуть сохранения *своего собственного* натурального состояния, а удовлетворение требований *индивидуальной* природы данного субъекта является для него непосредственным мотивом к деятельности. Правда, когда стоики говорят о необходимости следования природе = разуму, то под природой и разумом иногда разумеют природу и разум целого космоса; но *непосредственным* объектом стремлений индивидуума должна быть *его собственная природа, собственный индивидуальный разум*, для сохранения каковой природы и необходимо следовать ее законам, постигаемым

нашим же разумом, причем т. к. индивидуальная природа человека есть *часть* природы (= разума) всего космоса, то для ее сохранения необходимо знакомство и с законами *всего* космоса и следование им. Но последнее, очевидно, является уже не целью стремлений человека, а лишь *средством*.

Внося в понятие конечной цели стремлений человека этический момент *добродетели*, стоики через это вовсе не выходят из узких рамок самого последовательного *интеллектуализма и индивидуализма*, т. к. все содержание понятия добродетели в стоической философии, в конце концов, также сводится к сохранению и поддержанию индивидуумом *натурального и, по мнению стоиков, нормального и гармонического состояния своей собственной природы*, к достижению им *своего личного счастья*, а все прочее является только средством к этому. Об этом, прежде всего, говорят *те определения понятия добродетели*, какие дают стоики. Добродетель стоики определяют, как известное, постоянно равное себе состояние, или расположение (*διάθεσις ἑξίς*) господствующей части души, т. е. разума (*τοῦ ἡγεμονικοῦ τῆς ψυχῆς*), или же просто гармонический и устойчивый в себе (*βέβαιος*) разум, гармоническое, т. е. согласное с разумом состояние души (*διάθεσις ὁμολογουμένη*)⁷⁴³; как красота и симметрия нашей души, в смысле гармонического соотношения ее отдельных частей, точнее, способностей⁷⁴⁴, или достаточно сильное напряжение (*τόνος*) той части нашего существа, которая является родственной мировому огню, т. е. Божеству (*πληγὴ πύρος*), результатом чего является сила души (*ψυχῆς ρῶμη*)⁷⁴⁵.

Добродетель, по учению стоиков, заключается, вообще, в совершенном состоянии нашей души, когда последняя выполняет свое назначение⁷⁴⁶, или, как определяет ее Панэтий и Посидоний (в духе Аристотеля), в таком согласном с разумом свойстве нашей души или ее совершенстве, когда она в своих стремлениях и в своем поведении сохраняет равновесие между разного рода крайностями, откуда проистекает ее спокойствие и устойчивость⁷⁴⁷. Внешним образом добродетель проявляет себя, как блаженное, прекрасное течение жизни, когда человек все делает *для себя*, но согласно с законами целого космоса⁷⁴⁸.

А так как достигнуть этой цели человек, по учению стоиков, может только при помощи своего индивидуального разума; так как, с другой стороны, в силу односторонней монистически-интеллектуалистической тенденции стоической метафизики и психологии, все содержание душевной жизни человека у стоиков фактически, как мы видели, сводится к функциям человеческого разума, – то отсюда естественно, что добродетель и все ее частные виды, по учению стоиков, отождествляются со знанием (ἐπιστήμη)⁷⁴⁹. В противоположность добродетели, порок, или страсть определяется стоиками, как отсутствие в душе человека симметрии ее способностей, или душевный раздор: как слабость (ἀσθένεια), или бессилие нашего разума; как недостаточное напряжение (ἀτονία) господствующей части человеческой души, т. е. разума⁷⁵⁰. Во всех этих определениях понятия добродетели и порока нетрудно заметить почти буквальное повторение тех же суждений, какие высказывались Платоном, Аристотелем и Сократом⁷⁵¹.

Таким образом, односторонне-интеллектуалистический и ультра-индивидуалистический характер стоического учения о добродетели, как одного из моментов в понятии конечной цели человеческих стремлений, – выражен вполне ясно и последовательно. Об альтруизме в собственном смысле этого слова у стоиков в данном случае, поэтому, не может быть и речи. Все сказанное нами выше об ультра-индивидуалистическом и эгоистическом характере аналогичных рассуждений о добродетели Сократа, Платона и Аристотеля, – в одинаковой мере приложимо и к стоикам. В тех случаях, когда стоики стараются оттенить *пользу* добродетели и *вред* порока, – они этим только лишний раз подтверждают ультра-индивидуалистический и эгоистический характер своего понятия о добродетели⁷⁵². К тем же выводам мы приходим, рассматривая учение стоиков о важнейших частных добродетелях, которых стоики всего насчитывали четыре: φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία и δικάσιον. Первую добродетель стоики определяют, как знание того, что должно делать, чего нельзя делать и что в данном отношении должно быть

рассматриваемо, как нечто безразличное. Вторую добродетель (*σωφροσύνη*) стоики определяют, как знание того, к чему мы должны стремиться, чего должны избегать и к чему должны относиться безразлично. *Ανδρεία* стоики определяют, как знание того, чего мы должны опасаться, чего не должны и к чему мы в данном случае должны относиться безразлично. Что во всех этих случаях стоики никак не возвышаются над границами самого последовательного интеллектуализма, также формализма и индивидуализма, граничащих с утилитаризмом, – это очевидно само собою. Сомнение может возникнуть разве только относительно добродетели *δίκαιοσύνη* (= справедливости), которую стоики обычно определяют, как знание того, что следует воздавать каждому человеку, согласно его достоинствам, т. е. соответственно тому, на что он имеет право. Но при ближайшем рассмотрении существа дела, становится очевидным, что и в данном случае об альтруизме в строгом смысле этого слова у стоиков нет и речи. Стоическое понятие *δίκαιοσύνη*, как и у Платона, носит чисто *юридический и эстетический* характер: у стоиков, как и у Платона, в данном случае идет речь не о свободном, из чувства любви к ближнему вытекающем *самоотречении* известного индивидуума от своих прав и преимуществ в пользу *других* людей, а о *сохранении и утверждении* этих прав и преимуществ, поскольку последние соответствуют натуральным задаткам и свойствам данного лица, т. е. идет речь о *сохранении его натурального состояния* (*διάθεσις*) и о *сохранении гармонии и симметрии* в данном обществе⁷⁵³.

После всего этого, стоикам нетрудно было, с одной стороны, *высочайшее благо*, как конечную цель человеческих стремлений, отождествлять с добродетелью⁷⁵⁴, а с другой стороны, наделять это высочайшее благо такого рода предикатами, что благодаря им *ультра-индивидуалистический и эгоистический* моменты получатель или *исключительное* значение, или же, по крайней мере, *доминирующее*. Например, из тридцати одного предиката, какие Клеант приписывает понятию высочайшего блага⁷⁵⁵, подавляющее большинство (26) с совершенной ясностью характеризуют благо со стороны его

полезности и, вообще, со стороны такого рода чисто формальных совершенств, которые вполне подходят под те свойства внутренней симметрии, красоты, силы, здоровья, соответствия своему назначению, натуральной устойчивости, и т. п., которые стоики, как мы видели, приписывают и понятию добродетели, но которые не заключают в себе никаких черт альтруизма. Таковы предикаты: *τεταγμένον*, *ὁσιον*, *χρατοῦν ἑαυτοῦ*, *χρήσιμον*, *χαλόν*, *δέον*, *αὐστηρόν*, *αὐθέχαστον*, *αἰεὶ συμφέρον*, *ἄφοβον*, *ἄλυπον*, *λυσίτελές*, *ἀνώδυνον*, *ὠφέλμον*, *εὐάρεστον*, *ἀσφαλές*, *ἔντιμον*, *εὐχρηστον* (а может быть *ἀἰεὶ χρυστόν*, как предполагает Diroft: «Die Ethik der alten Stoa» Berlin 1881. S. 92, 1), *ὁμολογούμενον*, *εὐχλεές*, *ἄτυφον ἐπιμέλές*, *σφοδρόν*, *χρονιζόμενον*, *ἄμεμπτον*, *αἰεὶ διαμένον*. Из остальных предикатов такой, как *φίλον*, также может быть рассматриваем, как заключающий в себе момент полезности и личного интереса для данного индивидуума (в смысле любезный, приятный), т. к. этот предикат здесь относится не к другим людям, а к отвлеченному понятию блага.

Предикат *ῥᾶον* без указания на отношение данного индивидуума к другим лицам, является свойством, характеризующим спокойное, душевное состояние самого индивидуума, следовательно, близко подходящим под понятие душевной гармонии, симметрии и т. п. Предикат “*εὐσεβές*”, при пантеизме стоиков, также не может заключать в себе момента личных отношений человеку к Божеству. Один только предикат, какой Клеант усвояет высочайшему благу именно “*δίχαιον*”, по видимому, предполагает известного рода альтруистические отношения индивидуума к нашим ближним. Но сам Клеант не объясняет того смысла, какой он соединял с этим термином. У других же стоиков, как увидим ниже, преобладающим моментом в понятии “*δίχαιον*” является не этический момент альтруизма, в смысле свободного самоотречения данного индивидуума в пользу других лиц, а юридический и эстетический, момент гармонии в отношениях данного лица к законам и гармонического взаимного, но чисто внешнего единения отдельных индивидуумов (в духе платонизма), подобно тому, как подобный же смысл стоики соединяли, как мы видели выше,

с понятием добродетели *δίχαιοσύνη*. Можно думать, что аналогичный же смысл с этим понятием соединял и Клеант.

Хризипп, которого, по-видимому, имеет в виду Диоген Л. в VII, 98 (ср. Dyroff. *ibid.* S. 92. 3), не ограничивается одним перечнем предикатов, какими он наделяет высочайшее благо, но дает от себя также соответствующие этимологические объяснения к этим предикатам⁷⁵⁶. Предикаты эти, большей частью, совпадают с теми, какие перечисляет и Клеант, а объяснения, какие дает к ним Хризипп, еще яснее оттеняют тот именно *ультра-индивидуалистический, эстетический и утилитаристический* характер понятия высочайшего блага, о каком у нас шла речь выше, благо, по мнению Хризиппа, “*σύμφερον*”, т. к. оно доставляет (*φέρει*) нам такие вещи, благодаря которым мы получаем пользу; “*δέον*”, – т. к. в нем дано то, что ему приличествует; “*λυσίτελές*” т. к. оно возмещает (*λύει*) то, чем мы ради него жертвуем (*τελούμενα*), “*χρήσιμον*”, – т. к. оно доставляет выгоду (*χρεῖα*); “*δίχαιον*”; “*εὐχρηστον*”, – т. к. пользование им достойно похвалы: “*χαλόν*”, – т. к. включает в себе симметрию; “*ὠφέλιμον*”, – т. к. приносит пользу; “*αἰρετόν*», – т. к. мы стремимся к нему (*αἰρεσθαι*), имея к тому должные основания: “*δίχαιον*”, – т. к. оно соответствует законам, и приводит к общественному единению (*κοινωνία*).

Ни одно из приведенных Хризиппом объяснений свойств высочайшего блага не выходит из утилитаристических и эстетических рамок. Таким образом, даже в понятии “*δίχαιον*” и “*δίχαιοσύνη*” этический момент у Хризиппа, как и у других стоиков, оценивается с эстетической и юридической, а, следовательно, индивидуалистической точки зрения. В других случаях Хризипп прямо рассматривает *δίχαιον*, как один из видов «прекрасного», или «симметрии»⁷⁵⁷. Хризипп, по-видимому, относил к высочайшему благу и такого рода предикаты, как *σπουδαῖον*, *πραῖπον*, *οἰχεῖον*, *εὐαρεστόν*, *σεμνόν*, *χαρτόν*, *ἐπαινετόν* и некоторые другие⁷⁵⁸, – вполне гармонирующие с общим утилитаристическим и эстетическим характером его понимания сущности высочайшего блага. Если какой-нибудь из этих предикатов и предполагает такое или иное отношение известного лица к другим людям, как, напр.,

предикат “σεμνόν” и “ἐπαινετόν”, то это отношение у Хризиппа оценивается с точки зрения *выгоды для данного лица*, а не с точки зрения его обязанностей в отношении к другим лицам: если благо влечет за собою почет, то от этого получает пользу ведь не кто иной, как именно лицо, *обладающее этим благом*. Отсюда, естественно, следует, что если стоики с понятием высочайшего блага, как конечной цели человеческих стремлений, неразрывно соединяют предикат полезности (τὸ ὄφελος, ὠφέλεια, σύμφερον, χρήσιμον, αἰρετόν и т. п.⁷⁵⁹, подобно тому, как это они делают и по отношению к добродетели⁷⁶⁰, или когда, вообще, говорят об εὐδαιμονία, как конечной цели стремлений человека⁷⁶¹, – то имеют в виду пользу и счастье именно данного отдельного *индивидуума*, но не благо и счастье *других* людей, к которому каждый человек должен стремиться. Если же у стоиков и идет иногда речь об εὐδαιμονία *социальной*, то с этим понятием у них соединяется тот же эстетически-юридический смысл, какой ему, как мы видели выше, придавали Платон и Аристотель.

Зло, как понятие противоположное благу⁷⁶² и обычно отождествляемое стоиками с понятием порока, или страсти⁷⁶³, – характеризуется стоиками чертами, противоположными тем, какие придаются благу, но в одинаковой мере стоящими в стороне от вопроса об обязанностях данного лица по отношению к другим людям: зло стоиками, обычно, определяется, как *болезнь души*, как дисгармония душевной жизни человека, причиняющая вред ему лично, вследствие чего человек и должен избегать зла⁷⁶⁴.

Натуралистическое и ультра-индивидуалистическое понимание стоиками существа высочайшего блага и добродетели особенно ясно сказывается в усвоении высочайшему благу предиката «**прекрасного**» (χαλόν). Хризипп, напр., в своем сочинении “Περὶ τοῦ χαλοῦ” все отдельные предикаты, какими, по его мнению, обладает благо (αἰρετόν, ἄριστον и др.), старается свести, в конце концов, к понятию «**прекрасного**», а это последнее, в свою очередь, отождествляет с понятием **блага**, – так, что у стоиков, в особенности, у Хризиппа идет речь уже не о *сопоставлении* этих

понятий, а об их *тождестве* по существу⁷⁶⁵. Вместе с тем, с «благом», или «прекрасным» Хризипп отождествляет и понятие *добродетели*. Красота, или благо души и ее здоровье, или добродетель заключается, но Хризиппу, в ее *симметрии*⁷⁶⁶. Высочайшее благо, по взгляду Хризиппа, который в данном случае является наиболее ярким выразителем взглядов всей стоической школы, таким образом, не есть нечто, стоящее вне человека или выше его (как это пытался установить Платон): оно *заключается в самых свойствах души данного индивидуума, в ее здоровье, красоте, симметрии*, т. е. в том, в чем стоики полагали и добродетель человека. Положение, что во внутренней гармонии, согласии, симметрии и устойчивости человеческой души и, соответственно этому, в согласной, гармонически-спокойной жизни, достигаемой благодаря упорядочивающей деятельности ее господствующей части, заключается высочайшее благо и счастье человека, а, следовательно, и конечная цель его стремлений, – это положение составляло, таким образом, основную догму всей стоической школы. По крайней мере, Диоген Л., Стобей и др. писатели это учение приписывают не только Хризиппу, но также и основателю стоической школы – Зенону и, вообще, стоикам⁷⁶⁷.

Так как, по учению стоиков, источником душевной красоты и симметрии является *разум* человека, эта господствующая часть его души, то высшее благо и счастье человека стоики, точнее, полагают именно *в совершенстве и красоте человеческого разума*⁷⁶⁸. Для достижения своего высочайшего блага, или добродетели человеку, по взгляду стоиков, таким образом, нет никакой нужды переступать границы своей индивидуальности. Тот ультра-интеллектуализм и натурализм, который рассматривает человека, прежде всего и главным образом, с его физической стороны и смотрит на него только, как на индивидуума, а не как на *моральную личность*, от природы заключающую в себе потребность *моральной* связи с другими личными существами, – нашел, таким образом, в стоицизме своего последовательного выразителя.

Чем более стоики ограничивали объем понятия высочайшего блага (= добродетели), определяя его узкими рамками *ультра-индивидуализма*, тем более богатое содержание они, естественно, должны были попытаться вложить в это понятие. Действительно, верные своему основному натуралистическому принципу, стоики, трактуя о совершенстве, красоте, здоровье и т. п. свойствах души человека, как индивидуума, т. е. об ее благе, – имеют в виду в *исходном пункте* своего мирозерцания *все* натуральное содержание данного индивидуума, со *всеми* его натуральными стремлениями, в гармонии, или симметрии которых стоики и полагают совершенство человека и его высочайшее благо = добродетель. Все стремления (*óρμη*) человека, *сами по себе, по своей природе*, с исходной ультра-интеллектуалистической и натуралистически-оптимистической точки зрения стоиков, как мы видели выше, признаются ими нормальными и заслуживающими своего удовлетворения; от природы дурных стремлений нет, т. к. *от природы* человек имеет *только* добрые задатки⁷⁶⁹.

С этой точки зрения, понятным становится и то, почему на *óρμη* (= стремление) в точном смысле этого слова стоики смотрят, как на исключительную принадлежность *человеческой природы*, – точнее, как на свойство и деятельность человеческого *разума*⁷⁷⁰, ставящего себе известные цели и стремящегося к их достижению, чем стремления человека и отличаются от стремлений растений и животных. О *неразумных* стремлениях человека у стоиков, если иногда и идет речь, то не в точном смысле этого слова, не как о функциях *неразумной* части человеческой души, поскольку монистическая метафизика и психология стоицизма таковой не знает⁷⁷¹, а как о таких или иных функциях *единой* человеческой души, этой части Божественного мирового разума. Со стремлением вообще, как *основной* функцией *единой* человеческой души, стоики связывают как ее познавательную, так и непосредственно отсюда вытекающую практическую деятельность⁷⁷².

Стремление стоиками определяется, как такое свойство человеческой души, благодаря которому последняя образует

представления о внешних объектах, вызывающих, в свою очередь, в душе человека известного рода движения, предполагая, таким образом, со стороны души *συχᾶτάθεσις* (= согласие) в отношении к этому представлению, или известному положению (*ᾀξιωμα*) (в смысле констатирования наличия известного объекта представления), а от таких или иных предикатов (*χατηγορήματα*) этого представления зависит уже и известное *направление* стремлений нашей души, т. е. стремление к обладанию известным объектом или отвращение от него, а также *интенсивность* стремления⁷⁷³. Итак, все стремления человеческой души, *сами по себе, по своей природе*, не только не заключают в себе, по взгляду стоиков, ничего предосудительного, но они-то и являются той именно *основной* функцией нашей души, благодаря которой последняя только и может наполняться всем богатством своего духовного содержания, почерпая его, согласно сенсуалистической гносеологии стоиков, из внешнего мира. *Качественного* различия между стремлениями, со стороны их моральной ценности, стоики, таким образом, не признают. Должное удовлетворение *всех* прирожденных стремлений нашей души, точнее, нашего разума является поэтому, с точки зрения стоиков, *необходимым условием* достижения того состояния душевной красоты, гармонии, силы, здоровья и т. п., в чем стоики и полагают добродетель человека и его высочайшее благо.

При этом, сведение всего богатства душевной жизни человека к его душевным стремлениям не только не противоречит отмеченному нами выше космическому и материалистическому пониманию стоиками существа конечной цели человеческих стремлений и высочайшего блага; но лишний раз подтверждает такой именно их характер, поскольку, во-первых, в самом понимании “*ὁρμή*” момент *бессознательной, физиологической* стороны человеческой природы является *первоначальным и основным*, так что это понятие является у стоиков как бы посредствующим звеном от физики к психологии и этике (см. об этом подробн. у Dyrroff’a, *ibid.* s. 1–17), во-вторых, развитие этой основной функции человеческой души

стоиками, как мы видели, рассматривается с *эмпирически-сенсуалистической* точки зрения, чем устраняется всякая мысль о возможности существования объектов наших стремлений *вне* условий земного и материального существования человека.

Изложенное нами учение стоиков о *конечной цели* стремлений человека, т. е. о его высочайшем благе, или добродетели является, очевидно, не чем иным, как практическим приложением к жизни и деятельности человека их общего односторонне-интеллектуалистического и натуралистического взгляда на весь космос, а также их крайне горделивого мнения о значении и ценности индивидуальной человеческой личности. Нетрудно в этом учении узнать остатки общей всему античному человечеству исключительной привязанности его к своему земному, натуральному существованию, стремления взять от этой земной жизни все, что только последнее может дать, и игнорировала вопросом о существовании благ вне этих космических условий. Но, как мы видели выше, ультра-интеллектуализм и натурализм миросозерцания стоиков был проникнут оптимизмом только в своей *исходной* логической и психологической точке зрения, разрешаясь, в конце концов, в самый крайний *пессимизм* во взгляде на объективную природу всего космоса и человека, вследствие чего индивидуальная человеческая личность должна была совершенно утратить то преувеличенно-высокое значение, силу и мощь, какие ей пытались приписать стоики.

Внешний объективный мир, в конце концов, по взгляду стоиков, как мы видели, несравненно в большей степени является для человека источником *зла*, чем добра, так, что стоики пришли к убеждению в необходимости совершенно порвать с ним всякие жизненно-практические связи и не искать в нем для себя источника счастья. А так как душевное содержание человека, по мнению стоиков, почерпается им именно из этого исполненного зол внешнего мира, *благодаря* стремлениям, как основной функции нашей души, – то чтобы порвать связь с внешним миром, человеку, с точки зрения стоиков, необходимо *ограничивать свои стремления* к

обладанию благами внешнего мира. Для счастья человека, таким образом, с точки зрения стоиков, возникает двоякая опасность: *объективная*, заключающаяся в самой природе внешнего мира, и *субъективная*, заключающаяся в стремлении нашей души к обладанию благами внешнего мира. Но т. к. изменить внешний порядок вещей, по взгляду стоиков, абсолютно не в нашей власти; то для человека остается, следовательно, один только путь к своему счастью: *в возможно большей степени ограничивать свои стремления к обладанию, так называемыми, благами внешнего мира.*

Отсюда, по учению стоиков, *всякое чрезмерное стремление, бурное, или непланомерное (ὄρμη πλεονάζουσα и т. п.), является противным разуму и природе и, как таковое, есть уже страсть (πάθος), нечто с этической точки зрения предосудительное, как удаляющее человека от блага и счастья, этой конечной цели его стремлений⁷⁷⁴. Именно благодаря этой *чрезмерности* в стремлениях нашей души к обладанию благами внешнего мира и благодаря их непослушанию требованиям разума, и нарушается, яко бы, та гармония, симметрия и т. п. особенности в состоянии нашей души, которыми обуславливается счастье и высочайшее благо человека⁷⁷⁵. А такой чрезмерности естественные стремления нашей души достигают вследствие ее слабости (ἀσθένεια), точнее, вследствие слабости человеческого разума (νοῦς, διάνοια), производящего неверную оценку внешних вещей и суждений о них (δόξα, κρίσις, οἰκισμός), благодаря чему в нашу душу западает как бы извне привходящее ложное представление о вещах. Ложное представление о ценности внешних вещей, признание их за наше благо или зло в то время, как в действительности они *безразличны* для нашего счастья, – таким образом, производит смущение и расстройство в нашей душе, ее болезнь⁷⁷⁶. Эта теория объяснения природы и происхождения страстей, общая всей стоической школе и весьма близко примыкающая к изложенному нами выше учению Аристотелю об удовольствиях, – особенно, подробно разработана Хризиппом. Аналогичным образом понимали сущность и происхождение страстей, этого источника душевного расстройства, а,*

следовательно, и несчастья человека, также представители средней стои. Панэтий и Посидоний, например, полагая существо добродетели и счастья человека в *умеренности* стремлений к обладанию внешними вещами, этим самым прямо отмечают причину всех наших несчастий в дисгармонии нашей души, проистекающей из *чрезмерности* ее стремлений.

Итак, страсть, этот источник всех наших зол, по взгляду стоиков, по своей природе *тождественна со стремлением*, основной функцией нашей душевной жизни, нашего разума, *и отличается от последнего только большей степенью своего напряжения*. Поэтому, и видоизменения, каким могут подвергаться наши страсти, с точки зрения стоиков, могут быть только *количественного* свойства, т. е. они могут лишь усиливаться или уменьшаться⁷⁷⁷. Раз ваши стремления к обладанию внешними благами достигают значительной степени своей силы, – в душе человека необходимо нарушается ее гармония, красота, здоровье и т. п. свойства, гарантирующие его счастье. Следовательно, высокая степень интенсивности нашей душевной жизни, *как таковая*, является, с точки зрения стоиков, источником душевного расстройства.

Гармония души, ее красота и здоровье, таким образом, по учению стоиков, могут быть куплены только ценой ослабления степени напряжения и жизненной энергии тех именно душевных функций человека, точнее, его разума, которые, в существе дела, по своей природе являются нормальными и совершенными, а также являются *единственным источником его счастья*. Не желая знать иного источника, откуда человек мог бы почерпнуть свое духовное содержание, кроме *внешнего материального мира*; не желая знать другого центра, всех стремлений человека, кроме его *индивидуального «я»*, и видя в то же время источник несчастья человека исключительно в высокой степени интенсивности его стремлений к обладанию благами того же внешнего мира, откуда он, яко бы, только и может почерпнуть свое духовное содержание, а, следовательно, и свое счастье, – стоицизм, вследствие всего этого, совершенно заграждает себе путь к тому, чтобы ослабление склонности и интереса к благам внешнего материального мира, в их

индивидуалистически-эгоистической окраске, могло быть в такой или иной степени возмещено стремлением к благам иного рода, супранатуралистического или альтруистического свойства.

В чисто отрицательном понятии ослабления склонностей и стремлений к благам внешнего мира стоицизм именно и полагает ту душевную гармонию, красоту и здоровье, в которых человек и должен искать своего блага. Апатия, как таковая, сама по себе, таким образом, возводится стоицизмом на степень высочайшего блага человека. Эта апатия должна, по учению стоиков, распространяться не только на внешний мир с его благами, но также и на собственное бытие индивидуальной человеческой личности, поскольку высокая степень интенсивности основных функций нашей душевной жизни, сама по себе, рассматривается стоиками, как препятствие к достижению человеком своего счастья: высшая и основная сторона человеческой души, ее разум, для сохранения своего равновесия, здоровья и своей гармонии, а, следовательно, и своего счастья, – должен, насколько только возможно, умерять, ослаблять напряженность всех своих функций, как таковых. Но достигаемое таким путем душевное спокойствие будет, очевидно, спокойствием умирающего, а не человека, полного жизненных сил и моральной мощи.

В самом деле, где именно, по взгляду стоиков, заключается та граница, дальше которой не должно идти ослабление стремлений человека к обладанию благами внешнего мира, а вместе с этим и, вообще, ослабление в душе человека склонностей и стремлений к чему бы то ни было, *не исключая и чувства жизни, вообще?* Такой определенной границы, принципиально рассуждая, стоики не указывают. Но тот факт, что все содержание душевной жизни человека, по учению стоиков, в конечном итоге должно сводиться к функциям его теоретического разума, вследствие чего добродетель человека, в смысле известного душевного настроения, со стоической точки зрения, совпадает с понятиями и суждениями его теоретического разума, потребности же и стремления человеческого сердца и воли стоиками в данном

случае совершенно игнорируются, – этот факт с несомненностью говорит о том, что основной тенденцией стоической ультра-рационалистической этики должно быть требование, чтобы человек в своих отношениях к внешнему миру и к людям руководствовался исключительно доводами своего холодного рассудка, подавляя в себе всякое живое чувство и порывы своего сердца. Холодно-апатичное отношение стоиков к миру и людям является, таким образом, необходимым логическим и психологическим выводом из их односторонне-интеллектуалистической психологии и этики.

Правда, стоики говорят *только об умерении, или ослаблении* стремлений и привязанностей к внешнему миру, а в своем разграничении внешних вещей на *πρόσρμένα* и *ἀποπρόσρμένα*, по-видимому, стараются удержаться от совершенного разрыва с внешним миром и от совершенного подавления стремлений к нему; говорят также стоики о замене внешних чувственных благ благами внутренними, духовными. Но *существо* стоического мирозерцания и настроения от этого не изменяется. С точки зрения материалистически-сенсуалистической гносеологии стоиков, благодаря которой *все* содержание душевной жизни человека мыслится, как почерпаемое познающим субъектом *извне*, из внешнего *материального* мира, да и сам познающий субъект, в своей сущности, рассматривается, как один из модусов *материальной* мировой субстанции (= Божества), – с этой точки зрения, не может быть речи ни о каких духовных благах в точном смысле этого слова, равно как и о благах, помимо тех, какие субъект может почерпнуть из внешнего мира. По исключении из *сознания* субъекта всего того душевного содержания, какое он, по взгляду стоиков, почерпает из внешнего мира, – душа человека должна представлять из себя совершенную *tabula rasa*, т. е. должна *оказаться лишенной даже таких своих основных психических свойств, как сознание и самосознание, а, следовательно, неспособной и сознавать себя обладающего известного рода благами.*

Что же касается признания со стороны большинства стоиков в числе вещей внешнего мира и таких, которые они готовы

считать за *προηυμένα*, ἄξια и т. п., т. е. заслуживающими предпочтения перед другими, как соответствующими природе (*κατὰ φύσιν*) каковы, напр., жизнь, богатство, здоровье, слава, удовольствие, красота и т. п., в противоположность противным природе (*παρὰ φύσιν*) или же безразличным в точном смысле этого слова⁷⁷⁸, – то в данном случае мы должны иметь в виду тот факт, что учение стоиков о *προηυμένα* не выражает основной тенденции их философского мирозерцания и всего их душевного уклада, что здесь мы имеем дело с тем именно инстинктом самосохранения, который иногда заставляет человека, окончательно решившегося на самоубийство, под тем или иным предлогом, откладывать практическое осуществление этого своего решения. Не должно забывать того, что стоики впервые в истории развития античной философии вопрос об апатии ко всему внешнему миру и ко всем его благам, как о высочайшем благе, поставили вполне определенно и сознательно. Поэтому совершенно естественной является некоторая нерешительность стоиков перед теми конечными выводами, какие отсюда следуют, когда стоики этот свой основной и определенно сформулированный теоретический принцип пытаются приложить к живой действительности. Но что основная тенденция стоической философии требовала совершенного разрыва индивидуума с внешним миром, а, следовательно, и совершенной апатии ко всему существующему, в том числе и к самому факту существования индивидуальной человеческой личности; что эта основная тенденция, основной принцип философии стоиков, сформулирован ими вполне ясно и определенно, а учение о *προηυμένα* со стороны стоицизма, является только непоследовательностью, – в этом легко убедиться, прежде всего, из того, что и *προηυμένα*, по взгляду стоиков, не могут быть признаны за блага в точном смысле этого слова, как и все остальные вещи внешнего мира, а, следовательно, эти вещи не заслуживают того, чтобы к ним стремиться, как к благу.

Высшее благо и совершенное счастье человека, по учению стоиков, нисколько не убавляется от того, если обладание какой-нибудь вещью, даже относящейся к разряду *προηυμένα*,

оказывается для человека невозможным. Иногда, например, отсутствие какой-либо из этих вещей является для человека более желательным, чем обладание его. В этом отношении такие вещи, как жизнь и смерть, богатство и бедность, здоровье и болезнь и т. п., – совершенно между собою уравниваются: ни жизнь не может быть названа благом, ни смерть – злом; то же должно сказать и о прочих внешних благах⁷⁷⁹. Отсюда, полемика стоиков против Платона и Аристотеля, допускавших качественное различие между различными видами благ: такого различия стоики не признавали⁷⁸⁰. Все попытки к тому, чтобы логически примирить отмеченные нами две стороны в учении стоиков о высочайшем благе, из которых одна между вещами внешнего мира делает различие, в смысле различной степени того предпочтения какое можно им отдавать, а другая все эти вещи относит к одному разряду вещей, безразличных для нашего блага, – все такого рода попытки (они делались и самими стоиками, особенно Хризиппом), на наш взгляд, должны быть признаны совершенно бесплодными.

Логическое противоречие в этом пункте стоической философии – несомненное: нельзя одну и ту же вещь одновременно считать и относящуюся, так или иначе, к общей сумме нашего счастья, и вместе с тем быть убежденным в том, что от ее лишения общая сумма нашего счастья несколько не убавится. *Объяснить* это несомненное противоречие в стоической философии можно только, стоя на указанной нами выше *психологической* точке зрения, в связи с тем местом, какое стоическая философия занимала в общем ходе исторического развития античной философии. *Основная* тенденция стоической философии должна исключать всякое право и возможность признавать за внешними вещами какое бы то ни было значение для счастья человека. Правда, *логически-последовательно* эта тенденция из всех стоиков развита только Аристоном⁷⁸¹, Гериллом⁷⁸² и, по-видимому, Клеантом⁷⁸³; однако уже самое *разногласие* между стоиками в вопросе о том, можно ли за некоторыми из вещей внешнего мира признать предпочтительное перед другими значение или же нельзя, если сравнить это разногласие с тем совершенным *единодушием*, с

каким стоики за всеми внешними вещами отказываются признавать значение действительных благ, – говорит о том, что стоическое учение о *προηυμένα* и *ἀποπροηυμένα* не выражает *основной тенденции* стоической философии и того направления, в каком должно идти естественное развитие ее основных идей, что это учение является в данном случае только *временным и несущественным психологическим моментом* в развитии мирозерцания и душевного настроения стоиков. Это же подтверждается и тем колебанием и разногласием, какое замечается между стоиками – защитниками деления внешних вещей на *προηυμένα* и *ἀποπροηυμένα*, когда им приходится точнее определять то, какие именно из вещей должны быть отнесены к той или другой группе.

Если стоическое учение об апатии между представителями средней стои, по сравнению с древней, и не получило своего дальнейшего последовательного развития, т. к. Панэтий, например, *против* прямо и определенно высказывается, по-видимому, совершенной апатии по отношению к внешним вещам⁷⁸⁴ и готов вместе с Посидонием к числу *προηυμένα*, т. е. натуросообразных вещей отнести даже *чувственное удовольствие* (*ἡδονή*)⁷⁸⁵, – то, во-первых, все должно забывать в данном случае того, что среди не успевшего еще вполне одряхлеть римского народа, где преимущественно и распространилась философия средней стои, последовательное развитие учения об апатии не могло *на первых порах* найти для себя вполне подходящей психологической почвы. Почва эта оказалась, как увидим ниже, подготовленной здесь несколько позже, соответственно чему и защита учения о *προηυμένα* и *ἀποπροηυμένα* среди позднейших римских стоиков, если и продолжает сохранять свое место, то, во всяком случае, несомненно теряет характер искреннего и жизненного убеждения в истинности и моральной ценности того, что ими защищалось. Во-вторых, внесением *ἡδονή* в разряд вещей *προηυμένα* ни Панэтий, ни Посидоний, *по существу дела*, не сказали ничего нового, сравнительно с древними стоиками, т. к. и среди древних стоиков существовало колебание относительно того, к какому разряду вещей причислить *ἡδονή* в смысле

известного рода чувственных потребностей (но не в смысле страсти).

По одним свидетельствам, стоики относили удовольствие к вещам *προηγμένα*, а скорбь к *ἀποπροηγμένα*⁷⁸⁶, по другим же, и то и другое причислялось к *ἀδιάφορα*, в точном смысле этого слова⁷⁸⁷; некоторые же рассуждения стоиков, в особенности Хризиппа (в сочинении: *Ἀποδείξεις πρὸς τὸ μὴ εἶναι τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν*) производят такое впечатление, как будто эти стоики готовы были отнести к разряду вещей *ἀποπροηγμένα* (хотя прямо этого они и не высказывают), причисляя *ἡδονή* к разряду страстей: удовольствие, по взгляду стоиков, часто бывает непостоянным, чего они не решаются сказать даже относительно вещей *ἀδιάφορα*⁷⁸⁸). Если же, в противоположность *ἡδονή* (чувственному удовольствию), древние стоики рекомендовали духовную спокойную радость (*χαρά*) и, вообще, духовных удовольствия⁷⁸⁹, причем Панэтий и Посидоний удерживают и термин *ἡδονή*, – то различие в данном случае существа дела не касается: при материалистически-сенсуалистической гносеологии всех стоиков, о духовных удовольствиях в точном смысле этого слова у них не может быть речи. Следовательно, и *χαρά* древних стоиков, по существу, носит характер *чувственного* удовольствия, но только ослабленного в своей интенсивности. К тому же, как увидим ниже, Панэтий и Посидоний также ратовали за умерение и ослабление разного рода стремлений. Поэтому, если в рассматриваемом нами отношении Панэтий и Посидоний и уклонились от древних стоиков под влиянием, главным образом, Платона; то это уклонение вряд ли касалось самых основ стоической философии, как это склонен, напр., предполагать Hirzel (ibid. II, 1, s. 430–466): различие в данном случае касается, главным образом, *терминологии*.

Что отнесение *ἡδονή* представителями средней стои к разряду вещей *προηγμένα* еще несколько не говорит о наличности в стоицизме существенной тенденции к тому, чтобы от учения об апатии, ко всему внешнему как основном формальном этическом принципе, в дальнейшем ходе своего развития, принципиально перейти к умеренным взглядам, – об

этом говорят также и такого рода факты, как, напр., тот, что в отношении к другим внешним благам в стоицизме наблюдается явление, как раз обратное тому, какое замечается относительно *ἡδονή*. Тот же Hirzel, который старается отметить в общем ходе развития идей стоицизма тенденцию к тому, чтобы из разряда вещей *ἀδιάφορα* перенести к *προηγμένα* (откуда он делает общее заключение о тяготении стоицизма, по мере его исторического развития, к признанию за *προηγμένα* сравнительно большей ценности, – представляет весьма веские фактические данные, указывающие на то, что, например, к чувству *любви* (*ἔρως*‘у) в стоицизме замечается как раз обратное отношение: более древние стоики *ἔρως* относили к разряду вещей *προηγμένα*, не отождествляя это душевное движение со страстью⁷⁹⁰, а представитель средней стои Панэтий уже относил его к вещам *ἀδιάφορα* и даже склонен был причислять его к разряду страстей⁷⁹¹.

Правда, Hirzel полагает, что стоики более позднего времени употребляли термин *ἔρως* не в том смысле, как древние стоики, т. е. не в смысле сообразного разуму стремления, а в обычном, вульгарном значении этого слова, в смысле *страстного* душевного движения, какое, по взгляду стоиков, не должно иметь места в душе человека. Но, во-первых, тогда можно предположить, что и *ἡδονή* у представителей средней школы употреблялось с измененным значением, близким к древнестоицистическому *χαρά*, т. е. в значении уже сравнительно *ослабленного* стремления, которое поэтому самому *перестает* уже *быть* страстью (о качественном различии между *ἡδονή* и *χαρά* у стоиков, как мы говорили выше, речи быть не может); во-вторых, употребление позднейшими стоиками термина в его вульгарном значении, в смысле *страстного* душевного стремления, а не в смысле стремления, согласного с разумом, как это делали древние стоики, должно же иметь для себя какое-нибудь *внутреннее психологическое* основание. Таким психологическим основанием, естественнее всего, могло быть усиление среди представителей средней стои отрицательного отношения к тому именно душевному движению, которое обозначалось термином *ἔρως*, так, что изменение значения

этого термина у Панэтия (а, вероятно, и у других стоиков среднего периода) совпадало с изменением взгляда на тот предмет, какой обозначался этим термином, и от сравнительно сочувственного отношения к стремлению, обозначаемому термином *ἔρως*, стоики постепенно перешли к отношению отрицательному.

Таким образом, если бы мы и согласились с тем, что в вопросе о *ἡδονή* стоицизм обнаруживает тенденцию к смягчению своего первоначального, более сурового учения об апатии, то зато по отношению к *ἔρως* у мы видим нечто, совершенно обратное. Поэтому у нас нет убедительных данных в пользу того, что в общем ходе своего исторического развития стоицизм обнаруживает определенную тенденцию к признанию все большего и большего значения *προηγμένα* и к принципиальному смягчению своего прежнего сурового (в духе цинизма) учения об апатии. Отмеченное нами выше неустойчивое отношение стоицизма к душевным движениям, обозначаемых терминами *ἡδονή* и *ἔρως*, только лишний раз подтверждает тот факт, что основному духу стоической философии несвойственно было придавать слишком серьезное значение вопросу о вещах *προηγμένα* и *ἀποπροηγμένα*, – иначе среди стоиков не замечалось бы такой неустойчивости и разногласия в определении моральной ценности этих понятий. С признанием же того факта, что вопрос о *προηγμένα* и *ἀποπροηγμένα*, как относящихся к общей группе вещей безразличных, в принципе всех стоиков интересовал весьма мало, – нам станет совершенно ясным и это разногласие и эта неустойчивость.

Но если так, то свидетельство Цицерона о том, что, по мнению Панэтия (см. выше сноску 784 и др.), мудрец должен быть чужд апатии, по всей вероятности, должно быть понимаемо не в ином каком-нибудь смысле, как и имеющиеся у нас свидетельства о том, что и древние стоики не стояли за совершенную бесчувственность мудреца, но взамен дурных страстей приписывали ему добрые страсти (*εὐπάθειαι*), в смысле спокойных душевных движений, точнее, – в смысле ослабленной интенсивности всех душевных стремлений человека. В пояснение к этому свидетельству о Панэтии можно

указать на имеющееся у того же Цицерона свидетельство о Посидонии, другом видном представителе средней стои, который, хотя и развивал учение о вещах равно как не отрицал вполне значения телесных потребностей человеческой природы, но, вместе с этим, всегда старался оттенить ту мысль, что даже самый ценный разряд этого рода вещей не может быть назван *истинным* благом, что отсутствие их ничего не убавляет из общей суммы человеческого счастья. Даже такие вещи, как *жизнь, здоровье* и т. п., – не могут быть названы благами, равно как *смерть, болезнь* и т. п. не могут быть названы злом. А тело, потребности которого Посидоний, когда ведет речь о *προηυμένα*, считает натуросообразными и заслуживающими своего удовлетворения, – это тело, как мы видели, в глазах Посидония имеет значение не более тухлого куска мяса или же значение оков для души, ограничивающих ее познавательные и т. п., ценные, в глазах Посидония, стремления. Допустить, что у Посидония учение об апатии смягчено по существу, сравнительно с древними стоиками, это значит признать, что он вполне искренно рекомендует своим последователям заботиться о том, что является для них оковами и тормозом в деле развития душевных способностей, и, следовательно, в деле достижения истинных благ. Дело совершенно упрощается, если учению Посидония о *προηυμένα* мы придадим не иное значение, как и учению об этом же предмете более древних стоиков (ср. выше, сноску 784 и дал.).

Что учение о совершенной апатии было одного из *основных* тенденций стоической философии, в противоположность учению о *προηυμένα* и *ἀποπροηυμένα*, являющемуся в стоицизме своего рода *анахронизмом* от более древнего античного мирозерцания, – подтверждение этому можно найти также в более детальном исследовании вопроса о том, какие именно стремления человеческой души стоики относили к разряду *страстей*, которым, по их мнению, не должно быть места в душе человека. Это исследование приводит нас к тому заключению, что к разряду страстей стоики, верные своему холодно-рассудочному, ультра-интеллектуалистическому мирозерцанию, относили *всякое живое проявление*

человеческих чувств и желаний, так что, по удалении из души человека всего того, что стоики считали за страсти и что, по их мнению, должно быть удалено, – от человеческой души должна будет остаться совершенная «*tabula rasa*», высохшая бездушная мумия, вместо живой человеческой личности, с ее чувствами, желаниями и стремлениями. Главных видов страстей древние стоики насчитывали четыре: *λύπη* (скорбь), *φόβος* (страх), *ἐπιθυμία* (пожелание) и *ἡδονή* (удовольствие). *Λύπη*, стоики определяют, как известное смущение, ослабление и т. п. состояния души человека, вследствие его ложного мнения относительно того, что в данный момент ошибочно признается за зло; *ἡδονή* – такое же состояние души, вследствие ложного суждения о настоящем мнимом благе или зле⁷⁹². Так как, по взгляду стоиков, ложным должно быть признано всякое мнение, которое признает за благо или зло *какую бы то ни было вещь* из внешнего мира, а с другой стороны, иных объектов нашего познания и наших стремлений, кроме вещей и явлений *внешнего мира*, сенсуалистическая гносеология стоиков не знает, – то приведенная нами выше стоическая классификация видов страстей оказывается равносильной тому положению, что человек не должен ни о чем ни печалиться, ни радоваться, ничего не должен бояться, ни к чему не стремиться и ничего не желать.

Если к этому мы добавим, что кроме указанных главных видов страстей древние стоики признавали за частные виды страстей и такого рода душевные движения, как *сострадание* (*ἔλεος* и *οἶχτος*), *гнев* (*ὀργή*), *зависимость* (*φθόνος* или *ξύλος*), *любовь* (*ἔρως*), *стыд* (*αἰσχύνη*), *раскаяние* (*μεταμέλεια*), *заботливость о ком-нибудь* (*φροντίς*), *привязанность к жизни* (*φιλζωία*) и т. п., – то окажется, что вместе с дурными, в моральном отношении, душевными стремлениями, стоики пытались вырвать из души человека всякое, вообще, живое чувство и желание⁷⁹³. Правда, взамен дурных страстей, как такого рода стремлений, которые нарушают душевную гармонию и спокойствие, стоики рекомендовали *добрые страсти* (*εὐπάθειαι*), в смысле спокойных, гармоничных душевных движений. Таковы: *βούλυσις* – в противоположность

ἐπιθυμία, χαρά – в противоположность *ἡδονή, εὐλάβεια* – в противоположность *φόβος*⁷⁹⁴. Но все эти *εὐπάθειαι* не суть какие-либо душевные движения, по существу качественно отличные от тех, которые стоики относят к разряду страстей. *Εὐπάθειαι*, с точки зрения стоиков, являются по существу теми же душевными стремлениями, из которых рождаются и дурные страсти, но только первые, по сравнению с последними, ослаблены до минимума, согласно будто бы, требованиям человеческого разума. Стоический мудрец обладает спокойными душевными движениями (*εὐπάθειαι*) только потому, что всякое более или менее живое, сильное чувство и желание ему уже не доступно. Ему чужды страх, скорбь, любовь, сострадание и т. п.; потеря даже таких близких ему людей, как, например, друзей и детей, его не волнует. Все эти движения, касаясь души мудреца, оставляют свой след лишь в его уме, в форме представления или воспоминания, но никак не в сердце; их можно сравнить с зажившей раной на здоровом теле⁷⁹⁵.

Этот вывод с логической и психологической необходимостью вытекает из самых основ стоической метафизики и психологии, проникнутых, как мы видели, духом самого последовательного и одностороннего интеллектуализма. Ведь, с точки зрения одностороннего интеллектуализма стоической психологии, все душевные движения человека, в своем конечном итоге, сводятся к функциям теоретического разума: они являются лишь разновидностями *ὀρμῆς*, а эта последняя способность, по учению стоиков, в свою очередь, как мы видели, есть не что иное, как функция человеческого разума, человеческой мысли. Но если так, то и стоические *εὐπάθειαι* как и их *ἀρεταί*, со стороны своего внутреннего, психологического содержания, суть прежде всего функции человеческого ума, а не сердца или воли. Такова, по крайней мере, основная тенденция стоической психологии и этики. Только сильная степень напряжения этим движением человеческой мысли и могла бы сообщить оттенок волевых и сердечных функций, сблизить их с теми душевными движениями, которые в психологии известны под именем интеллектуальных чувств. Но эту именно значительную

степень напряженности во всех душевных движениях стоики и отвергают. Поэтому, об отзывчивом и активном отношении стоиков к явлениям окружающей нас жизни и к людям в данном случае, не может быть и речи.

Напротив, учение стоиков, об *εὐπάθεια* является лишь новым подтверждением их *холодно-рассудочного*, а потому *безучастного, апатичного* отношения к жизни и к людям. Такие разновидности *εὐπάθεια*, как *εὐνοία εὐμένεια*, *ἀσπασμός*, *ἀγάπησις* и др., – также не представляют в данном случае из себя исключения: этими терминами стоики, оставаясь верными своей односторонне-интеллектуалистической точке зрения, обозначают не альтруистические движения человеческого сердца и воли, а холодно-бесстрастные понятия и суждения нашего ума, дающие соответствующие импульсы нашему внешнему поведению, а это последнее, как имеющее, со стоической точки зрения, свой внутренний психологический корень исключительно в доводах холодного рассудка, – поэтому самому также, естественно, должно быть проникнуто тем же духом *холодной рассудочности, чуждой сердечной теплоты и внутренней активности*.

Итак, совершенная болезненная апатия ко всему окружающему и ко всем людям является основным положением стоической психологии и этики и основной чертой в характере стоического мудреца. Но если так, то для достижения уже абсолютного спокойствия стоическому мудрецу остается сделать только один шаг: совершенно лишиться себя жизни: этим путем можно избавиться от неприятных жизненных впечатлений со стороны внешнего мира, даже в форме *представлений и воспоминаний*, тогда не будет не только заживших ран на здоровом теле, но и никаких рубцов. Стоики, действительно, не останавливаются и перед тем, чтобы в известных случаях рекомендовать и этот последний шаг⁷⁹⁶, сделать который человеку, притупившему в себе всякий интерес к жизни, порвавшему с внешним миром всякого рода живые душевные связи, – не трудно. Весьма характерным для стоицизма и психологически совершенно понятным является тот факт, что поводом для самоубийства, по мнению стоиков, могут быть

самые ничтожные жизненные невзгоды: не говоря уже о том, что такого рода случаи, как напр., большая скорбь, тяжкая болезнь, увечья тела и т. п., по взгляду стоиков, дают право человеку покончить с собою, – можно лишить себя жизни, например, даже вследствие сильной зубной боли, как это говорит Клеант⁷⁹⁷, или же вследствие потери пальца, по совету Зенона⁷⁹⁸. Позабывший о том, что на свете, помимо мертвенного спокойствия, есть еще и жизненные неприятности, – стоический мудрец, как тепличное растение, естественно должен обнаруживать *болезненную впечатлительность* к самым ничтожным жизненным невздам, не чувствовать которых, как, например, физической боли, невозможно даже стоическому мудрецу, – подобно тому, как для изнеженного, слабого организма, не приученного к неблагоприятным физическим влияниям, опасным оказывается даже слабое дуновение свежего ветра. Употребляя выражение *Лактанция* о стоиках, рекомендуя самоубийство, мы можем сказать, что они бросаются в море во время тихой погоды, страшась кораблекрушения во время бури. Их кажущаяся сила происходит от болезни, а не от мужества. Они уподобляются людям, которые убивают себя, чтобы не быть убитыми неприятелями, и которые не находят иного средства избежать смерти, как лишив сами себя жизни⁷⁹⁹. Столь же глубоко *Лактанций* проникает в самый дух стоического учения о самоубийстве, когда один из источников этого учения усматривает в космическом характере их общего мирозерцания (ibid.): не приходил бы стоический мудрец в такое полное отчаяние от невзгод этой земной жизни, если бы у него была надежда на блага, стоящие выше его земного существования.

Взгляды Панэтия и Посидония, важнейших представителей средней стои, на тот или иной вид страстей выясняются из их учения о добродетели, как правильной середине между крайностями в стремлениях нашей души. Соответственно тем видам добродетели, какие признавали Панэтий и Посидоний, последние насчитывали столько же видов и страстей. Панэтий, напр., признавал следующие виды добродетели: 1) *σοφία* (теоретическое знание), 2) *σωφροσύνη*, 3) *δῆχαιοσύνη*) и 4)

ἀνδρεία. Добродетель *σοφία* состоит, по Панэтию, в правильной середине между слишком поверхностным и чрезмерным стремлением человека к изысканию истины, не желающим считаться с ограниченностью человеческих способностей⁸⁰⁰; та или иная крайность в познавательных стремлениях нашей души уже нарушает ее равновесие, здоровье и красоту. Добродетель *σωφροσύνη*, по Панэтию, состоит в правильном соотношении между собою отдельных частей (способностей) души, которое обуславливается их подчинением разуму, а это достигается лишь тогда, когда отдельные стремления нашей души не слишком напрягаются ни к достижению чего-либо, ни к удалению от чего-либо⁸⁰¹. Частными видами *σωφροσύνη* являются: *ἐυχράτεια*, когда человек избегает чрезмерности в стремлениях как своей телесной, так и духовной природы, так чтобы не отдавать излишнего предпочтения ни той ни другой⁸⁰²; *αἰδημοσύνη* и *χοσμιότης*, которые состоят в том, чтобы и во внешнем поведении наблюдать ту меру, какая предписывается добродетелью *ἐυχράτεια*, когда, напр., человек сохраняет правильную средину между такого рода крайностями, как излишним бесстыдством и столь же излишнею застенчивостью, между чрезмерной грубостью и излишней изнеженностью⁸⁰³; *εὐτάξεια*, требующая от человека, чтобы он в своей деятельности не употреблял ни слишком много, ни слишком мало усилий, исполняя все в должное время и в должном месте⁸⁰⁴. Добродетель *δῖχαιοσύνη*, по взгляду Панэтия, состоит в правильной середине между чрезмерной любовью человека к самому себе, когда забывается о любви к ближнему, и такую же крайностью в любви к другим людям, когда человек забывает о своей личной пользе⁸⁰⁵. Во внешнем поведении эта добродетель должна проявляться в благотворительности, в которой также должно наблюдать меру и остерегаться как излишней скупости, так и излишней щедрости, переходящей в расточительность⁸⁰⁶. Добродетель *ἀνδρεία* состоит, по мнению Панэтия, в том, чтобы избегать как излишней, безрассудной отваги, так и малодушия⁸⁰⁷. Аналогичные рассуждения о добродетели мы находим и у Посидония (Подроб. см. у

*Schmekel'*я, *ibid.* s. 218–221; 270–274, у *Hirzel'*я , *ibid.* II, 1, s. 430–535).

Это учение Панэтия и Посидония, важнейших представителей средней стои, о различных видах страстей, при первом взгляде на дело, может показаться отступающим от изложенного нами выше учения древних стоиков. По-видимому, Панэтий и Посидоний стоят только за умеренность в душевных стремлениях, в духе Платона и Аристотеля, не требуя от человека того, чтобы он подавлял в себе всякий интерес к чему бы то ни было, так чтобы он ничего не боялся, ничего не желал, ни о чем не печалился и т. п., как это учили древние стоики. Но вполне логически последовательно развить учение о необходимости *совершенного* подавления в себе всех чувств и желаний, как мы видели, не удалось и представителям древней стои, по указанным выше причинам. Вопрос в данном случае должно ставить лишь об *основной тенденции* стоицизма, о том, что сознанию стоиков фактически предносилось как *идеал* стремлений человека. Если мы посмотрим на дело с этой именно точки зрения, то нас уже не должно смущать то обстоятельство, что Панэтий и Посидоний благо человека полагают в *умеренности* стремлений его души, а к страстям, которых следует избегать, относят только неумеренные стремления, выходящие за норму правильной середины между двумя крайностями. Ведь, и древние стоики счастье человека полагали в *гармонии*, или *симметрии* душевных стремлений, следовательно, говорили об известной мере как норме для этих стремлений.

Точно также древние стоики к разряду страстей относили лишь *чрезмерные* стремления. Но все это ведь несколько не мешало им за *чрезмерные* стремления считать *всякое сколько-нибудь живое чувство или желание*, когда в *формальное* понятие умеренности или чрезмерности они влагают соответствующее *жизненное содержание*. Граница той *меры*, какой древние стоики пытались отделить страсти от спокойных стремлений человека (*εὐπάθεια*), слишком уж близко подходила у них к «нулю» душевной жизни человека. К этому же у стоиков сводилась и та *симметрия и гармония* душевных движений, о

которой стоики древнего периода трактуют, как о благе человека. Аналогичным образом и учение Панэтия и Посидония о правильной середине между двумя крайностями в душевных стремлениях, как *идеале* человеческого счастья, само по себе несколько еще не говорить за то, что этими представителями стоицизма древнестоиическое учение об апатии было смягчено. *Правильная середина и умеренность* в душевных стремлениях человека – это такие же чисто *формальные* понятия, как и древне-стоическая гармония, или симметрия душевных движений и та *мера*, какую измеряется эта гармония и симметрия. Весь вопрос и в отношении к Панэтию и Посидонию заключается в том, какое именно жизненное *содержание* они влагали в эти формальные понятия, т. е. в том, где именно ими помещается та пограничная линия, которая должна показывать человеку, *до какой степени напряженности* могут доходить его душевные стремления, чтобы за ними можно было признать значение нормальных, или *умеренных* стремлений, и выше которой уже начинается область страстей?

Приняв во внимание изложенное нами выше учение Панэтия и Посидония о ничтожном значении для человеческого счастья вещей *προηυμένα*, а также вообще сравнительно малый, *в принципиальном смысле*, интерес Панэтия и Посидония к этому вопросу, – нам придется, в данном случае, сделать заключение в том смысле, что линия, какая, по мнению Панэтия и Посидония, должна отделять наши страсти от нормальных, *умеренных* душевных движений, в общем отстоит от «нуля» душевной жизни, во всяком случае, не выше, чем и у древних стоиков, а если она, сравнительно с последними, и не опустилась еще ниже, то причин этому, как об этом нам приходилось говорить выше, должно искать не в общем духе и естественном ходе развития основных принципов стоицизма, как известной философской школы, а в случайных, временных и внешних в отношении к основным началам стоической философии обстоятельствах. С чисто *формальной* точки зрения, *по букве*, Панэтий и Посидоний по интересующему нас вопросу придерживаются той же точки зрения, что и Платон, а в особенности Аристотель; но *по духу основной тенденции* своей

философии они, сравнительно с Платоном и Аристотелем, далеко ушли вперед в своем стремлении последовательно развить принцип *апатии* и провести его в жизнь. *Центр тяжести* учения Панэтия и Посидония о страстях и правильной середине между разного рода крайностями в стремлениях, как средстве избежать страстей, заключался не в самом по себе стремлении к гармонии и уравновешенности душевной жизни и отдельных душевных движений, *а в том общем понижении и ослаблении пульса душевной жизни*, какого они пытались достигнуть подобно древним стоикам, – тогда как в философии Платона, а в особенности Аристотеля, и при наличии стремления переступить реальную меру в ослаблении основных стремлений душевной жизни, *главным моментом* все-таки еще было стремление к *душевной гармонии, симметрии и уравновешенности*, само по себе, т. е. учение о *воздержании* у них еще не переходило вполне в учение об *апатии*, хотя и обнаруживалось тяготение к этому.

В правильной середине между двумя крайностями в стремлениях для Панэтия и Посидония особенно привлекательным было *не само по себе это равновесие между отдельными душевными стремлениями*, что мы отметили, как главную черту в философии Платона и Аристотеля, – *а достигаемое этим путем затишье душевной жизни, крайне слабая степень интенсивности наших стремлений*. Например, когда Панэтий протестует против чрезмерного стремления к отысканию истины и против беззаботного отношения к делу осознания истины, – то главная цель, какую он в данном случае преследует, заключается в том именно, чтобы человек *не увлекался* слишком ни теоретически-познавательной деятельностью, ни практической, ни исканием истины, ни беззаботным отношением к ней, потому что, с точки зрения Панэтия, *сильное увлечение в том или ином направлении, само по себе, есть уже страсть, а, следовательно, нечто предосудительное*. И тот, и другой вид деятельности и образа жизни, *при сильном увлечении им*, отдаляет нас, по мысли Панэтия, от счастья. Или когда Панэтий говорит о добродетели *δῆχαιοσύνη*, как правильной середине

между чрезмерной любовью человека к самому себе и такой же крайностью в любви к ближнему, – то и в данном случае главной целью Панэтий ставит предостеречь нас от *слишком сильного увлечения* тем и другим видом любви, поскольку ни та, ни другая любовь не может яко бы быть для нас благом, если она становится *слишком напряженным душевным движением*.

Такой именно, а не иной смысл должно усматривать в учении Панэтия и Посидония и относительно других видов добродетели: Панэтий и Посидоний проповедуют ослабление известного рода душевных стремлений *не для того, чтобы дать простор развитию стремлений противоположного свойства*, задерживаемому большой степенью интенсивности первых, а *ради самого этого ослабления*. Точно также и стремления противоположного характера должны быть, по мысли Панэтия и Посидония, ослабляемы в своей напряженности *ради самого этого ослабления*. Равновесие душевных движений, т. о., и у Панэтия и Посидония, как и у представителей древней стои, достигается *ценой всестороннего равномерного болезненного понижения энергии душевной жизни*, а вовсе не путем подъема интенсивности тех из наших душевных стремлений, которые почему-либо были придавлены стремлениями другого рода. Этот последний, *положительный* момент в учении Панэтия и Посидония о добродетели, как правильной середине, совершенно отсутствует. Принцип *апатии* у этих стоиков, как и у древних, т. о., является *доминирующим над эстетическим* пониманием сущности высочайшего блага, подобно тому, как эстетический момент в понятии высочайшего блага у стоиков, в свою очередь, отодвигал собой на задний план момент *этический*. Самая красота души человеческой оценивается Панэтием и Посидонием, согласно учению и древних стоиков, с точки зрения того, *насколько человеку удастся приблизиться к состоянию совершенной апатии*. Для Панэтия и Посидония в такой же степени казалась невозможной взаимная гармония, или симметрия *сильных* душевных движений, как и для древних стоиков.

Упадок жизненной энергии в области *человеческой воли*, доходящий почти до степени *патологического* душевного состояния, как характерная *формальная* черта этических воззрений стоиков, вытекает из той чисто *пассивной* роли, какая индивидуальной человеческой личности уделяется в стоицизме, вследствие односторонне-интеллектуалистического и узко-натуралистического и, следовательно, строго детерминистического характера его общего мирозерцания: нельзя ожидать от человека энергичной деятельности или энергичных стремлений к достижению известной цели, раз он убежден в том, что это достижение стоит вне власти его свободной воли.

Того же упадка волевой энергии мы должны ожидать в стоицизме и в силу последовательно развитого им учения об апатии ко всему внешнему миру, а также к фактам и явлениям собственной жизни. Функции человеческой воли стоят в неразрывной связи с областью наших чувств: что низко оценивается нашим сердцем, то не может быть объектом интенсивных стремлений нашей воли, и наоборот – энергичная деятельность в известном направлении необходимо предполагает признание с нашей стороны высокой ценности объектов этой деятельности. С точки зрения стоической философии, весь внешний мир, не исключая и людей, не может иметь в наших глазах самостоятельной ценности, не может быть рассматриваем, как необходимый элемент нашего блага, а между тем деятельность человеческой воли, главным образом, и стремится проявить себя *вовне*. Поэтому, все сказанное нами выше об ограничении интенсивности *стремлений* человека, как одном из основных догматов стоической философии, в такой же степени свидетельствует об упадке *волевой* энергии, как и энергии в области чувств.

Как на одну из тех *конкретных* форм, в каких проявляется в стоицизме упадок *волевой* энергии, должно прежде всего указать на отмеченное уже нами выше их учение о делении безразличных вещей на *προτιμύνα* и *ἀποπροτιμύνα*, с одной стороны, и *ἀδιάφορα* в тесном смысле этого слова, с другой. Весьма характерным для уяснения всей безвыходности того

логического и психологического круга, в каком очутился стоицизм, благодаря своему последовательно развитому интеллектуалистическому и натуралистическому миросозерцанию, является тот факт, что и тот остаток жизненной энергии в области чувств, какой в стоицизме отчасти еще сохранился и нашел свое выражение в признании ими за некоторыми из вещей внешнего мира значения относительной ценности, – даже этот остаток никак не может служить гарантией против дальнейшего упадка жизненной энергии, вообще, и дальнейшего понижения волевой энергии, в частности. Дело в том, что *идеал* высочайшего блага, как конечной цели нравственных стремлений человека, стоиками начертан вполне определенно и ясно: благо человека заключается в нем самом, и *ничто* из внешнего мира не должно иметь для человека значения истинного блага, а потому и не может уменьшить его счастья. Учение о вещах *προτῦμῆνα*, как мы говорили выше, стоит в *принципиальном противоречии* с этим идеалом стоического высочайшего блага. Поэтому, раз стоический мудрец начинает интересоваться вещами внешнего мира и признавать за ними хотя бы то относительную ценность, – *то этим он фактически сознается в своей неспособности осуществить в жизни тот идеал высочайшего блага, какой признает в принципе.*

Учение стоиков о *προτῦμῆνα*, т. о., является доказательством того, что стоики, в конце концов, должны были поневоле отказаться от осуществления в жизни идеала высочайшего блага и свои стремления направляют к благам *относительным*, с их принципиальной точки зрения не имеющим *никакой цены*. Нравственный идеал стоицизма утрачивает, таким образом, значение *реального критерия* нравственного поведения человека, оставаясь одним абстрактным логическим понятием, *лишенным* жизненно-практической ценности. Человек, *сознательно* поставивший себе известную цель своих стремлений, как *единственное* свое благо, с пренебрежением относящийся ко всему прочему и в то же время сознающий невозможность в своей жизни и практической деятельности, руководствоваться этим

моральным критерием, – такой человек поэтому самому не может проявлять должной энергии и активности ни в своих стремлениях к чему-нибудь, ни в своей деятельности. Должным образом утилизировать в практической деятельности тот остаток жизненной энергии в области человеческих чувств, какой все-таки сказывается в стоическом учении о *προτῦμὲνα*, – стоицизм не в силах по той простой причине, что *сознательно и принципиально* он к этому остатку относится с *отрицанием*. В глазах стоика, область *προτῦμὲνα* является как бы обломком того *ложного* счастья, от которого он сознательно и решительно отказался, которое уже ему опостылело, и к которому, если он в известной степени и возвращается, *то лишь потому, что от него ускользнуло то счастье, к какому сознательно он стремится*. Эти обломки ложного счастья, самым же стоицизмом сознательно отвергнутого, не могут возбудить последователей стоической философии к живой и энергичной деятельности: для этого нужна *новая любовь и новая привязанность к чему-нибудь такому, во что человек верил бы*, как в имеющее высокую моральную ценность и в то же время достижимое.

А стоики, как мы видели, *не верили* в реализацию своего идеала высочайшего блага, т. к., в конце концов, обращались к тому, чем раньше сознательно пренебрегли. Это же разочарование стоиков в возможности реализации идеала высочайшего блага подтверждается и отмеченным нами выше их сомнением в возможности осуществления идеала мудреца. А между тем, по взгляду стоиков, только мудрец и может достигнуть идеала высочайшего блага. Да если бы стоики и верили в возможность реализации идеала мудреца, а вместе с тем и идеала высочайшего блага, то какое жизненно-практическое значение может иметь для человеческой массы эта вера в исключительное по своей редкости явление? *Громадному большинству* людей стоики, во всяком случае, рекомендуют удовлетворяться в своей жизни лишь обломками старого счастья, над разрушением которого стоики столь много потрудились и негодность которого они все открыто провозглашают. Из этих-то обломков старого и негодного

счастья стоики и рекомендуют человеческой массе строить свою жизнь. Очевидно, что такого рода совет не может вдохнуть в человеческую массу энергию и возбудить ее к живой и творчески-созидательной, моральной и культурной работе.

Аналогичное явление должно отметить и в стоическом учении о *добродетели*. Истинная добродетель, по учению стоиков, как мы видели, совпадает с высочайшим благом; поэтому она – едина и не может ни увеличиваться, ни уменьшаться, как и высочайшее благо – едино и не имеет степеней. Иной *истинной* добродетели, кроме той, какая совпадает с идеалом добродетели, стоики, со своей *принципиальной* точки зрения, не признают. Нельзя, по взгляду стоиков, обладать добродетелью в каком бы то ни было смысле и в какой бы то ни было степени, не будучи мудрецом, т. е. не осуществив в себе *всей полноты* духовно-нравственного совершенства. Понятно отсюда, почему стоический мудрец характеризуется, как человек, обладающий *всеми* совершенствами: он никогда никого не обманывает, но всегда говорит только истину, равно как и его никто не может обмануть⁸⁰⁸ и, вообще, никто не может причинить ему никакого зла⁸⁰⁹; мудрец всегда обладает *всей полнотой* счастья⁸¹⁰, истинной духовной свободы, внутренней красоты, богатства и т. п.⁸¹¹; всегда и во всем он поступает должным образом⁸¹², т. к. ему доступна полнота знания вещей не только человеческих, но и божественных⁸¹³, вследствие чего мудрец, по своим совершенствам, не уступает даже Зевсу, а в известном отношении стоит даже выше его⁸¹⁴.

Таким образом к *осуществленному идеалу мудреца* ничего уже нельзя прибавить, иначе это уже не был бы идеал. Кто не мудрец, тот *вовсе* не может обладать добродетелью, в истинном смысле этого слова. Такой человек безусловно порочен, причем *все* пороки, с принципиально-моральной точки зрения стоиков, в одинаковой степени постыдны. Средины между добродетелью и пороком стоики не признают⁸¹⁵. Ведь, по взгляду стоиков, важны не частные поступки человека, а то общее настроение и состояние его души, которым обуславливаются эти поступки. Признавая единство душевной жизни, этого внутреннего

источника внешних поступков человека, стоики логически приходят к заключению о равенстве по существу и этих последних, т. к. они являются только внешним выражением внутреннего состояния нашей *единой* души; при нормальном состоянии нашей души поэтому не могут не быть нормальными все ее функции и наоборот. Деятельность такого мудрого и добродетельного человека стоики обозначают обычно термином *χατόρθωμα* (лат. rectum, perfectum). К этому понятию близких по своему значению стоит понятие *χατόρθωσις* (о различии между понятиями *χατόρθωμα*, с одной стороны, и *χατόρθωσις*, с другой, см. у Dyroff'a, *ibid.* s. 133). Порочную же деятельность стоики обозначали термином *ἀμάρτημα* и *ἀμαρτία*.

Но выше мы видели, что у стоиков не было твердой веры в возможность реализации идеала мудреца, а, следовательно, и идеала добродетели, доступного только мудрецу. Видели также и то, что отсутствие в стоицизме такой твердой веры в реализацию идеала мудреца есть явление не случайное, а имеет свои глубокие корни в пессимистическом характере стоического взгляда на мир и человека, хотя открыто этот взгляд стоики и стараются не высказывать. Тот путь к достижению идеала мудрости, а, следовательно, совершенной нравственной деятельности, какой указывают стоики своим последователям, фактически, т. о., обращается в безвыходный логический круг, не приводящий к искомой цели: с одной стороны, стоики лишь то нравственное поведение считают совершенным и заслуживающим предиката мудрости, которое является продуктом самостоятельной деятельности индивидуального человеческого разума (*ὁρθός λόγος*), этого критерия всякой истины и нравственности; с другой стороны, те же стоики утверждают, что критерий истины и нравственности мы должны полагать в личности мудреца с тем, чтобы ему подражать в своей жизни и подчиняться, таким образом, этому объективному критерию суждения нашего *субъективного* разума. Но, при отсутствии в стоицизме твердой веры в существование *исторически осуществленного* идеала мудреца, стоикам остается, следовательно, руководствоваться

только первым, *субъективным*, а потому *относительным* критерием своего *индивидуального разума*.

Правда, индивидуальный человеческий разум, по мнению стоиков, может и должен познавать всеобщие, необходимые и притом объективные законы всего космоса, в частности, законы своей собственной объективной природы. Но суть в том, что эти законы познает ведь тот же индивидуальный человеческий разум, способный, по сознанию самих же стоиков, и заблуждаться в своих суждениях и, следовательно, нуждающийся в том общем *внешнем* критерии истины, с точки зрения которого он мог бы в каждом частном случае решать вопрос о том, не ошибается ли он в своих суждениях. Абстрактно-теоретическое утверждение стоиков, что сама природа человека ведет его к совершенству и счастью, таким образом, в действительности теряет всякое реальное и жизненно-практическое значение, ввиду того основного положения стоической этики, что источник всех страстей человека, на реальную борьбу с которыми стоики напрягали все свои усилия, заключается в *ошибках* судящего человеческого разума: весьма, следовательно, неудачно природа человека ведет его к нравственному совершенству, если, по утверждению тех же стоиков, громадное большинство людей фактически должно быть отнесено к разряду глупцов, а вернее сказать, при отсутствии у стоиков твердой веры в возможность осуществления идеала мудреца, и *все* человечество должно быть отнесено к этой же категории. Следовательно, и *природа* (всеобщая и человеческая), с точки зрения стоиков, не может служить тем объективным и абсолютным критерием, каким человек мог бы руководствоваться в своей нравственной деятельности. Стоики, таким образом, в вопросе о нравственной деятельности человека фактически становятся на тот же путь *субъективизма и релятивизма*, на какой вынуждены были стать и их предшественники на поприще моральной философии. *Сенсуалистическая гносеология* стоицизма, лежащая в основе их этики, еще более усиливает неизбежность такого конечного вывода в вопросе об основном критерии нравственности. А ведь это и есть та именно почва, *которая*

теми же стоиками самым определенным и решительным образом признана никуда негодной, – настолько, что человек, опирающийся на нее в своей нравственной деятельности, по мнению стоиков, должен быть отнесен к разряду глупцов и порочных людей (что, с точки зрения стоиков, одно и то же), т. е. людей, все поступки которых никогда не имеют никакой нравственной цены, так что даже о различии в степени в данном случае не может быть речи. Но человек, в силу печальной необходимости вынужденный в своей нравственной деятельности руководствоваться такого рода критериями, негодность которых сам он вполне ясно сознает, – такой человек не может проявлять в своей жизни и деятельности должной энергии воли, поскольку ему приходится трудиться над тем, в разумность и совершенство чего он уже перестал верить. Проникновение идей стоицизма в общественную жизнь должно поэтому, в конце концов, вывести человечество не на путь сознательной и творчески-продуктивной деятельности, а на путь духовной спячки и инертности.

А между тем, история развития стоицизма, насколько мы можем судить по имеющимся в нашем распоряжении данным, показывает, что стремление к идеалу совершенной нравственной деятельности (*χατόρθωμα*), хотя в стоицизме всегда составляло значение основного принципа нравственной деятельности, но с течением времени, все более и более теряло свое конкретное, жизненно-практическое содержание и значение, сохраняя, в конце концов, лишь значение прекрасной, но неосуществимой и бесполезной в жизни мечты. Об идеале совершенной нравственной деятельности человека, правда, каждый из стоиков считает своею обязанностью трактовать, как о чем-то прекрасном и желательном; но чем дальше, тем эти суждения стоиков о *χατόρθωμα* принимают все более и более характер общих и неопределенных мест, избитых, стереотипных суждений, высказываемых ими как бы по обязанности, а не по чувству глубокого убеждения в их практической пригодности. Крайнее однообразие и неопределенная общность в суждениях стоиков о *χατόρθωμα* является, на наш взгляд, одним из самых убедительных

доказательств того, что вопрос этот, в конце концов, потерял для них *жизненно-практическое* значение, будучи перенесен из сферы живой действительности в сферу *красивых слов и общих мест*. Живой человеческой души, с ее индивидуальными конкретными особенностями и разнообразием во взглядах и суждениях, – в стоических афоризмах о *χατόρθωμα* мы напрасно будем искать. Зато тот именно *несовершенный* род человеческой деятельности, который, по взгляду стоиков, неизбежно носит характер *относительности и субъективизма*, как обуславливающийся *случайными и изменчивыми внешними обстоятельствами жизни*, имеющий своим объектом сферу относительных, неистинных благ (*προηυμένα*) и перед судом человеческого разума заслуживающий не предиката несомненной истины, а лишь предиката *вероятности* и лишь *подобия* совершенной истины, – этот род деятельности, обозначаемый стоиками, обычно, термином *χαθῆκον* (должного)⁸¹⁶, чем дальше, тем все более и более приковывает к себе их внимание.

К вопросу о *χαθῆκον* стоики уже не относятся с той безучастной официальностью профессиональных проповедников, какую мы замечаем в их отношении к *χατόρθωμα*: тут мы видим *всестороннюю и детальную* разработку этого вопроса и *разнообразие* в суждениях, при устойчивости основного момента в этом понятии⁸¹⁷. У представителей средней стои можно находить даже указание на то, что понятию *χαθῆκον* они склонны были придавать значение моральной ценности, почти аналогичное понятию *χατόρθωμα*⁸¹⁸. Такое, сравнительно внимательное отношение к *несовершенной* добродетельной деятельности, после того сознательно-пренебрежительного отношения к ней, какое проявляли стоики вследствие своей горделивой, хотя и поверхностной, а потому и неустойчивой уверенности в возможности для человека достижения идеала *совершенной* добродетели, – говорит о том, что стоики успели уже *глубоко разочароваться* в нравственных силах человека и оказались вынужденными в практической жизни удовлетворяться тем, за чем они, в действительности, принципиально не признавали никакой моральной ценности.

Вынужденный отказ от стремления к действительному, с точки зрения стоиков, идеалу человеческого совершенства, несомненно, и говорит об упадке нравственной энергии у представителей стоицизма.

То же ослабление нравственной волевой энергии у стоиков можно усматривать в их проникнутом духом *квизитизма* учении об абсолютном совершенстве мира, как проявлении Божества, в частности, о том, что достигшему нравственного совершенства мудрецу нет уже моральной необходимости стремиться к еще большему нравственному совершенству, равно как нет оснований опасаться возможности утратить как-нибудь приобретенную добродетель. В такого рода учении стоиков мы, несомненно, имеем дело не с одним только горделивым самопревозношением, но также с ясно выраженными признаками духовно-нравственной *усталости*. Все сказанное нами выше о *пессимистической* тенденции общего мирозерцания стоиков, являющейся у них тенденцией *доминирующей и окончательной*, – также, несомненно, говорит об упадке жизненной энергии не только в сердечной, но и в волевой сфере, как о естественном психологическом выводе из основных принципов стоицизма. Наконец, крайний индивидуализм и самозамкнутость, эти характерные черты стоического мудреца, являющиеся наглядным доказательством притупленности жизненной энергии, вообще, – служат также доказательством притупленности морального чувства и моральных стремлений. Притупленность нравственных стремлений в стоицизме находит свое выражение, главным образом, в *безразличном* отношении стоиков к *общественным и политическим* вопросам (об этом см. ниже, и дал.). Этот индифферентизм к вопросам *политического* характера у стоиков означал собою *упадок альтруистических чувств и стремлений вообще* именно потому, что не мог быть возмещен подъемом энергии *морального чувства в тесном смысле этого слова*, поскольку этика стоицизма, как мы видели, носила *ультра-индивидуалистический* характер.

Сравнивая характерные формальные особенности стоической этики с соответствующими чертами этики

рассмотренных нами выше античных философов, – мы считаем возможным сделать тот вывод, что стоики, действительно, в данном случае сделали дальнейший шаг вперед по пути общего упадка жизненной энергии. Безразличное отношение к окружающей действительности у стоиков проведено с большей *сознательностью и последовательностью*, чем у их предшественников, и даже получило отчасти *патологический* отпечаток: наклон в сторону *апатии* ко всему существующему, как основной цели стремлений человека и его высшего блага, в стоицизме впервые выражен с совершенной определенностью и без каких-либо колебаний, чего еще нельзя сказать относительно таких представителей античной философии, как Сократ, Платон и Аристотель. Что же касается циников и позднейших кириейцев, то их учение об апатии, как мы об этом говорили и выше, не получило еще должного метафизического обоснования.

Но очевидно и то, что такой шаг по пути к дальнейшему *патологическому* упадку жизненной энергии со стороны стоицизма не мог быть шагом вперед, в смысле *положительного* сближения с христианским учением о нравственности, *поскольку требование повышенной душевной энергии составляет основную формальную черту христианской морали и морально-психологического типа истинного христианина*. Стоицизм много сделал в смысле разрушения основ традиционного античного мирозерцания, но не мог вдохнуть в души своих последователей живой творческой энергии, т. к. таковой не было и у самих представителей стоицизма. Основные черты морально-психологического типа античного философа-моралиста, как типа *рассудочно-интеллектуального*, но никак не сердечно-волевого, – в изложенном нами учении стоиков о формальной стороне нравственности т. о., нашли свое яркое выражение еще в большей степени, чем у предшественников стоицизма, а потому у нас нет никаких данных в рассматриваемом нами отношении говорить о генетической зависимости морально-психологического типа истинного христианина от идеала стоического мудреца.

Этические воззрения стоиков, со стороны содержания их нравственных идеалов: их учение о конечной цели нравственных стремлений человека, о нравственном законе и совести, о путях и средствах, ведущих человека к цели нравственных его стремлений, и о мотивах нравственной деятельности человека

Не может быть *положительных* точек соприкосновения между стоической и христианской этикой, а также между морально-психологическим типом стоического мудреца, с одной стороны, и типом христианина, с другой, – также и со стороны *содержания* их основных идеалов. И в данном случае стоицизм сделал, по сравнению со своими предшественниками, шаг назад, в смысле положительного сближения с христианским учением о нравственности.

Прежде всего, что касается учения о *конечной цели* стремлений человека, то *крайний индивидуализм* стоической этики, определенно переходящий в *эгоизм*, о котором у нас шла речь выше, и который, как мы видели, превосходит индивидуализм, и эгоизм этики рассмотренных нами выше философов, – стоит в принципиальной противоположности с *универсальным альтруизмом* христианской морали. Весьма характерным для стоического ультра-индивидуализма, в отличие от рассмотренных нами выше философов, является и тот факт, что этот крайний индивидуализм, как вытекающий у стоиков не только из особенностей их *теоретического* мирозерцания, но также из *патологических симптомов* всего уклада их психики, из *общего патологического оскудения* их жизненной душевной энергии, – и сам в свою очередь получает *патологический* отпечаток, столь обычный и характерный для неврастеников и меланхоликов, в роде тех, художественно-типичными представителями которых являются, напр., многие из героев в произведениях Чехова (Иванов и др.). В стоицизме мы, таким образом, видим наглядное

подтверждение той истины, что крайний этический индивидуализм, точнее, эгоизм рассудочно-интеллектуального типа, в его последовательном психологическом развитии, – самым тесным, органическим образом связан с общим *патологическим* разложением душевной жизни человека, является *болезнью* духа. Правда, у стоиков древнего и среднего периода было учение о всеобщем братстве и равенстве людей между собой по природе; о том, что все люди по природе склонны любить друг друга; что отечеством для стоического мудреца является весь мир; о том, что стоический мудрец не вполне чуждается участия в общественной и государственной жизни и т. п.⁸¹⁹. Отсюда, стоики требуют уважения к законам, притом к таким законам, которые, будучи законами самой природы, следовательно, законами Божественными, объединяют *всех* людей, вместе с богами, в одно идеальное государство⁸²⁰.

Но этот универсальный альтруизм стоиков, в силу их одностороннего интеллектуализма, о котором у нас шла речь выше, – ограничивается лишь сферой наших теоретических понятий, не проникая вглубь человеческой души, *в область нравственных инстинктов человека, его сердца и воли*, а потому стоический альтруизм, по существу, почти ничего не имеет общего с христианским альтруизмом *сердца и воли* и в *практической* жизни человека, естественно, должен переходить в крайний индивидуализм и эгоизм. И, действительно, стоики, напр., советуют принимать участие в общественных и политических делах только в том случае, *если ничто этому не препятствует* (D. L. VII, 121 и др.) – оговорка, позволяющая впадать в ее формальные рамки самое разнообразное содержание и даже, что называется, совершенно свести ни к чему все рассуждения стоиков об общественной деятельности их мудреца. Стоит только припомнить *односторонне-индивидуалистический* характер стоической этики, о котором у нас шла речь выше, а также вообще безучастное отношение стоического мудреца к другим людям, вытекающее из односторонне-интеллектуалистического характера всего стоического мирозерцания, в частности, (из изложенного нами

выше ультра-рационалистического и ультра-индивидуалистического учения стоиков о конечной цели стремлений человека, чтобы убедиться в том, насколько неопределенный и широкий смысл влагают стоики в свои рассуждения о всеобщем братстве и равенстве людей и о необходимости принимать участие в общественной деятельности: с точки зрения односторонне-индивидуалистической тенденции стоической этики, учение о всеобщем братстве и равенстве всех людей получает тот *реальный* смысл, что все люди имеют одинаковое *право* на свое личное, *индивидуальное* счастье, а не тот, что каждый член этого всемирная братства, людей нравственно *обязан* свободно жертвовать своим благом в пользу блага других лиц. Стоикам, как и Аристотелю, был чужд *органический* взгляд на человеческое общество.

Подобно *Аристотелю*, стоики смотрели на человеческое общество и государство только, как на совокупность индивидуумов, из которых каждый смотрит на общественную жизнь, как на средство к удовлетворению *своих* собственных потребностей⁸²¹. С этой точки зрения, стоикам действительно нетрудно было говорить о том, что отечеством человека должен быть весь мир: ко *всему* миру, как и к отдельным людям, стоический мудрец относится с *одинаковым* безучастием; безучастное отношение к *отдельным* лицам стоицизм, т. о., распространяет на *всех* людей. В *этом* именно смысле, но только в этом, в глазах стоического мудреца все люди – и ближние и дальние, – действительно уравниваются между собою. Сократ, Платон и Аристотель делили людей на два класса – близких, заслуживающих нашей сравнительно большей привязанности, и дальних, не заслуживающих нашего участия; в глазах же стоиков, все люди в одинаковой степени близки нам по своей природе и в одинаковой степени далеки от нас, как объекты нашего участия и любви⁸²². От такого *безучастно-черствого* отношения к людям стоикам нетрудно было перейти к *открытому эгоизму* и даже к *прямой жестокости*, в силу которой стоицизм, подобно Платону, не считает, например, нравственно предосудительным убийство слабых детей.

Другой характерной чертой стоического учения о конечной цели стремлений человека является *гидонистический* элемент в понятии о высочайшем благе человека, имеющий свои глубокие психологические корни в *монистическом материалистически-натуралистическом* характере стоической метафизики и психологии. По взгляду стоиков, как благо человека заключается в нормальности *натурального* состояния человеческой души, этой тончайшей *материи*, так точно и зло, или порок, точнее, страсть, по учению стоиков, состоят не в чем ином, как в чрезмерности *натуральных* же стремлений той же души, в извращении (*μεταβολή*) *единой* человеческой души, или, точнее говоря – *теоретического разума* человека, т. е. в ошибочности его суждений⁸²³. Таким образом, и благо и зло человека являются лишь различными формами проявления *единой материальной* субстанции человеческой души, вследствие чего последняя в своем стремлении к благу и в своем удалении от зла не возвышается над границами земного и притом *материального* существования человека. А отсюда, всякое благо человека, с точки зрения стоиков, является по своей природе тождественным с *удовольствием*. Учение стоиков о благе человека, состоящем в следовании законам человеческого *разума*, нисколько не ослабляет гидонистического характера стоического понимания конечной цели наших стремлений, поскольку человеческий разум, по учению стоиков, является лишь тончайшей материей.

Религиозный момент в учении стоиков о высочайшем благе, очевидно, также должен отсутствовать, в силу *натуралистически-пантеистического* и даже *материалистического* характера стоической метафизики. Учение стоиков о необходимости следовать велениям божественного закона, в действительности, как мы видели, оказывается тождественным с требованием следовать законам *природы*, точнее, законам субъективного человеческого разума. Бог, как *живая личность*, по учению стоиков, не может быть объектом человеческих стремлений, поскольку в стоической метафизике нет учения о премирном личном Боге.

Изложенное нами учение стоиков о конечной цели стремлений человека, проникнутое чертами крайнего *индивидуализма*, переходящего в *эгоизм*, *гидонизм* и *безрелигиозность*, – несомненно является в такой же степени характерным для рассудочно-интеллектуального морально-психологического типа античного философа, как и принципиально противоположным *христианскому* учению об этом же предмете и морально-психологическому типу истинного христианина, отличающемуся характером *альтруизма*, *спиритуализма*, а также *глубокой* и *интенсивной религиозности*. В данном отношении стоицизм, т. о., стоит на той же традиционной античной точке зрения, на какой стояли и рассмотренные нами выше философы; только эта точка зрения в стоицизме проведена с *большой последовательностью*, поскольку в стоической метафизике и антропологии с *большой последовательностью* проведена *односторонне-интеллектуалистическая* и *натуралистически-материалистическая* тенденция. Следовательно, в рассматриваемом нами отношении стоицизм шел не в направлении сближения с христианским учением о нравственности, а в направлении принципиально противоположном.

В учении о *нравственном законе*, долженствующем регулировать нравственное поведение человека, стоицизм также не имеет *существенных положительных* точек соприкосновения с христианством. При интеллектуалистическом, точнее, натуралистически-сенсуалистическом и субъективистическом характере стоической гносеологии и при интеллектуалистическом и натуралистически-пантеистическом характере стоической метафизики, – в стоицизме нет места учению об абсолютном нравственном законе, как законе *божественном*, со стороны своего происхождения, и *абсолютном*, со стороны своего внутреннего содержания, каковые черты и составляют самое существо христианского учения о нравственном законе. *Односторонний интеллектуализм* и вытекающий отсюда *автономизм*, *релятивизм* и *субъективизм*, а также склонность к

моральной казуистике – являются столь же характерными чертами стоического учения о нравственном законе, как и учения других рассмотренных нами выше философов. О *нравственном инстинкте* человека, о запросах человеческого сердца и воли, как основных элементах, из которых складывается содержание нравственного закона, односторонне-интеллектуалистическая этика стоиков умалчивает вовсе⁸²⁴.

Что же касается того, что стоики говорят о необходимости для человека следовать в своей жизни и деятельности *Божественному* закону, то этот «Божественный» закон у них оказывается, в действительности, как мы видели, совпадающим с законами *природы*, вообще, и человеческой, в частности, и постигается этот закон человеком не извне, а из его собственного *человеческого разума*, вследствие чего он, по существу, не может не быть законом относительным и несовершенным. Правда, стоики ведут часто речь об идеале мудреца, как живом воплощении совершенного нравственного закона; но дело в том, что стоики не могли указать на *живую историческую личность*, действительно, по мнению их, воплотившую в себе этот совершенный нравственный закон, а без этого последний, естественно, должен отличаться формально-абстрактным характером. Мало того, стоики, как мы видели, и вообще не верили в возможность реализации идеала мудрости и добродетели, а с точки зрения стоиков, полагавших, что нормой нравственного поведения человека должен быть уже *реализованный* нравственный закон, т. е. реальный пример мудреца⁸²⁵, – это равносильно отказу указать, вообще, в более или менее определенных чертах содержание нравственного закона. И в данном случае стоицизм дает только *дальнейшее* развитие тех же основных интеллектуалистически-натуралистических черт в учении о происхождении и сущности нравственного закона, какими, как мы видели, характеризуется учение и других рассмотренных нами выше философов и какие вообще лежат в основе традиционных этических воззрений античного мира, – говорим *дальнейшее* развитие потому, что ни у кого из предшественников стоицизма не был с такой последовательностью, как у стоиков, проведен и с такой

обстоятельностью обоснован интеллектуалистический и натуралистически-монистический принцип в области метафизики и психологии, породивший крайний интеллектуализм, автономизм, субъективизм и релятивизм стоической *этики*. И в рассматриваемом нами отношении стоицизм таким образом, идет не навстречу христианскому учению о нравственности, а удаляется от него.

Что при отсутствии учения об абсолютном нравственном законе в стоицизме не может быть места *христианскому* учению о совести, – это само собою следует из христианского учения о совести, как неподкупном внутреннем судии и законодателе человека, руководствующем в своих требованиях и решениях, во-первых, *врожденным* человеку нравственным инстинктом и, главным образом, голосом человеческого сердца, во-вторых, *откровенным* Божественным и потому абсолютным законом. В стоицизме голос совести является голосом *индивидуального человеческого разума*, не имеющим поэтому ни должного авторитета, ни убедительности.

В учении о *путях и средствах*, ведущих человека к его нравственному совершенству и счастью, стоицизм стоит на той же почве самого последовательного *интеллектуализма и автономизма*, как и в учении о нравственном законе. При интеллектуалистическом и натуралистически-пантеистическом характере стоической метафизики, у стоиков не может быть места учению о *Божественной сверхъестественной помощи* человеку в его стремлениях к нравственному совершенству и счастью, равно как не может быть радостной уверенности в возможности реального достижения того и другого, т. е. не может быть места тем именно чертам, которые являются наиболее характерными в *христианском* учении по данному вопросу, в особенности – в христианском учении об Иисусе Христе, как Божественном Искупителе людей. Божественная помощь человеку, с точки зрения стоиков, как мы видели, оказывается столь же невозможной, как и излишней, поскольку в стоической метафизике, вообще, нет места учению о потребности человека к непосредственному общению с живым и личным Богом, Подателем всех благ, место Которого в

стоической метафизике занимает безличная природа = разум. В стоицизме, следовательно, по самому существу дела, совершенно нет места христианскому учению об *искуплении* как основном пути, ведущем человека к нравственному возрождению и спасению.

Наконец, в учении о *мотивах* к нравственной деятельности человека стоицизм также, *по существу*, расходится с христианским учением о нравственности, поскольку в стоической этике нет вовсе места мотивам *альтруистическим и религиозным*, являющимся *основными* в этике христианской. Собственное *индивидуальное* счастье человека, насколько оно достижимо в условиях натурального земного его существования, – вот, в сущности, единственный мотив нравственной деятельности человека, какой признает стоицизм, исходящей в данном случае из ультра-интеллектуалистического и натуралистического характера своей метафизики и из ультра-индивидуалистического характера своего учения о конечной цели стремлений человека. А поскольку традиционная для античного мира ультра-интеллектуалистическая, натуралистическая и индивидуалистическая тенденция в стоицизме получила, по сравнению с другими рассмотренными нами выше философами, свое дальнейшее последовательное развитие и обоснование, – постольку и в своем учении о *мотивах* нравственной деятельности человека стоицизм еще менее имеет *положительных* точек соприкосновения с христианством, чем другие рассмотренные нами выше философы.

В заключение к изложенному нами, в общих чертах, учению стоиков о нравственности, со стороны самого ее *содержания*, должно, таким образом, сказать то же, что и относительно учения стоиков о *формальной* стороне этого понятия, т. е. что стоицизм по существу никак не шел в направлении сближения с христианской моралью. Этим мы, правда, вовсе не хотим сказать того, что в истории нравственного развития человечества стоицизм не сыграл никакой более или менее значительной роли. Напротив, в области прогрессивного развития нравственных *идей и понятий* стоицизм оказал

человечеству громадную услугу, – может быть, более значительную, чем рассмотренные нами выше философские системы. В данном случае мы, главным образом, имеем в виду те высокие *идеи* универсальной гуманности и универсального альтруизма, какие *в теории* проповедывал стоицизм, и какие никем из рассмотренных нами выше философов не были провозглашены с такой широтой и определенностью, как в стоицизме.

И в этом отношении, но только в *этом* – стоицизм косвенным путем в значительной степени подготовил историческую почву в греко-римском мире для торжества здесь Христова евангелия: христианское учение о самоотверженной любви ко всем людям, не исключая и врагов, благодаря стоицизму, с его проповедью о всеобщем равенстве и братстве людей, – *теоретическому сознанию* греко-римского мира не представлялось уже чем-то, по существу дела, непонятным или даже абсурдным. В сфере *теоретического разума* стоицизмом было сделано очень много в деле разрушения традиционных античных идеалов, проникнутых духом одностороннего национализма, партикуляризма и ультра-индивидуализма, с точки зрения которых христианская мораль должна была сознанию античного человека представляться неприемлемой и абсурдной по самому существу. Но тот прогресс, какой был в данном случае достигнут стоицизмом, далее поверхностной и малоустойчивой области нравственных *идей и понятий*, как мы видели, не шел; от *периферии* человеческой душевной жизни, от теоретического разума человека моральная реформа стоицизма, в силу его одностороннего интеллектуализма и натурализма, не проникала и, по существу дела, не могла и не хотела проникнуть *в самую глубину человека, как моральной личности, к глубочайшим источникам и корням нравственного сознания и поведения человека – в сферу его нравственного инстинкта, его сердца и воли*, а потому о нравственном возрождении человека, во всей сложности его душевной жизни, стоицизм не вправе был даже мечтать.

И в этом отношении христианство, стремящееся нравственно возродить *всего* человека (а не один лишь его ум)

и делающее из человека *новое создание*, поскольку христианство стремится возродить самые *корни и основы* нравственной жизни человека, его нравственный инстинкт, его сердце и волю, – в этом отношении христианская мораль никак не может быть поставлена в генетическую зависимость от стоицизма. И если в своем учении о *формальной* стороне нравственности стоицизм, своим отрицательно-апатичным отношением к наличному порядку вещей и, вообще, к земному существованию человека способствовал быстрейшему разложению традиционного античного мирозерцания и развивал у своих последователей жажду иной, новой и высшей действительности и жизни и тем лишь *косвенным* и, так сказать, *отрицательным* путем, подготавливал в античном мире почву для успешного распространения здесь христианства, – то и в своем учении о самом *содержании* нравственных идеалов человека стоицизм, по существу, оказался бессильным привнести, со своей стороны, что-либо *положительно-ценное* в деле создания «*нового человека*», как *моральной личности*: возбуждая у своих последователей лишь *смутные теоретические стремления* в направлении к *супранатуралистическим и альтруистическим* идеалам нравственности, каковые позже во всей полноте и ясности были возведены христианством, – стоицизм не мог дать *удовлетворения* этим стремлениям, не мог провести их в жизнь, поскольку не мог нравственно *возродить* человека к *новой жизни*, соответствующей новым высоким теоретическим идеалам. Поэтому о *генетической* зависимости христианского учения о нравственности и христианского морально-психологического типа от стоической этики и от морально-психологического типа стоического мудреца – вести речь можно только по недоразумению.

Заключительные замечания о философии древней и средней стои, в ее отношении к христианству

Мы рассмотрели учение о нравственности представителей древней и средней стои. Какое направление это учение приняло у *позднейших* стоиков? Приблизились ли они к христианскому учению о нравственности или же продолжали идти по тому же пути, по какому шли и более ранние стоики, продолжая их дело разрушения традиционного античного мирозерцания, и не давая взамен его ничего, по существу, нового и тем подтверждая не случайный, а стихийно-необходимый характер того болезненного процесса духовно-нравственного саморазложения, какой нами был отмечен у представителей древней и средней стои, в свою очередь продолжавших разрушительную работу своих предшественников? Ответом на эти вопросы должно послужить изложение этики наиболее видных из позднейших представителей стоицизма. Мы в данном случае ограничимся. изложением учения *Сенеки, Эпиктета и Марка Аврелия*.

2.2 Философия новой стои

2.2.1 Сенека

Общие замечания о значении философских воззрений Сенеки для решения вопроса о происхождении христианства

Время жизни Сенеки, совпадающее с самым началом распространения христианства в Римской империи, в частности, со временем проповеднической деятельности Ап. Павла; некоторые черты сходства нравственного учения Сенеки не только по содержанию, но отчасти и по способу выражения с нравственным учением христианства, как оно изложено в священных книгах Нового Завета в особенности, в посланиях Ап. Павла; затем, некоторые исторические обстоятельства из жизни Ап. Павла, как, например, факт снисходительного отношения к Ап. Павлу Галлиона, брата Сенеки, о котором повествуется в Деян. 18:12... и который является, в глазах некоторых исследователей, свидетельством знакомства Сенеки с христианством; апелляция Ап. Павла к суду Цезаря и т. п. факты, говорящие, яко бы, о знакомстве Ап. Павла с лицами, близко стоящими ко двору римского императора, а, следовательно, увеличивающее вероятность личного знакомства между Сенекой и Ап. Павлом, – все это, будучи много преувеличено в своем значении, было причиной того, что в ряду других языческих философов-моралистов Сенека, в глазах ученых исследователей, интересующихся решением вопроса об отношении языческой морали к христианской, весьма часто занимает особенное, исключительное положение, настолько, что некоторые ученые положительно утверждают факт прямой зависимости Сенеки и его нравственных воззрений от христианства, в особенности, от Ап. Павла, тогда как другие ученые предполагают относительно Ап. Павла и Сенеки обратную зависимость. Апокрифическая переписка Ап. Павла с Сенекой и, вообще, предание о личном знакомстве Ап. Павла с Сенекой, подтверждаемое и некоторыми отцами Церкви, является, в глазах некоторых ученых, новым основанием для утверждения, что сходство нравственных воззрений Сенеки с учением Ап. Павла» и вообще с христианским нравственным

учением – не случайное, что факт личного знакомства Сенеки с Ап. Павлом, повлекший за собою между ними взаимный обмен мыслей и религиозно-нравственных убеждений, подтверждается и церковным преданием.

Ближайшее рассмотрение религиозно-нравственных воззрений Сенеки, самый дух его системы, а не отдельные только мысли и выражения свидетельствует о совершенно ином, – свидетельствует о том, что некоторое сходство между сочинениями Сенеки, с одной стороны, и посланиями Ап. Павла и вообще произведениями новозаветных писателей, с другой, если и может быть усматриваемо, то именно лишь в отдельных словах и выражениях, но никак не в их основных идеях и направлении. Основные корни мирозерцания Сенеки, вообще, и его морали, в частности, несомненно, даны в античной философии именно в стоицизме. То, что выше нами было сказано о внутреннем взаимоотношении между стоицизмом и христианством, вообще, и стоической моралью и христианской, в частности, – должно быть отнесено и к морально-философским воззрениям Сенеки, с тем разве отличием, что отживающее и одряхлевшее состояние до-христианской античной цивилизации, в частности, религиозно-нравственные воззрения и настроения античного мира в сочинениях Сенеки нашли свое выражение еще в более ясной и сильной степени, чем в произведениях представителей древней и средней стой. С этой именно точки зрения должно быть оцениваемо отношение Сенеки к античному миру, в частности, к морально-психологическому типу античного философа, с, одной стороны, и к возникающей христианской нравственности и морально-психологическому типу истинного христианина с другой. В целях раскрытия этого положения, мы ограничимся указанием важнейших черт в сочинениях Сенеки, особенно ясно подтверждающих и доказывающих, с одной стороны, ее внутреннюю связь с традиционным античным мирозерцанием, а с другой стороны, то, как далеко религиозно-нравственная система Сенеки и весь его душевный уклад отстоят от христианской религии и морали и от морально-психологического типа истинного христианина.

Говоря о нравственных воззрениях Сенеки, мы, следуя избранному нами плану, предварительно коснемся основных метафизических и религиозных его взглядов, со стороны их влияния на нравственную систему Сенеки и на общий уклад его психики.

Основные метафизические положения философии Сенеки, лежащие в основе его этики. Учение Сенеки о Боге и отношение этого учения к христианству

Учение Сенеки о Боге, подобно учению представителей древней и средней стой, можно охарактеризовать кратко, как *односторонне-интеллектуалистическое*, с одной стороны, поскольку понятие Божества у Сенеки *совпадает* с понятием мирового разума, и *натуралистически-пантеистическое и фаталистическое*, с другой, в противоположность христианскому учению о Боге, как о личном Духе, Творце и Промыслителе всего сущего, т. е. в противоположность чисто *теистическому* учению христианства. Сенека не различает понятий Бога и мира⁸²⁶. Для иллюстрации этого учения Сенеки отметим несколько наиболее характерных фактических данных. Так, напр., Бог у Сенеки, наравне с материальными вещами, представляется доступным для внешних чувств, напр., для зрения. В других местах своих сочинений, Сенека, как и прочие стоики, Божество называет огнем, которым и будет в конце мировой истории поглощено всякое конечное бытие (Benef. IV, 8 и др.), чем, конечно, подчеркивается как материальная природа Божества, так и субстанциональное единство между телесным миром и Богом. Если Бог и мир, по взгляду Сенеки, субстанционально неразделимы; то, очевидно, что и отдельные вещи в мире, не исключая и людей, суть лишь части Божества, члены одного цельного организма, т. е. Бога, или мира⁸²⁷. В частности, человеческая душа есть часть (*pars*) Божественной души (Epist. 120). У Сенеки, правда, есть некоторые места, где он различает Бога от мира, называя Его *разумом* мира (*ratio*), душой мира и т. п. (смотри., напр. Helv. VIII. 3; Benef. VI, 7; Epist. 90:29); иногда Сенека прямо замечает, что отличие Бога от человека заключается в том, что Бог состоит из одной лишь души, а человек из души и тела (Nat. quest, pref. 14 и др.), почему Бог – невидим, и может быть познаваем только мыслью (Nat. quest. VII, 30:3). Это кажущееся противоречие у Сенеки легко разрешается в том чисто пантеистическом смысле, что

Бог представляет из себя как бы двухстороннее существо: материальный мир по отношению к Богу является лишь одной из сторон (низшей) природы самого Божества (Epist. 56:20). Таким образом, в известном отношении Бог, по мнению Сенеки, видим, а в другом – невидим, то совпадает с миром, то отличается от него, что, однако, не препятствует Божеству вместе с миром составлять одно существо. Бог, по учению Сенеки, как и по учению представителей древней и средней стой, отличается от мира лишь, как более тонкая материя, разлитая по всему миру; из нее путем сгущения образовался и сам мир. Естественно поэтому, что в тех случаях, когда Сенека выражается о Боге, как о мировом духе, точнее, мировом разуме, с которым тождествен весь мир, – *панлогизм* Сенеки получает определенный материалистический отпечаток (смотри., напр., Ad Helv. с. VIII и др.).

Фатализм Сенеки представляет из себя только логический и психологический вывод из его материалистического панлогизма. Раз Бог и мир есть одно и то же, а в физической природе действуют неизменные механические законы, то, следовательно, и Божество оказывается причастным этим законам и подчиняющимся им. Отождествив понятие Божества с мировым разумом, т. е. посмотрев на Божество и на весь мир сквозь призму теоретического разума с его необходимыми логическими законами мышления, – Сенека, подобно другим стоикам, и во внешнем мире видит проявление лишь законов необходимости, но уже необходимости объективированной, *натуральной*, где вместо логических законов действуют законы натуральные. Этот фатализм и исключительное господство в мире и в природе самого Божества *механических* законов, а не законов свободного, целесообразно-действующего духа выразилось у Сенеки в двух главных формах – в форме фатализма относительного и абсолютного. Сущность первого состоит в том, что Сенека никак не может отрешиться вполне от древне-языческих воззрений на материю, как на относительно самостоятельное в мировом процессе начало, которое, действуя по исключительно механическим законам, оказывает противодействие Божеству, так что Божество является

бессильным изменить эти законы и весь подчиненный им натуральный порядок вещей⁸²⁸.

Кроме того, Сенека весьма презрительно отзывался о теле человека смотря на него, как на причину всех зол, постигающих человека, называя его темницею души, узами души и проч. (см., напр., *Consolât, ad Marc.* с. 24; *Epist.* 65 и др.). Таким образом, материя со своими механическими законами, по учению Сенеки, совершенно независима от воли Божества и, вообще, от законов свободного духа: Бог – бессилен изменить ее природу, как и человек не может изменить природу своего тела, а вследствие этого, целая половина всего сущего именно весь материальный мир и все, что так или иначе соприкасается с ним и поскольку соприкасается, – оказывается, т. о., подчиненным механическим законам, или же – что одно и то же – слепой судьбе. Но выше мы видели, что дуализм духа и материи у Сенеки только кажущийся: в конце концов, все сводится к одному верховному началу – Богу; все составляет единое целое, одну субстанцию, а, следовательно, подчиняется одним и тем же законам. А если так, то противоположность между материей и духом, с точки зрения Сенеки, есть явление только относительное, и материя может быть названа только относительно самостоятельной. Раз материальный мир есть продукт Божества и даже более того – известная сторона, или форма проявления Божества, которая в конце мировой истории возвратится в лоно Божества именно будет воплощена мировым огнем (т. е. Богом), – то отсюда ясно, что законы материи суть в то же время законы Божеской природы. Бог бессилен изменить законы материи потому именно, что эти законы суть законы самого Бога.

Относительный фатализм Сенеки, таким образом, в конце концов, разрешается в фатализм *абсолютный*, в безграничное господство в мире законов механической натуральной необходимости, или *судьбы*, которой подчиняется само Божество. Что между механическими законами материи и Божеством существует такое именно соотношение, т. е. что материя потому именно инертна, пассивна и подчинена законам натуральной необходимости, что это вытекает из природы

самого Божества, – об этом Сенека высказывается неоднократно самым недвусмысленным и категорическим образом. Но отсюда же следует, что подчинение Божества законам материи есть, в существе дела, его подчинение законам собственной природы. С точки зрения Сенеки, не механические законы материи служат разумным целям Божества, как высочайшего Духа, а само Божество проникается этими законами и, так сказать, материализуется. Понятно поэтому, что Сенека, желая быть вполне последовательным, иногда прямо отождествляет понятия Божества и судьбы (*fatum*) (Natural. Quest. II, 45; Ad Helv. с. VIII и др.). Другими словами, понятие Божества, по учению Сенеки, оказывается совпадающим с понятием господствующих в мире натуральных механических законов природы. Само собою понятно, что фатализм Сенеки совершенно устраняет возможность приписать ему учение о живом, личном Боге⁸²⁹.

Против такого заключения могут, по-видимому, говорить напр., те места из сочинений Сенеки, где он заявляет о необходимости молиться богам (Ad Helv. 18, 6; Benef. II, 1. 4; IV, 4. 1; Epist. 10; 117 и др.) и о том, что добродетель человеком достигается только при помощи Божества (Epist. 41; 73 и др.), а также, где Сенека говорит о любви человека к Богу (De Benef. IV, 19; Epist. 17; 23; 97; 123 и др. Сравн. подробн. Aubertin «Seneque et st. Paul» p. 217 и 231), о необходимости следовать воле Божией и о подражании Божеству (De ira, II, 16. 2 и др.). О вере Сенеки в личного, живого Бога, по-видимому, говорит и то, что Сенека приписывает Божеству такие свойства личных существ, как ведение и даже всеведение, так что от Божества, по нему, ничто не может укрыться, почему нам в своих поступках всегда должно помнить о том, что Бог нас видит и все знает (De Provid. I; Epist. 10; 43; 83; De vita beata, XX и др.). Наконец, о вере Сенеки в личного Бога, при поверхностном взгляде на дело, может, по-видимому, говорить его учение о Божественном Провидении, о бесчисленных благодеяниях, оказываемых Богом людям (De benef. IV, 3–6; IV, 25–26 и др.), откуда Сенека выводит необходимость, чтобы и мы оказывали

благодетения другим людям (ср. De ira, II, 27; Epist. 95; De Provid. VI и др.).

Но, ввиду приведенных нами оснований в пользу пантеизма и фатализма в учении Сенеки о Боге, все эти и им подобные места, очевидно, не должны быть понимаемы нами в буквальном смысле. Действительно, при ближайшем рассмотрении дела, оказывается, что, по учению Сенеки, верного основному ультра-интеллектуалистическому и натуралистическому характеру своего мирозерцания, – «любовь» человека к Богу есть не что иное, как чисто *познавательный* акт, а не известное чувство. «Deum colit – говорит Сенека – qui novi (т. е. Бога)... satis; illos (т. е. богов) coluit, quisquis iminitatus est (Epist. 95). Да иначе и быть не может, раз Божество, с одной стороны, безличный мировой разум и *fatum*, с другой, по взгляду Сенеки, суть тождественные понятия: любить можно только живую личность, а не отвлеченный закон, не абстрактную идею или бездушную материю. Что же касается учения Сенеки о молитве человека к богам и о помощи, оказываемой человеку Божеством в стремлении человека к добродетели и счастью, то в данном случае Сенека отчасти, вероятно, делает уступку (неискреннюю) народным религиозным взглядам, как это, напр., можно предположить на основании того, что иногда (Benef. VI, 19 и др.) он говорит о многих богах, тогда как Сенека, во всяком случае, не был грубым политеистом; отчасти же подобного рода суждения, встречающиеся у Сенеки, можно понимать, как образное выражение его *натуралистически-пантеистических* воззрений на данный предмет.

Только с этой точки зрения, нам станет ясным, почему Сенека проповедует, напр. (Epist. 31 и др.), о необходимости человеку во всем полагаться *на самого себя* и говорить, что единственное истинное благо, причина и залог счастливой жизни – это *вера в себя*, почему и не советует мужу, стремящемуся к великим делам, надоедать богам своими молитвами, считая это чем-то постыдным. «Устрой сам себе – говорит Сенека – свое счастье» (Epist. 31), а счастье, по взгляду Сенеки, заключается в добродетели (Epist. 41 и др.).

Следовательно, учение Сенеки о молитве имеет вовсе не тот смысл, какой мы обычно соединяем с понятием о молитве. О *личных* отношениях человека к Богу у Сенеки не может быть и речи. Нам думается, что мы наиболее близко подойдем к действительному пониманию учения Сенеки о молитве, если за исходный пункт к этому пониманию возьмем место из «De Benefic.» «V, 2 5 .4 , где Сенека прямо заявляет, что молиться богам нужно не в надежде получить от них помощь, но только для возбуждения в себе известного настроения. По-видимому, Сенека, в данном случае, имеет ввиду то именно *эстетическое*, но никак не религиозное, в точном смысле этого слова, настроение, какое столь присуще человеку, глубоко проникшемуся натуралистически-пантеистическим мирозерцанием.

Точно также и учение Сенеки о Провидении и о Божественных благодеяниях, в связи с его учением о господстве в мире судьбы, должно понимать в смысле признания механически-необходимого устройства мира. Кроме того, нужно постоянно иметь в виду и то, что Сенека, как увидим ниже, в действительности, плохо верил в Божественную благодать и мало ее ценил: иначе он не проповедывал бы отречения от этой жизни, вместе со всеми благодеяниями Божества. Правда, Сенека не особенно и настаивает на ценности внешних благодеяний Божества, не желая, очевидно, слишком явно противоречить своему собственному учению о бессилии Божества изменить природу материи. Желая отстоять Божественную благодать, Сенека из области внешних благ переходить в сферу благ внутренних, духовных, состоящих в добродетели; Бог, по словам Сенеки, если и лишает человека внешних благ (вернее, *не может* их подать), то вместо них подает благо несравненно высшее – добродетель (Provid. с. IV и др.). Но как странно звучат эти слова в устах Сенеки, советующего человеку не надоедать богам своими молитвами, а самому себе устраивать свое счастье (Epist. 31)?

Резюмируя все сказанное нами относительно учения Сенеки о Боге, должно сказать, что противоположность этого учения с христианским – принципиальная: вместо христианского учения о

живом личном Боге, Творце и Промыслителе всего, у Сенеки мы видим учение о Боге, как безличном разуме, разлитом в мире, составляющем душу универса, или – вернее сказать – тождественном с этим последним и подчиняющемся неизменным логическим законам теоретического разума и их объективному выражению – механическим законам природы, – видим подчинение законов свободного духа перед законами безжизненной материи. В данном случае Сенека, таким образом, вполне стоит на почве интеллектуалистически – натуралистического мирозерцания представителей древней и средней стой.

Учение Сенеки о мировом зле и отношении этого учения к христианству

Учение Сенеки о природе существующего в мире зла и способах борьбы с ним представляет из себя простой логический и психологический вывод из его учения о Боге и Его отношении к миру и также проникнуто характером одностороннего интеллектуализма и натурализма.

Прежде всего, относительно учения Сенеки о природе и сущности мирового зла должно заметить, что взгляд Сенеки в данном случае отличается той же кажущейся непоследовательностью, как и его учение о природе Божества. Допустив в своей философии отождествление мира с Богом, т. е. проповедуя пантеизм, притом в форме панлогизма, – Сенека, в силу этого, вынужден был отрицать объективное существование в мире зла. Если же все-таки нечто ненормальное в мире и существует, то, с точки зрения Сенеки, это объясняется тем, что все, обычно признаваемое нами ненормальным, в действительности *только кажется* нам таковым: так называемое, зло, в действительности, есть только наше *ложное* субъективное мнение, плод нашего ошибочного понимания природы всего сущего, а не что-либо реально и объективно существующее. Но, с другой стороны, мы видим, что натуралистически-пантеистический панлогизм Сенеки не мешал ему держаться временного относительного дуализма между Богом и материей. Мы видели также и то, что, стремясь примирить этот относительный дуализм духа и материи, Сенека достигает лишь того, что законы материи присваивает духу, так что материя в этом отношении у Сенеки берет решительный перевес над духом. А т. к. Сенека не мог подавить в себе отрицательного и даже враждебного отношения ко всему материальному, как стесняющему, по его мнению, свободу духа, – то стремление Сенеки к натуралистическому монизму, к признанию существования в мире неизменных законов в данном случае, как и в его учении о Боге, привело только к тому, что, в конце концов, он, подобно другим стоикам,

принужден был провозгласить неизбежность и непреодолимость существующего в мире зла, т. е. принужден был свой пессимистический взгляд на материю перенести и на Божество, приписав Божеству то, что свойственно материи. От своего поверхностного оптимизма, выросшего на ультра-интеллектуалистической почве (на почве пантеизма, точнее, панлогизма), – Сенека, подобно другим стоикам, переходит к крайнему пессимизму.

Оптимистическая тенденция в учении Сенеки о природе существующего в мире зла, т. е. признание за злом только чисто субъективного, а не объективного значения, – подтверждается многочисленными местами из его сочинений, где он говорит о нормальности и совершенстве *всего* существующего и о том, что *всякое* зло есть лишь плод нашего ошибочного мнения. Для нашего счастья, по мнению Сенеки, следует лишь понять то, что все, доставляющее нам, по-видимому, страдание, – необходимо для поддержания мирового порядка и является следствием общего мирового хода вещей (Epist. 74). «Все – говорит Сенека – зависит от нашего мнения (*omnia ex opinione suspensa sunt*): не только честолюбие, роскошь и скупость зависит от того, как на что смотреть, но и болезнь (т. е. кажущаяся ее ненормальность) зависит от нашего воображения. Всякий чувствует себя настолько несчастным, насколько считает себя таковым (*tam miser quisque, quam credit* Epist. 78)»⁸³⁰. Следовательно, объективных причин к тому, чтобы быть несчастным, т. е. объективного зла нет. Смерть тоже не есть объективное зло, и только недоразумение и наше ложное мнение делает из нее для нас нечто ненормальное: «мы, по словам Сенеки, боимся не самой смерти, но мысли о ней (Epist. 30)». «Смерть, страшна нам только потому, что о ней говорят, как о чем-то страшном. Но нет ничего нелепее, как бояться слов (Epist. 91)». Обычным утешением при мысли о смерти, вообще, и близких нам лиц, в частности, у Сенеки являются рассуждения о том, что смерть есть неизбежный, необходимый закон природы, как и жизнь. «Того, что неизбежно – говорит Сенека, – ждут; бояться можно только сомнительного. Смерть есть необходимость, для всех одинаковая и неотразимая. Какой же

смысл жаловаться на положение, из которого никто не изъят?.. Нечего претендовать на природу за то, что она подчинила нас одному закону с собой: ведь все, что она созидает, она же разрушает (Ep. 30)». «Судьба – рассуждает Сенека о смерти в Epist. 77 – непреклонна, неизменна и основана на предвечной необходимости. Ты идешь туда, куда и все идет. Что тут для тебя нового? В этом законе ты рожден. То же испытал твой отец, и твоя мать, и твои предки... Неразрывная и никакими силами неизменная цепь оковала все творение...; одна из обязанностей, налагаемых жизнью, состоит в смерти». «Ты умрешь – говорит Сенека – не оттого, что ты болен, а оттого, что ты живешь (*morieris non quia aegrotas, sed quia vivis*: Epist. 78)». Даже более того: смерть, по Сенеке, не только не есть зло, но напротив – величайшее благо». Несомненно, говорит Сенека, что величайшее благо природы состоит в том, что мы должны умереть (Epist. 101)».

Нет, по учению Сенеки, в мире и нравственного зла, т. е. греха в объективном смысле этого слова, т. е. в смысле извращения нашей воли и испорченности нашего сердца. Извращения нашей духовной природы Сенека не мог в принципе допустить уже потому, что, по его мнению, наша душа есть часть Божественной души, или Божественного разума. Различие между нами и Богом, по Сенеке, заключается лишь в том, что «у нас лучшая часть нас есть дух, а у него ничего нет, кроме духа (Nat. Quest. 1. pref.). И эта особенность нашей природы, по сравнению с Божеством, не только не есть недостаток в объективном смысле, но в некотором роде составляет даже преимущество нашей природы перед Божественной, поскольку через это человек имеет возможность, так сказать, завоевать себе добродетель через борьбу с телесными страстями, а Бог ведь не грешит потому только, что и не может грешить (De provid. VI); следовательно, для Бога тут ни заслуги, ни доблести нет никакой⁸³¹. В частности, по учению Сенеки, в нашей природе заложено ничем не поврежденное и не извращенное стремление к истине (Ad Helv. VI, 6); от природы все люди обладают вполне достаточными способностями к тому, чтобы стать добродетельными (Benef. III,

28; Epist, 44, 2; 44, 31; 120, 4 и др.), так что, при сравнительно счастливых обстоятельствах, добродетель может быть достигаема нами путем самостоятельного развития коренящихся в нашей душе благородных задатков, даже без всякого внешнего научения (Epist. 38, 2; 41, 25 и др.), хотя для окончательного утверждения в добродетели необходима философия (Epist. 95, 36 и др.). Поэтому Сенека совершенно последовательно, со своей точки зрения, утверждает, что всякий порок есть нечто чуждое нашей природе, как бы болезнь нашего духа (Epist. 122, 5; De ira II, 13. 1 и др.), вследствие чего, человек ненавидит грех по самому свойству своей природы (Epist. 112; 4.), хотя вместе с тем и любит его (ibid). Так как пороки, по мнению Сенеки, по существу чужды нам, «то их легко вырвать с корнем и бросить. Гораздо тверже держится то, что сидит на своем месте (т. е. добродетель). Добродетель соответствует нашей природе, пороки враждебны и противны ей (Epist. 50, 8 и др.)».

Таким образом, по учению Сенеки, зла в объективном смысле, по-видимому, нет вовсе: вся суть – в ошибочности наших мнений, избежать чего мы всегда в состоянии, потому что наша природа, как таковая, по своей сущности, не извращена, а так называемый грех по отношению к нашей душе есть нечто чисто внешнее и наносное.

Но уже, так сказать, *apriori* можно предполагать, к чему должен привести этот теоретический принципиальный оптимизм, раз Сенеке придется иметь дело не с теорией и логическими формулами, а с живой действительностью. Ведь, что там ни говори, а налицо существует тот факт, что зла в мире – сколько угодно, а натуралистический монизм Сенеки должен был привести его к убеждению, что источник зла лежит в самой первооснове мира, в неизменных натуральных законах природы. Отсюда, учение Сенеки о том, что в мире нет зла, потому что *все* совершается по неизменным законам природы, в существе дела, обращается в то положение, что в мире господствует абсолютное и неизменное зло, потому что, при господстве в мире неизменных законов природы, то, что нами ощущается, как зло (чего не отрицает и сам Сенека), всегда

таковым и останется, и победить его никто не в силах, даже Бог, так как Он сам подчиняется судьбе и неизменным законам материи. Во-вторых, так как, с односторонне-интеллектуалистической и натуралистической точки зрения Сенеки, ничто не зависит от нашей воли, потому что во внешнем мире действуют одни натуральные, механические законы, а внутренняя жизнь человека подчинена столь же непреложным логическим законам нашего теоретического разума, – то причина зла лежит, следовательно, вне нашей власти, и с ним мы ничего не можем поделать. В силу этих оснований, Сенека должен был, в конце концов, прийти к тем же конечным пессимистическим выводам, по рассматриваемому нами вопросу, как и представители древней и средней стои.

Что касается фактических доказательств того, что Сенека внешнее зло отрицал только в теории, а в практической жизни признавал его неограниченное и ничем не преоборимое господство, – то это ясно видно, прежде всего, из его в высшей степени враждебного отношения к телесной природе человека⁸³². Тело человека, по мнению Сенеки, есть источник всякого зла, всякого заблуждения. Неудивительно поэтому, что Сенека, как мы видели, считает смерть величайшим из благ: очевидно, в мире вовсе не так уж прекрасно все устроено, как это в теории утверждает Сенека; иначе ему незачем было бы желать смерти, а тем более рекомендовать человеку самоубийство (Epist. 65 и 70 и др.), в тех случаях, когда жизнь, по тем или иным причинам, покажется ему нестерпимой (ibid)⁸³³. Кроме того, у Сенеки, вообще, чуть ли не на каждом шагу можно встретить рассуждения о бренности и суетности всего земного, телесного и всего существующего, вследствие чего, по словам Сенеки, ничто в жизни не заслуживает того, чтобы к нему привязываться (см. напр. Epist. 101 и др., особенно тракт: «Ad. Marc»). А основным утешением во всех бедствиях жизни, в том числе и в смерти близких нам лиц, у Сенеки является указание на неизбежность этих бедствий, откуда, по мнению Сенеки, вытекает необходимость покоряться им, потому что, если добровольно человек не покорится, то все равно ведь придется покориться поневоле (Epist. 74; 77; 91; 98; 99; 107 и др.).

Очевидно, тут мы видим не опровержение факта существования зла, а стремление примириться с его *неизбежностью*.

Утверждение, что все в мире нормально, и что объективного зла в мире нет, у Сенеки, под влиянием фактов живой действительности, опровергающей это положение, превращается в совершенно противоположное, глубоко пессимистическое убеждение, находящее свое выражение, напр., в таких рассуждениях: «Мне – говорит он – не страшен конец (т. е. смерть), ибо это есть то, что было до начала; не страшен и переход в другой мир, *ибо нигде я не буду жить в таких печальных условиях, как здесь* (qua nusquam taranguste его: Epist. 65 конец.). И такой переход от абсолютного оптимизма к столь же *абсолютному пессимизму* для Сенеки вполне естественен, потому что признать абсолютно нормальным ненормальное – значит отказываться от всякой надежды на лучшее будущее. Добавим ко всему этому еще и то, что Сенека, признавший в теории нормальность всего внешнего порядка вещей, в то же время проповедует полное отречение от, так называемых, внешних благ, как суетных и непрочных (Epist. 22; 23; 31; 41; 44; 56:67; 70; 72 и др.). Мудрец, по мнению Сенеки, счастлив потому, что «он независим от других и не ждет милости ни от судьбы, ни от людей (Epist. 72)». Следовательно, все внешнее, в том числе и люди, по Сенеке, являются в отношении к нам далеко не всегда «благом», раз от внешнего мира нужно сторониться и убегать... Внешний порядок вещей, или судьба, что по учению Сенеки одно и то же, – последнему, в действительности, представляется чем-то столь ненормальным, что он провозглашает открытую борьбу с судьбою: «С нами – говорит Сенека – воюет сама судьба за то, что мы не хотим покориться ее велениям. Но мы не только не согласны подчиниться судьбе, а отвергаем ее, для чего нужна большая храбрость (Epist. 51)», – причем, Сенека, как мы видели (см. сноску 833), заранее убежден в том, *что эта борьба человека с судьбой необходимо должна окончиться полным поражением человека*.

Все, сказанное нами об отрицательном отношении Сенеки ко всему материальному в особенности к нашему телу да и вообще ко всему миру и его строю, отношении, доходящем до того, что Сенека проповедует самоубийство, как средство избавиться от невзгод земного существования, а также проповедует желание смерти, – все это говорит о том, что в глубине своей души Сенека не только признавал объективное существование в мире внешнего реального зла, но даже признавал его *безграничное господство*. Следовательно, все теоретические рассуждения Сенеки о том, что зло есть только субъективная ошибочность в нашем понимании мирового порядка вещей, – в существе дела, сводятся у Сенеки к нулю, как только ему приходится коснуться фактов живой действительности. Таким образом, по вопросу о внешнем зле в мире, в системе Сенеки одинаково уживаются и абсолютный оптимизм и абсолютный пессимизм. Но в то время, как его оптимизм является лишь *логическим* выводом из его одностороннего интеллектуализма и натуралистического пантеизма (панлогизма), – пессимизм, также имеющий свои психологические корни в ультра-интеллектуализме и натурализме миросозерцания Сенеки, составляет, так сказать, *самую душу* его философских воззрений, их глубочайший внутренний смысл, их *психологическую*, а не логическую только правду.

Столь же непрочен оптимизм Сенеки и в вопросе о внутреннем *нравственном* зле. И в данном случае Сенека никак не может избежать в конечном результате самого мрачного пессимизма. В самом деле, хотя Сенека, подобно другим стоикам, в духе одностороннего интеллектуализма, учит, что коренного извращения нашей природы нет, что все наши бедствия и грехи суть только результат заблуждения нашего *теоретического разума*, но разве заблуждения нашего разума не есть недостаток нашей природы, той самой природы, которая, по Сенеке, есть частица Божества? Сенека предвидит этот упрек в самопротиворечии и старается, следуя основным принципам стоицизма, отклонить его тем, что конечной причиной заблуждений нашего мышления считает не мышление само по

себе, а известную специфическую особенность *внешних* вещей, – их способность вводить наш разум в заблуждение (Epist. 94, 13 и др.). Но этим ведь только усиливается пессимизм в вопросе о нравственном зле: раз источник нравственного зла, всех наших заблуждений лежит *вне* нас, во внешних вещах, – то, следовательно, существует *объективное* зло, источник которого находится *не* в нашей власти. В нашей власти, следовательно, – только отражать постоянные нападения злых приманок внешнего мира, искоренить же этот источник наших ошибок, предотвратить самую возможность искушения, – мы, по учению Сенеки, не в силах, так как внешний порядок вещей от нас независим и управляется своими натуральными неизменными законами.

Затем, не всегда мы, с точки зрения Сенеки, можем удачно и отражать искушения со стороны внешних вещей. Ведь, чтобы противостоять идущим извне искушениям, должно, по взгляду Сенеки, обладать более или менее сильным и развитым рассудком. Но, по мнению Сенеки, это доступно далеко не всем и, прежде всего, не доступно детям⁸³⁴. Отсюда получается то, что Сенека вынужден признать положение, в корне подрывающее его учение о неповрежденности человеческой природы и провозглашающее *всеобщую прирожденную* склонность ко греху, раз *все* люди прежде, чем достигнуть умственного развития, не имеют никаких средств противиться внешним искушениям, влекущим нас ко греху. Сенека, действительно, откровенно и заявляет, что «никому не удавалось иметь праведную душу ранее злой; все мы предвосхищены злом; учиться добродетели – значит разучиться пороку (Epist. 50:7)». Само собою понятно, что, по учению Сенеки, влияние на нашу волю окружающих нас дурных людей, пока у нас не окрепнет разум, должно быть в высшей степени сильным (Epist. 41,8; 75, 16; 94, 13; 95, 36 и др.). Поэтому, в конце концов, Сенека вполне логично поступает, когда утверждает всеобщую и постоянную склонность к греху (Epist., 97, 10; De ira, I, 14; II, 20; II, 28; Clem., I, 7–7; I, 24, 2 и др.). Сенека, поэтому, откровенно сознается, что действительный идеал мудреца, т. е. идеал добродетельного человека, вообще,

едва ли достижим: по крайней мере, он отказывается указать на какую-либо историческую личность, которая бы удовлетворяла этим требованиям (*De constant. Sapient*, с. с. VI–VII).

Метафорически Сенека эту трудность достижения идеала мудрости выражает сравнением, говоря, что истинный мудрец, истинно добродетельный человек попадаетея столь же редко как феникс: в пятьсот лет один раз (*Epist.* 42, I.), т. е. почти никогда. Даже *относительная* мудрость достижима лишь с величайшим трудом: и то хорошо, если хоть к старости удастся достигнуть ее (*Epist.*] 24:12); целой жизни едва достаточно для того, чтобы иметь право сказать: я презираю жизнь, т. е. чтобы стать мудрецом (*Epist.* III, 5; ср. *Epist.* 88, 33; *Clem.* I, 6. 3 и др.). Правда, в принципе Сенека допускал, как и все стоики, возможность всякому человеку от порочной жизни перейти к добродетельной, и это будто бы даже легко достижимо (*De ira*, II, 13, 2; *Epist.* 50:5), стоит только твердо решиться сделать такой переход (*De ira*, II, 10. 6; *Epist.* 104, 25 и др.) и познать грех, так как начало исправления заключается уже в самом познании греха (*Epist.* 28, 8; 53, 8 и др.). Но, во-первых, позволительно усомниться в искренности этих слов Сенеки уже потому, что такая легкость перехода от порочной к добродетельной жизни вовсе не гармонирует со всеми приведенными нами выше, более категорическими и решительными положениями его философии. И, прежде всего, если переход от порока к добродетели так легок, то почему так мало добродетельных людей?!... Затем, перейти к добродетельной жизни, с точки зрения Сенеки, значит совершить радикальный нравственный переворот в своей душе, поскольку Сенека, как и другие стоики, признавал единство всех добродетелей и пороков и принципиальное их равенство (*Epist.* 60, 8 и др.), хотя это учение о равенстве между собой всех грехов и добродетелей Сенека и не проводил вполне последовательно, допуская иногда степени того и другого (*De ira*, I, 19. 5; III, 29. 2; *Epist.* 85. 7; *De vita b.* 6. 16, 3; *Brev. vita* 7, 1 и др.). Наконец, Сенека допускал нередко возможность такого утопания в грехах, когда переход к добродетельной жизни уже и невозможен, когда человек, по выражению Сенеки, просто не

способен к необходимому для добродетели умственному развитию (Epist. 112, 2: ср. 94, 31 и др.).

Таким образом, стремление принципиально отстоять неповрежденность духовной природы человека, имеющее свой психологический корень в одностороннем интеллектуализме (панлогизм) и натурализме всего мирозерцания Сенеки, – в конце концов, привело его к необходимости перенести источник греха во внешний мир, а затем и в природу самого человека и тем самым отняло от Сенеки всякую возможность и надежду уничтожить этот источник, поскольку, даже признавая поврежденность человеческой природы, Сенека не покидает почвы своего одностороннего интеллектуализма и натурализма, а потому не считает нужным говорить о *возрождении* испорченной природы человека, полагая, что одного развития нашего разума достаточно для нашего морального исправления. Сенека не хочет видеть того, что теоретический разум человека сам по себе, только *познает* то, что уже есть, но не в силах *изменить* к лучшему то, что он познал. Отсюда – абсолютный нравственный пессимизм и полная безнадежность относительно возможности лучшего нравственного порядка вещей, относительно возможности реального осуществления в жизни истинной мудрости и праведности. В своем пессимизме по рассматриваемому нами вопросу Сенека не только нисколько не уступает представителям древней и средней стои, но скорее идет далее их, в смысле большей определенности и категоричности своих суждений о неизменяемости существующего порядка вещей, – того порядка, который Сенека, несмотря на все свое желание, в конце концов, никак не может признать нормальным.

В своем учении о сущности зла физического и нравственного Сенека, как и представители древней и средней стои, очевидно, стоит в принципиальном противоречии с *христианством*. Источник существующего в мире зла Сенека, в силу ультра-интеллектуалистического и натуралистического характера своего мирозерцания, как мы видели, в конце концов, был вынужден искать во внешнем, подчиненном механическим законам порядке вещей, а не в свободной воле

человека, почему, с его точки зрения, не мыслим никакой прогресс, в смысле искоренения самого источника и корня мирового зла. Человеку остается только отражать удары судьбы и отступать перед ними. Но дело в том, что, с точки зрения Сенеки, у человека даже для достижения такой скромной цели не хватает собственных сил, а на внешнюю помощь, напр., со стороны Божества, человек, по учению Сенеки, как мы видели, рассчитывать не должен и не может. Поэтому безграничный пессимизм в учении о природе и сущности мирового зла, физического и нравственного, в противоположность светлому, полному надежды и живой энергии взгляду на этот же предмет христианства, – составляет основную черту в философии Сенеки.

Такая же принципиальная противоположность между учением Сенеки и *христианством* существует и по вопросу о способах борьбы со злом. Учение Сенеки о средствах борьбы с мировым злом носит характер крайнего интеллектуализма и автономизма, подобно тому, как эта же черта нами была отмечена и у представителей древней и средней стои. «Для мужа, готовящегося к великим делам – говорит Сенека – постыдно надоедать богам своими молитвами. К чему молитвы? Устрой сам себе счастье. И ты устроишь его, если поймешь, что хорошо то, с чем связана добродетель, и трудно то, с чем соединен порок (Epist. 31)». «Истинное благо свободы – говорит Сенека в другом месте – ты только сам можешь дать себе, поэтому и требуй его лишь у самого себя (Epist. 80)». Доказательством наличности элементов автономизма в нравственном учении Сенеки является также его совет в известных случаях, для избежания зла в жизни, прибегать к самоубийству. Указываемый Сенекою путь к достижению счастья, – это развитие правильного *понимания* того, в чем заключается наше счастье. *Односторонний интеллектуализм*, таким образом, является основной характерной чертой в учении Сенеки о способах борьбы со злом и достижения счастья. И в данном случае Сенека, таким образом, стоит в полном согласии с более ранними представителями стоической философии. Эта черта нравственной философии Сенеки представляет из себя

прямой вывод из того односторонне-интеллектуалистического положения Сенеки, согласно которому, причина всех испытываемых нами в жизни бедствий и наших дурных поступков заключается *в незнании, в ошибках нашего ума*, вследствие чего развитие в себе правильных понятий о вещах и явлениях всего мира, естественно, по учению Сенеки, должно вести к противоположному – к счастью и добродетели и должно делать нас истинно свободными, «... благо – по словам Сенеки – заключается в познании вещей (Quid ergo est bonum? rerum scientia: Epist. 31)». Поэтому, с точки зрения Сенеки, философия, как высшая степень всякого познания (Epist. 88 и др.), есть самое верное средство к тому, чтобы мы стали духовно свободными, т. е. добродетельными и счастливыми. «Истинно свободным – говорит Сенека – может считаться одно только занятие, делающее нас свободными, именно – возвышенное, чистое, высокое занятие философией. Все остальное – ничтожно и мелко (Epist. 88)», и это потому, что философия, по учению Сенеки, учит добродетели, а, следовательно, и счастью (ibid). В Epist. 72 Сенека говорит, что ради занятия философией нужно оставлять все другие дела; для занятия философией никакое время не может считаться слишком долгим, хотя бы наша жизнь продолжалась от детства до крайних пределов человеческого возраста... Всякое время, по Сенеке, удобно для занятия философией. Только мудрец всегда и везде спокоен... Он может испытывать некоторые неудобства, но истинное его счастье прочно (ibid)». «Я хочу – говорит Сенека в Epist. 32 – чтобы ты нашел удовлетворение в самом себе и, познав истинные блага, *для обладания которыми достаточно одного познания их*, не нуждался бы в продлении своей жизни»⁸³⁵.

Понятно после всего сказанного, что у Сенеки не может быть места о какой-нибудь чрезвычайной Божественной помощи в деле борьбы человека со злом, а тем менее можно согласиться с тем, что Сенека, яко бы, признавал христианское учение об Исккупителе в той или иной форме, как это, напр., полагают некоторые ученые. Видеть указание на Лицо Иисуса Христа в некоторых местах сочинений Сенеки напр., в Epist. 13,

41; 115; 120, 13. (Constant. sapient. VI; VIII: XV и др.), на том только основании, что Сенека рисует здесь идеал праведника, относящегося к людям, как высший, и к богам, как равный (Epist. 41), праведника, подвергающегося всевозможным внешним бедствиям, вплоть до распятия на кресте, и, при всем том, остающегося спокойным духом и непоколебимым в добродетели⁸³⁶, – можно только при предвзятом мнении, что Сенека был основательно знаком с христианством и глубоко подпал под его влияние. Несостоятельность такого мнения очевидна уже из того, что в изображении Сенекой идеального страждущего праведника решительно нет ничего такого, что не могло бы быть заимствовано Сенекой из всем известного изображения идеального страждущего праведника, имеющегося в Платоновской «Республике».

Что же касается того, что идеальный праведник Сенеки в Epist. 41 изображается относящимся к богам, как равный, то в данном случае не должно опускать из виду того обстоятельства, что, по словам Сенеки (в этом же письме), и в каждом из нас обитает святой дух, что Бог – близ нас, с нами, в нас и т. п. В данном случае Сенека, очевидно, рассуждает просто, как последовательный пантеист. Если мы вникнем в смысл всех тех мест, где Сенека рисует нам идеал страждущего праведника, то увидим, что вместо живого исторического Лица Христа, Сенека рисует нам только абстрактный *идеал*, к которому человек должен стремиться в своей жизни, но, по собственному сознанию Сенеки, вряд ли кто-либо из мудрецов или героев, действительно когда-нибудь существовавших, мог в своем лице осуществить этот идеал, чтобы он, таким образом, сделался историческим фактом (Об этом см. De constant, sapient, с. с. VI–VII). Правда, Сенека высказывает уверенность в том, что нарисованный им идеал праведника, хотя редко (не так ли редко как феникс?.. (См. выше), но все-таки существует и может существовать в действительности, а не есть только плод его фантазии. Однако указать, в качестве примера, на какое-нибудь историческое лицо, как на идеального праведника, Сенека все-таки решительно отказывается. Даже Катон, который в глазах Сенеки вообще стоит особенно высоко, – и тот в этом

отношении находится под сомнением (*De const, sapient*, с. VII нач.). Очевидно, что уверенность в возможности реального существования идеального мудреца, начертанного Сенекой, – у последнего является чисто субъективной, не имеющей для себя решительно никаких объективных исторических оснований.

Отсутствие исторически осуществленного образца добродетели должно, очевидно, весьма неблагоприятно отзываться на нравственных воззрениях Сенеки, именно должно придавать им характер пессимизма. Этим, вместе с тем, решается вопрос и о том, насколько, с точки зрения Сенеки, интеллектуализм является верным и действительным средством к достижению счастья и нравственного совершенства: в конце концов ведь сам Сенека должен был сознаться, что не только в борьбе с внешним, физическим злом путь интеллектуализма оказывается недостаточным для снискания счастья, но и относительно нравственного зла Сенека принужден с грустью сказать: «никого из нас нет без вины (*De ira*, I, 14, ср. II, 27)», что «все мы злы (*De ira*, III, 26)», «все согрешили (*Da clem.*, I, 7)», и «даже нет такого возраста в жизни человека, когда бы он был свободен от греха (*Epist.* 97)». Неудивительно после этого, что Сенека отказывается найти смысл в жизни и возможность удачно бороться со злом жизни, при сравнительно обычных жизненных невзгодах: его энергия легко истощается в борьбе, напр., с сильной физической болезнью или в том случае, если бы ему пришлось попасть в рабство и т. п., так что в подобного рода обстоятельствах Сенека рекомендует прибегать к самоубийству (см. *Epist.* 58, 34; 98, 16; *De ira*, III, 15–16 и др.) Самоубийство вообще, по мнению Сенеки, позволительно во всех тех случаях, когда по каким бы то ни было причинам жизнь становится неприятной. Основным правилом, в данном случае, является следующая сентенция: «*placet – vive, non placet – licet eo reverti, unde venisti* (*Epist.* 70, 15; ср. 91, 15 и др.)». И Сенека, со своей точки зрения, совершенно прав: ведь, разум все равно не в силах уничтожить зла в его корне, потому, что теоретический разум лишь *познает* существующее зло, самый же источник зла, по мнению Сенеки, находится *вне* воздействия *воли человека*; да и развитие самого

разума, с точки зрения Сенеки, подвержено тем же неизменным механическим законам природы: ведь, дети не могут обладать, по учению Сенеки, разумом, потому не могут обладать и благом (Epist. 124, 13; 118, 12 и др.), точно также, в силу внешних обстоятельств, не всякий и из взрослых в состоянии заниматься философией. Одним словом, по учению Сенеки, человек находится вполне во власти внешних обстоятельств». В конце концов, Сенека, таким образом, должен прийти к отрицанию каких бы то ни было определенных и верных средств к достижению счастья здесь на земле: живи, мол, пока живется, а не хочешь жить почему бы то ни было, можешь покончить с собой самоубийством...

После всего сказанного становится несомненным, что в вопросе о способах борьбы со злом – физическим и нравственным, – учение Сенеки, как глубоко проникнутое духом одностороннего интеллектуализма и натурализма и вытекающего отсюда скептицизма и пессимизма, – находится в принципиальном противоречии с христианским учением, признающим необходимость, для искоренения существующего в мире зла, радикального возрождения *всей* духовной природы человека, в особенности его *сердца и воли*, и отличающимся непоколебимой уверенностью в возможности достижения конечной цели стремлений человека, его нравственного совершенства и соединенного с ним блаженства, – уверенностью, имеющей своим психологическим источником не поверхностный оптимизм, с каким мы встречались в философии Сенеки, а убеждение в действенности Божественной благодати, посылаемой человеку во имя искупительных заслуг Христа, реально осуществившего в Себе идеал нравственного совершенства и в Своем Лице проложившего путь к совершенству для других людей. В противоположность христианству, Сенека не может указать не только верного средства к достижению идеала нравственного совершенства, но даже верного критерия этого последнего: развитие разума, как средства для достижения этой цели, указываемое Сенекой, является чисто формальным принципом, ничего не говорящим определенного относительно того, как именно должен человек,

руководясь этим принципом, поступать в том, или ином случае. Сенекой предполагается само собою понятным, что развитой разум, сам по себе, может указать каждому, как ему должно поступать в том или ином случае жизни; но, в действительности, получается только то, что руководителем человека в жизни – и это, в конце концов, признает и сам Сенека – является не разум с его определенными предписаниями, а личный произвол человека и внешние обстоятельства.

Убедительным доказательством разочарованности Сенеки в силе и значении человеческого разума, как руководящего критерия в решении вопроса о том, что должно быть признано в том или ином частном случае хорошим и что дурным, – может служить слишком заметная склонность Сенеки к, так называемой, моральной *казуистике*, т. е. к чисто внешним и притом самым детальным предписаниям, долженствующим регулировать нравственное поведение человека. Подробное исследование этой стороны моральной философии Сенеки можно найти в обстоятельном исследовании *Tamin'a* ("Un problème moral des l' ahtiquite")⁸³⁷. Мы ограничимся лишь указанием на тот факт, что область казуистики у Сенеки, по сравнению с представителями древней и средней стои, разработана с гораздо большей обстоятельностью. В данном случае с Сенекой может, конкурировать разве один Цицерон. Но если так, то мы имеем полное основание отметить у Сенеки в гораздо большей степени, чем у его предшественников, наличие скептицизма и пессимизма во взгляде на силу и значение индивидуального человеческого разума, как средства, ведущего человека к его нравственному совершенству и счастью, раз это средство, по взгляду Сенеки, нуждается в бесконечном множестве всякого рода *внешних* вспомогательных указаний, сводящих, в конце концов, почти к нулю его свободную активность и автономность.

Правда, в качестве определенного критерия добра и зла, истины и лжи Сенека, подобно другим стоикам, указывает своим читателям на нарисованный им возвышенный идеал мудреца. Такой объективный, по отношению к читателю, *абсолютный* критерий истины и совершенства, по-видимому, может без

всякого ущерба для дела заменить ему усилия его собственного разума, в деле решения вопроса о том, к чему он должен стремиться и от чего уклоняться. Во всяком случае, начертанный Сенекой, подобно другим стоикам, идеал мудреца должен, по-видимому, в значительной степени облегчить субъективную работу разума каждого отдельного лица, благодаря той определенности и детальности, с какой у Сенеки нарисован идеал мудреца, с его интеллектуальными и моральными чертами. Но дело в том, что и при наличии этого *объективного* критерия истины и нравственного совершенства у Сенеки получаются те же пессимистические конечные результаты, что и при критерии субъективном: ясно и определенно выраженная склонность Сенеки ко всякого рода мелочным внешним правилам обыденного поведения человека говорит о молчаливом признании самим же Сенекой практической непригодности того объективного морального критерия, каким, с его точки зрения, должен был бы являться идеал мудреца.

И в данном случае теория и практика у Сенеки резко расходятся между собою. Вместо *идеала* мудреца, как реального критерия истины и нравственного совершенства, у Сенеки, выступает множество детальных предписаний, как только от теоретических общих рассуждений он переходит к практическому проведению в жизнь принципов своей философии. Принцип *χατόρθωμα*, или идеал совершенной добродетели, в конце концов, оказывается у Сенеки недостижимой мечтой, поскольку в обыденной конкретной действительности Сенека рекомендует руководствоваться правилами поведения, относящимися к области *χαθῆκων* – несовершенной добродетели, поскольку моральная казуистика, имеет дело именно с этой сферой. И это совершенно понятно: значение *жизненно-практического* морального критерия, естественно, не может принадлежать несбыточной мечте, каковою, в действительности, и является у Сенеки его идеал мудреца. Поэтому-то Сенека и вынужден был от возвышенного, но практически непригодного морального критерия снизить к моральной казуистике, т. е. к правилам морали более низкой

пробы, заимствованным из сферы обыденной, повседневной, но зато реальной жизни. Ниже мы увидим, что самое содержание идеала мудреца у Сенеки, как и у других стоиков, носит такой абстрактный и не соответствующий живой действительности характер, что даже при всем желании Сенеки, этот идеал не мог бы играть роли критерия нравственного поведения человека. Но, с другой стороны, и казуистика, которая, с точки зрения Сенеки, должна человеку в его обыденной жизни давать указания его нравственного поведения, в действительности не может удовлетворять этой последней цели, поскольку ни Сенека, ни все прочие стоики, вместе взятые, не могут предвидеть всех частных случаев человеческой жизни, чтобы на каждый из них предложить соответствующее правило поведения. Поэтому, Сенека, волей или неволей, но, в конце концов, должен был прибегнуть к тому самому *субъективному* моральному критерию (собственному индивидуальному разуму), фактическая непригодность которого уже была признана самим Сенекой.

Все сказанное служит доказательством того, что в решении вопроса о средствах к достижению человеком нравственного совершенства и о моральном критерии у Сенеки, в противоположность христианской морали, вовсе не было оптимистической устойчивости и уверенности. Наоборот, пессимизм и скептицизм и в данном случае проглядывают у Сенеки весьма ясно и определенно. Что же касается примеров моральной казуистики, столь частных в моральной философии Сенеки, то соответствующие аналогии мы найдем не в речах Христа и Его апостолов, а в учении книжников и фарисеев, обличаемых Христом за казуистичность их морали. В рассматриваемом нами отношении Сенека, по сравнению со своими предшественниками, представителями древней и средней стои, не только не приближается к христианству, но скорее удаляется от него.

Учение Сенеки о посмертной участи человеческой души и отношение этого учения к христианскому учению о бессмертии души

В своем учении об участи человека после его смерти Сенека также представляет полную противоположность христианскому учению об этом же предмете. Прежде всего, возникает вопрос о том, учил ли, вообще, Сенека о *личном бессмертии* человеческой души, т. е. о сохранении ее индивидуального бытия после смерти человека? Ответ на этот вопрос может быть только тот, что Сенека, подобно представителям древней и средней стои, этим вопросом интересовался *мало*, – настолько мало, что такое или иное решение его для Сенеки, в общем, было почти совершенно безразличным. Относительно этого предмета сущность рассуждений Сенеки, в общем, сводится к тому, что, конечно, хорошо бы было, если бы после смерти человек сохранил свое индивидуальное бытие, наслаждался бы общением с богами, созерцанием вселенной, проникновением в ее тайны и т. п. духовными благами, в то же время избавившись от внешних бедствий своего земного существования. Но, если вслед за смертью должно последовать полное небытие человека, то и в таком случае, по мнению Сенеки, не велика беда: суть в том, что смерть избавляет человека от всевозможных бедствий и невзгод *этой земной жизни*, виной чему служит наше тело, избавляет через уничтожение причины всех зол – нашей телесной оболочки, этой темницы души. Это вот, приятно и желательно, а что последует за уничтожением нашего тела, – вопрос второстепенный и, в существе дела, не важный: хуже того, что испытываем мы здесь на земле, после нашей смерти, с нами ведь не случится, сохранит ли человек свою индивидуальность или же обратится в небытие. Но когда Сенека в своих рассуждениях исходит от основных принципов своей метафизики, он уже более точно и определенно формулирует свои убеждения по данному вопросу, определенно склоняясь к *отрицанию* личного бессмертия человеческой души, по крайней

мере, вечного, потому что, по учению Сенеки, как и по учению всех других стоиков, в конце концов, все должно быть поглощено огнем, или Божеством и слиться с Ним (смотри, напр. "Ad Marc." с. 26; Natur. Quest. I II, 13; "Ad Helv." с. VIII; "De benef." IV, 8 и др.).

Для подтверждения такого именно учения Сенеки об участи человека после его смерти, приведем некоторые относящиеся сюда фактические данные из его сочинений. В «Constant, ad Marciam», с. с. 25–26, Сенека, по-видимому, довольно ясно говорит о продолжении личного бытия человеческой души после смерти человека; по крайней мере, здесь он ясно говорит о том, что сын Марции после смерти избавится от отягощавших его здесь на земле пороков, затем – поднимется в небеса, где встретится с прежде умершими мудрецами и своими родственниками и т. п. В этом же приблизительно духе выражается Сенека и в трактате: «Ad Polibium» с. 28, говоря, что брат Палибия, после своей смерти, поднялся в какое-то особенное место, расторгнув связывавшие его душу оковы (т. е. тело), «созерцает там с величайшим удовольствием все доброе в природе вещей» и т. д. Еще яснее, по-видимому, говорит Сенека в пользу личного бессмертия души в Epist. 102. «Душа человека – говорит здесь Сенека – есть нечто великое и славное. Ее пределы одинаковы с пределами Божества... Продолжительность души – неограничена: все время, что было до меня, говорит она себе, мое... Когда наступит день, в который произойдет разъединение телесного и духовного начал в человеке, я покину это тело здесь, где я нашла его, а сама вознесусь к богам. И теперь я не чужда им, хотя и живу в постылой земной тюрьме. Здешняя земная жизнь – только предвкушение той будущей, лучшей и вечной жизни... Нас ожидает новое рождение, новый порядок вещей: в этой же жизни мы можем видеть небо только издали. Так жди же бестрепетно, когда пробьет твой последний час. Не для души твоей он последний, но для тела. На все окружающие тебя вещи смотри, как на обстановку гостиницы, в которой ты остановился по пути. Нагим родился ты на свет, нагим отойдешь в вечность..., совлечется с тебя покрывающая тебя кожа,

последнее одеяние твое... Когда-нибудь откроются тебе тайны природы, рассеется окружающий тебя мрак, и отовсюду воссияет яркий свет. Представь только себе, какой блеск должны производить столько светил, сочетающих свои лучи... Ты поймешь, что раньше жил в потемках, когда увидишь полный свет, который ты теперь смутно познаешь через посредство своих земных очей, и, однако, издали восхищаешься им. Каким же ты найдешь этот Божественный свет, когда увидишь его в самом месте его происхождения»!... Такой гимн бессмертию души из древних языческих философов достоин разве только пера Платона.

Однако рассуждения Сенеки относительно этого предмета в Epist. 102 и др., по откровенному признанию самого же Сенеки, носят характер только *приятных грез и мечтаний*, навеянных ему временно чтением древних мудрецов (в особенности, вероятно, Платона), трактовавших об этом же вопросе. Это было не глубокое и постоянное убеждение Сенеки, а просто приятные мечты, как результат пресыщения скучной действительностью земной жизни. В начале того же 102 письма мы, напр., читаем следующее: «Подобно тому, говорит здесь Сенека: как спящему и видящему приятные сны кажется несносным тот, кто его будит, зато что лишает его наслаждения, *хотя и призрачного, но имеющего вид действительности* (... etiamsi falsum, eflectum tarnen veri habentem...), – показалось мне неприятным и твое письмо. Оно оторвало меня от моих размышлений, которые без того пошли бы, может быть, и дальше: приятно было размышлять о бессмертии души и даже – клянусь небом – только верить в него. Я охотно доверяю мнениям великих мудрецов по этому вопросу, *скорее только обещающих нам столь прекрасную вещь, чем неоспоримо доказывающих ее* (Credebam enim facile opinionibus magnorum virorum rem gratissimam promittentium magis, quam probantium...). Я предавался надеждам на бессмертие. Я уже начинал скучать настоящей жизнью и презирать жалкие остатки предстоящих мне дней, как человек, который со временем будет обладать целой вечностью. И тут внезапно я был пробужден твоим письмом *и потерял свой прекрасный сон* (... et tarn bellum

somnum perdidit...). Впрочем, я возвращусь к нему и снова буду заниматься тем же, как только отвечу тебе»⁸³⁸...

Очевидно, что Сенека просто скуки ради, что называется, дал волю своей фантазии, которая, под влиянием чтения древних мудрецов, учивших о бессмертии души, и нарисовала ему мираж будущей блаженной жизни человека после его смерти. Пришло от друга письмо прозаичного содержания, – и мираж мигом рассеялся, к огорчению Сенеки. Впрочем, он дает себе слово снова, при удобном к тому случае, помечтать о том же: так ему показались приятными только что пережитые им грезы. Однако, придавать грезам фантазии значение глубокого убеждения настолько, чтобы они должны были обуславливать собой нравственную деятельность человека, как это утверждают защитники гипотезы слишком близкого сходства учения Сенеки с христианством, едва ли позволительно, тем более, что Сенека мало ценил будущую жизнь и в том даже виде, в каком ему рисовала его фантазия: если вместо такой жизни, после смерти человека, его ожидает совершенное небытие, то и то – не дурно. «Должно, гогорит Сенека в Epist. V3: стремиться туда (к загробной жизни) где все это (т. е. все мироздание) легче познать... Но если я умру в цвете лет, и если после смерти не останется ничего («... post mortem nihil ex homine restare...»), то все-таки я умру спокойно и бодро, зная, что покинув здешний мир, я не обрету себе другого» ... (... etiamsi nusquam transiturus excedo...). Ставя себе такого рода дилему, Сенека, с одной стороны, показывает, что убеждения в личном бессмертии человеческой души, как единственно возможном и желательном состоянии нашей души после земной смерти, у Сенеки вовсе не было, раз и совершенное небытие человека после его смерти является одинаково возможным и почти одинаково желательным.

Ввиду всего этого, позволительно усомниться, чтобы Сенека в своих сочинениях (напр., в “Ad Polibium” и “Ad Marciam”) говорил с полным убеждением именно о *личном* бессмертии человеческой души. Во всяком случае, несомненно, что при чтении этих двух его произведений всякого читателя должно поразить то, что главным утешением для лиц,

потерявших близких и дорогих им людей, Сенека выставляет рассуждение о том, как бедственна наша земная жизнь, как мужественно умирали и желали смерти некоторые мудрецы и т. п., и только в конце этих своих сочинений Сенека делает несколько кратких замечаний насчет того, что умершие, мол, не совершенно погибли и обратились в небытие, а что они живут и после смерти притом лучшей жизнью, чем здесь, на земле. Неужели Сенека не знал того, что для лиц, находящихся в том душевном состоянии, в каком были его адресаты, самым убедительным в потере близких им людей должно быть, убеждение в продолжении именно личного бытия умерших, а вовсе не то, что жить на земле так плохо?! А между тем, Сенека говорит о личном бессмертии не только без категоричности и определенности, но как бы вскользь и между прочим, – как бы снисходя к обычному представлению людей о загробной жизни, как к такому утешению, которое, хотя лично для Сенеки и не имело объективной ценности, но было более соответствующим смутным желаниям его адресатов. Поэтому-то, утешая в Epist. 63 (Люцилия) человека более образованного, чем предшествующее адресаты, в смерти его друга, – Сенека ни одним словом не касается вопроса о бессмертии души, что могло бы служить, конечно, наилучшим утешением в постигшем Люцилия горе, если бы оба они глубоко верили в это бессмертие,

В конце же этого письма Сенека выражается таким образом, что, очевидно, готов скорее *отрицать* бессмертие души, чем верить: *Forttasse*, говорит здесь Сенека: “si modo sapientum vera fama est, recipitque nos locus aliquis, quem putamus perisse, praemissus est”. Только – «*может быть*», а может быть – и иначе... Добавим к этому и то, что приведенное нами рассуждение Сенека поместил в самом конце своего письма и как бы вскользь. В некоторых же местах своих сочинений (напр., в Epist. 54, 77 и др.) Сенека прямо называет смерть переходом в небытие, какое предшествовало нашему рождению, когда мы, по мнению Сенеки, не чувствовали никаких страданий и горестей. Этот «покой небытия» и есть, по-видимому, то блаженство, которое, по Сенеке, ожидает нас после нашей

смерти. В Epist. 36 Сенека, правда, говорит о возрождении в будущем всего умирающего, о том, что ничто не погибает и т. п.; но это – общее всем стоикам пантеистическое учение о преобразовании мира после того, как он сгорит, когда, следовательно, будет *уничтожено* всякое индивидуальное бытие, и возникнет *новый* космос из первоосновы мира, а не учение о возрождении ныне существующих индивидуальных существ. Это – учение, проповедующее поглощение мира его первоосновой, или Богом и создание вместо него новых индивидуумов, но никак не утверждающее бессмертие ныне существующих индивидуумов (ср. Consolât, ad. Marc. с. 26 конец и друг.). Аналогичный же смысл и значение имеют и все другие места из сочинений Сенеки, где он, по-видимому, говорит о бессмертии человеческой души, притом в одних случаях Сенека, по-видимому, более склоняется к признанию бессмертия человеческой души – в пантеистическом смысле (напр., в Epist. 36, 70; 67, 7–9; 63, 16; 71, 6; 76, 25; 86, 1 и др.), в других выражает по этому поводу сомнение (напр., в Epist. 24, 18; 65:21), в-третьих, прямо отрицает личное бессмертие (напр., в Frag. 28 мы читаем у Сенеки: Post mortem omnia finiuntur). Даже признавая, по-видимому, бессмертие души, Сенека, в решении вопроса о том, души всех ли людей бессмертны или только души мудрецов, – обнаруживает неустойчивость, в зависимости от того, кого из древних стоиков в данный момент Сенека имеет в виду – Хризиппа ли, признававшего временное бессмертие только за душами мудрецов (напр., в Epist. 67, 7; 86:1), или же, напр., Клеанта, признававшего бессмертие всех людей до мирового пожара (Ad Polibium, VI, 26:3). Во всяком случае, далее мирового пожара личное бессмертие человеческой души, по Сенеке, продолжаться никак не может.

При таком взгляде на участь человека после его смерти, Сенека, в противоположность *христианскому* учению, не может дать нам и определенного учения о мздовоздаянии – о блаженстве в загробной жизни праведников и наказании грешников. Веры в наказание грешников после их смерти Сенека вовсе не имел, называя такую веру прямым суеверием (“fabula”; см., например, Consolât, ad Marc. с. 19 и др.). Если

Сенека и говорит об имеющем последовать после смерти человека очищении его от пороков (Ad Marc. с. 25 и друг.); то, как показал уже Aubertin (“Sénèque et st. Paul”, p. 273 etc.), тут должно разуть чисто физическое очищение, а не нравственное возмездие. В общем, смерть, по Сенеке, есть только избавление от земного существования, от связующих нас оков презренного и причиняющего нам зло тела и именно поэтому она всегда желательна, а вовсе не потому, что за нею необходимо последует известное определенное, притом лучшее существование (см. Epist. 24; 36; 55; 63; 65 и др.) Ясного представления о загробной жизни Сенека, как мы видели, не имел, а потому не мог, в частности, иметь определенного представления и об ожидающем человека после его смерти благе или зле: после нашей смерти, по мнению Сенеки, может наступить нечто лучшее, чем наше земное существование, может быть, это будет и совершенное небытие, но что именно, – определенно неизвестно... Отсюда становится, между прочим, понятным и то, почему для Сенеки главным основанием того, что не должно бояться смерти, кроме мысли о бедствиях земного существования, является не определенное убеждение в лучшем будущем после нашей смерти, а столь мало утешительная мысль, как мысль о том, что смерть есть неизменный закон природы (см. Epist. 30; 77 и др.; ср. то же в трактатах: “Ad Marc.” и “Ad Polib.”). Очевидно, следовательно, и то, что у Сенеки не может быть и *христианского* учения о воскресении мертвых: у него есть, как мы уже упомянули выше, учение о создании *нового* космоса, а не о воссоздании прежде сотворенных существ. По сравнению со своими предшественниками, представителями древней и средней стои, Сенека по рассматриваемому нами вопросу, очевидно, не сказал ничего, по существу, нового и оригинального, если не считать того, что скептицизм Сенеки, по вопросу о бессмертии человеческой души, выражен у него в более определенной форме, чем у прежних представителей стоицизма: Хризипп, напр., или Клеант все-таки обнаруживали некоторую устойчивость в своих убеждениях по данному вопросу; Сенеке

же представляется совершенно безразличным, какого мнения они держатся в данном случае...

Но если так, то в своем учении об участи человека после его смерти Сенека представляет диаметрально противоположность христианскому учению об этом же предмете, ясно, определенно и категорически признающему продолжение *личного* бытия человека после его смерти и будущее мздовоздаяние после телесного воскресения. Относительно Сенеки мы никак не вправе сказать, что по вопросу о посмертной участи человеческой души он, по сравнению с более ранними стоиками, сделал дальнейший шаг по пути сближения с христианством. Скорее – как раз наоборот.

Этические воззрения Сенеки в тесном смысле этого слова, с их формальной стороны, и их отношение к античным традициям и к христианскому учению о нравственности

Какое же влияние должно было оказать изложенное нами религиозно-метафизическое учение Сенеки на его *нравственные* воззрения в тесном смысле этого слова, или какими чертами с формальной и материальной стороны должны обрисовываться нравственные воззрения и нравственная настроенность как самого Сенеки, так и его искренних последователей? Остановимся, прежде всего, на нравственных воззрениях Сенеки с их *формальной* стороны, т. е. со стороны интенсивности, жизненности и энергии его нравственного чувства и нравственной деятельности.

Солидарность Сенеки в его основных религиозных и метафизических воззрениях с рассмотренными нами выше более ранними представителями стоицизма заставляет нас, так сказать, *apriori* предполагать, что и в сфере морали он, по существу, не скажет ничего нового и оригинального, а, следовательно, ничего такого, что бы принципиально сближало его мораль с христианскою, а личность философа Сенеки с морально-психологическим типом истинного христианина. Естественно ожидать, что апатия ко всему существующему и крайняя надорванность волевой энергии, столь характерные черты для морали древней и средней стои, – окажутся не менее характерными и для моральной философии Сенеки.

Космическая и оптимистическая тенденция метафизических воззрений Сенеки, как и других стоиков, естественно, должна была побуждать его к крайнему возвеличению силы и значения индивидуальной человеческой личности, что у Сенеки и нашло свое выражение, главным образом, в начертанном им идеале мудреца. Идеальный мудрец Сенеки, по своей самодовлеемости, всемогуществу, по своей нравственной свободе, мощи и энергии, стоит, по мнению Сенеки, выше всего, – выше ударов судьбы, выше всех страстей, равняется с

Божеством и даже превосходит Его⁸³⁹. В данном случае, Сенека почти буквально повторяет сентенции более ранних стоиков. Такого рода суждениями Сенеки, по-видимому, сама собою предполагается наличность в его моральной философии элементов повышенной духовной энергии, свободной активности человеческой личности и богатства ее духовно-нравственного содержания.

Спешить с таким заключением мы, однако, не вправе, припоминая, напр., хотя бы тот факт, что представители древней и средней стои также ведь рисовали идеал мудреца чертами, не менее оптимистическими, как и Сенека, что несколько однако не мешало им, в конце концов, прийти к проповеди совершенной апатии ко всему существующему и, вообще, обнаружить крайнюю степень понижения жизненной энергии, – поскольку оптимистическая тенденция их метафизических воззрений не имела под собою твердой психологической почвы и должна была в окончательном результате замениться крайним пессимизмом. Ведь, и у Сенеки мы наблюдаем то же явление – переход от неустойчивого теоретического ультра-оптимизма к более решительному и окончательному пессимизму. Поэтому у нас, естественно, является предположение, что ближайшее рассмотрение основных положений моральной философии Сенеки обнаружить и у него присутствие тех же психо-патологических элементов, какие нам пришлось отметить во взглядах более ранних стоиков. И такое наше априорное предположение имеет под собою тем более веские данные, что натуралистически-пантеистический и фаталистический характер метафизических воззрений Сенеки, как и у более ранних стоиков, не мог представлять из себя благоприятной психологической почвы для последовательного развития учения о неограниченной активности и свободе индивидуальной человеческой личности, а пессимистический характер учения Сенеки о природе существующего в мире зла, в связи с его натурализмом и фатализмом, естественно, должен в корне уничтожать реальное, жизненно-практическое значение всех уверений

Сенеки относительно вседозволенности и самодовлеваемости его мудреца.

Насколько подтверждается высказанный нами взгляд на характерные черты нравственных воззрений Сенеки, с их формальной стороны, фактически, – данными, почерпаемыми из произведений самого Сенеки?

Так как жизненная энергия человека проявляется, главным образом, в двух направлениях, или формах, – в напряженности и интенсивности наших желаний и стремлений (область воли) и в силе, и глубине наших чувств, главным образом, чувств любви и привязанности к известным предметам и лицам, – то и упадок этой жизненной энергии у Сенеки должен проявиться, главным образом, в этих двух сферах – в сфере его *воли* и в сфере его *чувств*.

Об упадке *волевой* энергии Сенеки можно, прежде всего, судить на основании тех мест из его сочинений, где он рекомендует отказаться от всякого рода попыток к тому, чтобы так или иначе изменить, согласно своим желаниям, внешний мир: рекомендует человеку отказаться от мысли устроить свою жизнь, согласно своим желаниям и вопреки действительному наличному положению вещей, несогласному с его желаниями, и где, напротив, Сенека проповедует покорность судьбе, т. е. всему тому, что с нами ни случается, проповедует, следовательно, полное ограничение наших желаний. Верный своей односторонне-интеллектуалистической и натуралистической точке зрения, Сенека рекомендует познавать и принимать мир таким, *каков он есть*, а не таким, *каким он должен быть*. Вот, например, что мы читаем по данному вопросу у Сенеки в его Epist. 4: «Чтобы жизнь была приятна – говорит здесь Сенека – отложи о ней всякую заботу (*fac itaque tibi jucundam vitam, omnem pro illa sollicitudinem deponendo*)... Никакая прекрасная вещь не может доставить удовольствия ее обладателю, если он занят мыслью о возможности ее потерять... Итак, приготовься ко всему тому, что может случиться даже с наиболее могущественными людьми».

Другими словами, Сенека проповедует совершенно отказаться от попыток перестроить жизнь по своему желанию, а,

напротив, советует все принимать без огорчения, – таким, как его посылает нам судьба. «Прекращение желаний (*cupiditatum*) есть, по словам Сенеки (Epist. 5:7), средство к тому, чтобы не бояться; перестанешь бояться, если перестанешь надеяться. (*desines... timere, si sperare desineris...*). Страх следует за надеждой... Главнейшая причина обоих этих чувств состоит в том, что мы не довольствуемся настоящим, но направляем свои помыслы к отдаленному (будущему)»... Итак, по учению Сенеки, нужно подавлять в себе всякого рода желания, чтобы не испытывать страха перед возможностью потерять желаемые нами вещи; должно подавлять в себе надежду на получение приятных нам вещей, опять-таки из страха перед возможным огорчением в том случае, если надежда наша не исполнится; наконец, необходимо, по Сенеке, вообще отложить все помыслы о будущем и довольствоваться настоящим. Сенека заранее страшится возможности потерять известную вещь, еще не обладая ею. Это все равно, если бы кто-нибудь, из боязни перед возможностью пожаров, рекомендовал бы вывести из употребления огонь или из страха перед наводнениями советовал бы осушить реки. Сенека, т. о., отказывается от всякого расширения наших потребностей и желаний, от всякого улучшения нашей жизни, от всякого вообще прогресса и даже надежды на лучшее будущее, из боязни, чтобы потом как-нибудь не разочароваться.

Подобного рода наставления Сенека дает и в других местах своих сочинений. Например, в “*De constant, sapientis*”, с. VIII Сенека говорит, что всякого рода оскорблений и, вообще, жизненных невзгод «мудрец избегает тем, что живет без надежды и без страха (ср. Epist 32 и др.)». В других случаях чувство надежды Сенека признает худшим из пороков (*Vitio vitium repelle, spe metum tempera*: Epist. 13. *Sapiens es... si nulla spes animum tuum futuri expectatione sollicitât*: Epist. 59, 14; ср. Epist. 23, 3; 105, 1; 104, 12; Nat. Qnest. III, praef. 1; Nat. Quest. VI, 22 и др.). Часто Сенека рекомендует (Epist. 7; 8, 2; 10, 1; 22, 1; 50, 8; 75, 18; 123, 6; De otio, 1, 1 и др.) удаляться от толпы, вследствие боязни заразиться ее пороками. Тут также сказывается слабая воля, неуверенность в себе, робость перед

силой нравственного зла, не говоря уже о том, что тут и помину нет о долге человека – бороться с окружающим нас грехом, нравственно исправлять других людей и т. п., для чего нужно смело вступать в общение с «мытарями и грешниками», как это делал Христос и как Он заповедал поступать своим последователям. Сенека, таким образом, эгоистически-трусливо отказывается от борьбы с пороками окружающих нас людей, лишь бы самому не заразиться ими, а, следовательно, отказывается и от всяких попыток к содействию нравственному прогрессу человечества⁸⁴⁰.

В Epist. 61 Сенека вполне ясно и решительно дает совет – желать всего того, что с нами ни случается, чтобы, таким образом, не получалось противоречия между нашими желаниями и внешними обстоятельствами; о том же, чтобы этого противоречия стараться избежать путем подчинения внешних обстоятельств нашим желаниям, нашей воле, – у Сенеки здесь и помину нет. «Кто охотно повинуется приказанию, тот, по словам Сенеки, избегает самой неприятной стороны рабства – делать то, чего не хочешь. Несчастен не тот, кто исполняет чужие приказания, но тот, кто исполняет их против воли (Epist. 61)». Но это уже безусловно – мораль рабов духа, даже не помышляющих о возможности свободы... Понятно, что с рекомендуемой Сенекой точки зрения немыслим в обществе никакой прогресс, никакое улучшение, – раз все станут стараться примириться с существующим порядком вещей и подавлять в себе всякий протест против его ненормальностей. Сенека совершенно упускает из виду то, что он рекомендует нам заменить рабство, соединенное с чувством протеста, другим, гораздо горшим рабством, когда человек уже и протестовать против рабства перестал, а совершенно – что называется – руки опустил, совершенно подчинил свою волю внешним обстоятельствам.

Притом, мы должны, по Сенеке, подчиняться покорно всему, что ни посылает нам судьба, с убеждением, что *все* в мире совершается по непреложным законам природы (*“De vita beata”* с. XV и др.), или законам Божеским (Epist. 76 и др.); что, следовательно, все существующее иначе и не может

существовать; что лучшего и ожидать мы не имеем права. Вообще, должно сказать, что мысль о необходимости во всем подчиняться судьбе и ограничивать свои желания так, чтобы ничего не желать из того, чего нет налицо при существующем порядке вещей, – развита у Сенеки с такой подробностью и встречается в его сочинениях столь часто, как никакое другое из его философских положений. Можно сказать, что эта мысль проходит красной нитью через все его сочинения, без исключения. Раскрытию этой мысли Сенека, между прочим, посвятил и специальный трактат “De providentia”, где Сенека и старается доказать необходимость во всем покоряться судьбе, терпеливо переносить все невзгоды жизни с уверенностью, что все, даже, так называемое, зло жизни, в действительности, служит к нашему счастью и необходимо для добродетели, потому что добродетель открывается и укрепляется только через победу над злом (с. с. IV, V и др.). Необходимость покоряться судьбе Сенека доказывает здесь также ссылкой на ее неизбежность, которой подчинены сами боги (с. V и др.).

О надломленности волевой энергии, как одной из характерных черт в нравственных воззрениях Сенеки, говорят, наконец, все те места из его сочинений, где он проповедует отречение от внешних благ жизни, о подавлении в себе склонности и привязанности к ним. Дело в том, что основным аргументом того, почему должно отказываться от внешних благ, у Сенеки почти всегда является убеждение в непрочности этих внешних благ, убеждение в том, что потеря этих благ, в случае привязанности к ним, должна причинять нам большие мучения, а вовсе не убеждение и надежда на достижение каких-нибудь других, *положительных* благ. Правда, в противоположность внешним благам, Сенека рекомендует иногда блага внутренние, неизменные – блага добродетели. Но, при этом, Сенека обыкновенно не определяет в положительных чертах того, в чем именно состоят эти блага добродетели. У него дело, обычно, обстоит так, что стоит только человеку отрешиться от привязанности к внешним вещам, – и он, поэтому самому, уже достигает состояния свободы духа, или добродетели, так что добродетель и внутренние, духовные блага человека, по

Сенеке, и состоят именно в чисто отрицательном понятии – подавления человеком в себе привязанности к внешнему миру⁸⁴¹.

Так, напр., в Epist. 67 Сенека считает наиболее необходимым условием для нашего счастья добродетель, а когда пытается определить поближе самое содержание добродетели, то ничего не может сказать о ней более положительного, как то, что мужественное перенесение страданий есть главная добродетель, потому что здесь даны налицо все прочие добродетели. Точно также и в Epist. 44 Сенека называет благородным и добродетельным только того, чей дух способен во всех обстоятельствах возвыситься над судьбой, что, по учению Сенеки, возможно только в том случае, если мы будем желать лишь того, что она нам ни посылает, не исключая болезней и смерти: тогда все будет происходить по нашему желанию, и судьба станет нам покорна (ср. об этом Epist. 36, 51, 78, 91, 98, 107 и др.). Одним словом, в конце концов, все блага человека и главная цель его жизни, по учению Сенеки, сводятся к тому, чтобы возвыситься над судьбой, над внешними обстоятельствами (Epist. 36, 51 и др.), т. е. *чтобы желать неизбежного* (см. особ. Epist. 36). Следовательно, ограничение желаний, подчинение существующему порядку вещей и отказ от всякой надежды и попыток изменить этот порядок, – *все это возводится Сенекой в основное правило нашего поведения, как наше высочайшее благо и конечная цель наших стремлений*. Последняя, таким образом, с точки зрения Сенеки, оказывается тождественной с совершенной атрофией волевой энергии.

Что же касается в частности того, как, по мнению Сенеки, мы должны относиться к нравственным порокам окружающих нас людей, то и тут в сочинениях Сенеки сказывается упадок энергии воли и отказ от свободно-активного влияния на окружающих нас людей, с целью их исправления, т. е. сказывается тот пассивный ультра-индивидуализм, который с логической и психологической необходимостью вытекает у Сенеки, как и у других рассмотренных нами выше философов, из его ультра-интеллектуализма, из его холодно-рассудочного

отношения к людям. Кроме уже упомянутого нами совета Сенеки удаляться от порочных людей, из боязни заразиться их пороками, – обратим внимание и на тот факт, что Сенека предпочитает относиться к порокам окружающих нас людей так, как относился, по его словам, к ним Демокрит, а не так как Гераклит: людские пороки, в глазах Сенеки, заслуживают скорее смеха, чем плача, а лучше всего, говорит Сенека, и не плакать об этом обстоятельстве и не смеяться, а просто быть равнодушным к нему («De tranqu animi» с. XV).

В сочинении «De constant, sapientis» Сенека рисует нам идеал мудреца, который нечувствителен к наносимым ему обидам и несправедливостям со стороны других людей, в силу того, что проступки других людей, их пороки и несправедливые действия будто бы, вообще, нас не касаются, так как мудрец стоит выше всяких оскорблений, и обидчик не нам, а сам себе вредит. При этом Сенека и не думает отнестись сочувственно к обидчику, позаботиться о том, чтобы указать ему на порочность его поступков и способствовать его исправлению. Если мы обратим внимание на то, что Сенека, вообще, отрицательно относился к чувству сострадания по поводу бедствий и несчастий, постигающих других людей (см. «De clementia» 11,4, 4; II, 6, 2; II, 5, 2; V, 1; V, 4 и др.), считая сострадание болезнью духа, – то для нас станет совершенно ясным, на основании всего нами сказанного, что Сенека, по существу дела, был против того, чтобы заботиться об искоренении пороков окружающих нас людей.

Такой наш вывод, по-видимому, опровергается теми местами из сочинений Сенеки, где последний, следуя взгляду Аристотеля, смотрит на человека, как на *ζῷον πολιτὶχόν*, считает общественную и государственную жизнь необходимым условием для достижения человеком своего нравственного совершенства, а участие в общественной жизни и заботы об общественном благе считает естественным долгом каждого человека, а мудреца в особенности, так что личное благо человека оказывается достижимым только под условием наличия блага общественного⁸⁴². Однако такого рода местам из сочинений Сенеки можно противопоставить не меньшее

количество других мест, где Сенека вполне ясно и определенно рекомендует своим читателям удаляться от общественной и политической жизни, как препятствующей нравственному усовершенствованию человека (De otio, 1–4; 8; Epist. 14; 19–22; 28; 36–103, 4 и др.). Это колебание Сенеки по вопросу о том, должен ли мудрец принимать участие в общественной и политической жизни или нет, – само по себе является показателем того, что убеждение Сенеки в необходимости для человека общественной деятельности и его собственной склонности к этому не было достаточно устойчивым. Кроме того, участие мудреца в общественной и государственной жизни обставляется Сенекою такого рода ограничениями, что сама общественная деятельность мудреца фактически должна утратить всякое жизненно-практическое значение, столь же мало свидетельствуя о душевной энергии такого общественного деятеля, как и полное его устранение от общественной жизни. Дело в том, что мудрец, по Сенеке, тогда только может принимать участие в общественной и государственной жизни и деятельности, когда эта жизнь протекает при *нормальных* условиях. В противном случае мудрец должен уединиться для частной жизни, так как при ненормальных общественных условиях он не только не сможет принести обществу пользы, но даже сам может заразиться пороками толпы (De otio, с. 8).

Другими словами, идеальный мудрец Сенеки только тогда принимает участие в общественной жизни, когда эта последняя и без его участия протекает более или менее нормально, когда, следовательно, и само это участие, в существе дела, оказывается более или менее излишним и, во всяком случае, не требует от мудреца ни большого нравственного мужества ни большого напряжения его волевой энергии. Если же общественная жизнь течет ненормально и для своего исправления требует значительного напряжения духовной энергии, то идеальный мудрец Сенеки предпочитает удалиться от такой жизни на покой, будучи заранее уверен в своем бессилии улучшить внешнее положение вещей. Даже более того – мудрец Сенеки в таких случаях настолько неуверен в своих духовных силах и в устойчивости своей воли, что и свое

собственное духовное совершенство считает возможным сохранить, только удалившись от общественной жизни. Правда, идеальный мудрец Сенеки, даже удалившись на покой для философских занятий, по словам Сенеки, продолжает заботиться о благе других людей и, по возможности, приносить им пользу (напр., своей писательской деятельностью), – и не только своим согражданам, но и всем людям, становясь гражданином всего мира: мудрец, по мнению Сенеки, должен всегда помнить то, что философия должна быть учительницей жизни и служить на благо другим людям (De otio, 3, 5; 4, 2; 6, 4; Epist. 8, 2; 21, 5, 120, 12 и друг.). Но это обстоятельство несколько не говорит о наличии в таком удалившемся от общественной деятельности мудреце сколько-нибудь значительного нравственного мужества и твердости воли: налицо ведь продолжает оставаться тот факт, что если мудрец частную жизнь и занятие философией предпочел жизни общественной, то он делает это не потому, что занятие философией, столь полезное, по его мнению, для блага людей, несовместимо с общественной деятельностью (по Сенеке, вполне возможно совмещение этих двух родов деятельности: Epist. 28, 6;); не потому также, что общественную деятельность он отвергал в принципе (ср. об этом выше стр. 897), и не потому, наконец, что частная жизнь и занятие философией, при такой жизни, сами по себе, по убеждению Сенеки, являются принципиально предпочтительными, сравнительно с жизнью общественной (это несогласно с его взглядом на человека, как ζῶον πολιτικόν) – а именно потому, что частная жизнь, соединенная с занятием философией, не требует от него столь сильного напряжения душевной энергии и твердости воли, как жизнь общественная, при неблагоприятных внешних условиях.

Но если так, то философская деятельность такого удалившегося на покой мудреца, если даже она и окажется полезной для других людей, не может служить доказательством твердости его воли и повышенной духовной энергии, поскольку она сама ведь явилась результатом его надломленной волевой энергии. Да притом идеальный мудрец Сенеки, как мы видели,

не должен, вообще, близко принимать к сердцу несчастья других людей. Следовательно, если он и приносит, живя в своем уединении, пользу другим людям, то делает это постольку, поскольку этим не нарушается его собственный покой, ради которого он и удалился в уединение. С этой именно точки зрения, мы должны рассматривать и все те многочисленные места из сочинений Сенеки, где он рисует мудреца, как человека кроткого, гуманного, милосердного, склонного к благотворительности, признающего всех людей равными между собою, считающего всех людей, даже врагов, своими братьями, любящего их и т. п.⁸⁴³. Подобного рода отношения к людям, с точки зрения Сенеки, только постольку обязательны для мудреца, поскольку они не нарушают его душевного покоя, не требуют ни сильных чувств, ни большого напряжения его воли. В противном случае мудрец, следуя изложенным нами выше наставлениям Сенеки, должен удалиться от людей. Забота такого мудреца о благе всех людей и его мировое гражданство, таким образом, с точки зрения Сенеки, не требует от него большого нравственного мужества и твердой воли: мировое гражданство и заботу о благе всех людей Сенека рекомендует своему мудрецу *лишь, как средство уклониться от необходимости энергичной заботы о благе сравнительно тесного круга лиц, более близких к мудрецу.*

Но если мудрец оказался неспособным проявить повышенную энергию воли в отношении к немногим, близким ему лицам, то тем меньше мы можем ожидать от него таковой энергии в его заботах о благе всех людей. Не избыток душевной энергии толкает, с точки зрения Сенеки, мудреца на путь космополитизма, а наоборот – недостаток нравственного мужества и силы воли. Не должно забывать и того, что если Сенека и говорит о любви к ближним; то, ввиду ультра-рационалистического характера всего его мирозерцания и, в частности, его психологии, – во всех подобных случаях у него, как и у других стоиков, идет речь не о *живом чувстве* любви и соответствующем *внутреннем стремлении воли*, а об *отвлеченном понятии* нашего рассудка, долженствующему по взгляду Сенеки, руководить и нашим *внешним поведением*.

Таким образом, космополитизм Сенеки и его проповедь о всеобщем равенстве и братстве людей, а также о любви ко всем людям, при ближайшем рассмотрении психологической природы этих наставлений и тех мотивов, какими вызвано это учение Сенеки, – в действительности являются проповедью морального индифферентизма и квиэтизма и служат доказательством крайнего упадка его волевой энергии.

В силу всего сказанного, мы считаем себя вправе утверждать, что учение Сенеки в рассматриваемом нами отношении идет в направлении, совершенно противоположном *христианству*, которое проповедует не подчинение наших желаний внешнему физическому и нравственному порядку вещей каков он есть, со всеми его ненормальностями, а наоборот – проповедует необходимость для человека стремиться, с Божественной помощью, к радикальному преобразованию всего мира, его физического и нравственного строя, согласно нашим желаниям, воспитанным на началах христианской религии. Сенека проповедует подчинение человеческого духа и его целей механическим законам бездушной природы и историческим традициям, со всеми их пробелами и ненормальностями; христианство же проповедует подчинение внешней природы законам и запросам человеческого духа, проповедует человечеству о необходимости течение своей исторической жизни согласовать и строить согласно потребностям и задачам нашей обновленной Христом духовной природы. Сенека рекомендует все оставить существовать таким, каким оно существует; рекомендует не желать и не стремиться ни к чему лучшему, потому что не от нас зависит изменение внешнего порядка вещей.

Отсюда с необходимостью должен следовать *регресс* в жизни человечества, всегда являющейся спутником застоя в жизни. Основным же принципом христианства является бесконечное усовершенствование как отдельных лиц, так и всего человечества, по пути к бесконечному идеалу – совершенству Небесного Отца. Что же касается известного учения Сенеки о подражании и следовании Богу, или судьбе (см. Epist. 95; 124; 92. De clem. c. V De benef. I, 1; IV, 26,1, и др.); то

это учение, напоминающее нам, по-видимому, учение Христа, в действительности, никак не может быть рассматриваемо, как призыв к положительному развитию нашей энергий воли в направлении ее подчинения Божественной воле, – не может быть рассматриваемо прежде всего, потому, что Сенека, как мы видели, не знал личного Бога. О *свободном* же подчинении наших желаний требованиям судьбы, или внешним обстоятельствам, что, собственно, Сенека и понимает под словом «Бог», – с точки зрения Сенеки, и речи быть не может. Психологически не мыслимо свободное подчинение запросов нашего духа чему-нибудь такому, что мы считаем по существу ниже нас, как личных духовных существ, а судьба, т. е. механические законы природы не могут не казаться нам стоящими ниже нас. Человек охотно подчиняется лишь тому, кого он считает выше себя и кого он любит, а относительно «судьбы» Сенеки нельзя сказать ни того, ни другого, а потому и подчинение ей человека может быть только *вынужденным*, как результат сознания своего бессилия бороться с ней, т. е. как результата надломленности волевой энергии.

Впрочем, сам Сенека часто откровенно и сознается в этом, приводя в качестве доказательства того, почему должно повиноваться судьбе, тот, по его мнению, неоспоримый факт, что раз мы не подчинимся судьбе добровольно, то вынуждены будем покориться ей поневоле (Epist. 36; 51; 70; 77; 91; 98; 107 и др.). Так уж лучше покориться по собственной воле, «свободно»... Насколько, в действительности, Сенека далеко не охотно подчиняется велениям судьбы, это видно уже из того, что он нередко объявляет ей войну, отказывается покоряться ей, хочет даже стать выше ее и т. п. (Epist. 98 и др.), хотя, в конце концов, вынужден бывает сознаться в том, что эта «победа» достижима, с его точки зрения, лишь тогда, когда человек охотно принимает все, что она ему ни посылает, и этим яко бы гарантирует себя от ее ударов... Но, очевидно, это – то же рабство, только под другим именем, та же горькая пилюля, только позолоченная.

Наконец, учение Сенеки о том, что в мире все – нормально, вследствие чего он не нуждается ни в изменении, ни в

усовершенствовании; затем, учение о самоубийстве по самым ничтожным поводам⁸⁴⁴, – все это само по себе говорит о крайней степени надломленности волевой энергии, о духовной усталости Сенеки и т. п. чертах, не имеющих ничего общего с сильной натурой, которая, по самой своей природе, стремится все пересоздать по своему желанию, которая никогда не устает бороться со злом и невзгодами жизни и никогда не позволит себе из трусости перед жизненными невзгодами покончить с собой самоубийством. Очевидно, что исполненный душевной энергии морально-психологический тип истинного *христианина* не может быть поставлен в генетическую зависимость от того морально-психологического типа античного философа-моралиста, представителем которого является Сенека, с его покорностью судьбе и отказом от борьбы со злом жизни.

Упадок волевой энергии весьма ясно проглядывает также в суждениях Сенеки о мудреце, как идеале и критерии нравственного совершенства и истины. В данном случае мы, прежде всего, должны обратить внимание на тот пессимизм, какой, как мы видели выше (особ. Epist. 90 и tranqu. 7. 4), Сенека обнаруживает в решении вопроса об осуществимости идеала мудреца. Для Сенеки, разделявшего в принципе мнение стоической школы о резком, чуждом переходных ступеней, делении всех людей на две диаметрально противоположные части – на счастливых мудрецов и несчастных глупцов, настолько, что не принадлежащий к первой группе поэтому самому уже должен быть отнесен ко второй, – отсутствие твердой веры в возможность осуществления *идеала* мудреца означало, как и для более ранних стоиков, принципиальный отказ от надежды на достижение *какого бы то ни было счастья* и *какого бы то ни было* действительного нравственного совершенства. С этой своей ультра-ригористической точки зрения, Сенека не может признавать реального значения и ценности за, так называемым, *относительным* счастьем и *относительным* совершенством: то, что мы называем неполным счастьем, неполным духовно-нравственным совершенством, в его глазах, оказывается уже безусловным несчастьем и пороком. Иной мудрости и иной добродетели,

кроме *идеальной*, Сенека, по примеру древних стоиков, не признает. Но ведь идеальное совершенство и счастье человека, с точки зрения Сенеки, оказывается, как мы видели, недостижимым (Epist. 74, 26–27; 79, 9; 85 и др.), а потому пессимизм Сенеки, в рассматриваемом нами отношении, оказывается настолько *радикальным*, что не может не отражаться самым пагубным образом на его волевой энергии: нельзя ожидать энергичной деятельности от человека, пришедшего к ясному сознанию совершенной недостижимости той цели, к которой направлена вся его деятельность.

Односторонне-индивидуалистический характер представлений Сенеки о конечной цели стремлений человека, о его высочайшем благе придает пессимизму Сенеки и надорванности его волевой энергии еще более яркий и трагический отпечаток. Относительно Сенеки, как и относительно других стоиков, не может быть никакого сомнения в том, что конечную цель человеческих стремлений он полагал именно в *индивидуальном* блаженстве и *индивидуальном* нравственном совершенстве человека, причем эта ультра-индивидуалистическая тенденция у него, в конце концов, переходит в замаскированный эгоизм. К этому выводу мы можем прийти уже, так сказать, *apriori*, принимая во внимание ультра-рационализм всего мирозерцания Сенеки, в этом отношении несколько не уступающего другим стоикам. И, действительно, высочайшее благо Сенека, подобно другим стоикам, определяет, как жизнь, согласную с природой и ее законами⁸⁴⁵, или – что по Сенеке одно и то же – согласную с волею Божества⁸⁴⁶. Но так как человек, по мнению Сенеки, есть часть Божества и Его образ⁸⁴⁷, то отсюда высочайшее благо Сенека точнее определяет, как следование человеческой природе, или требованиям своего разума, этой специфической особенности человеческой природы, благодаря которой, человек может согласовать требования своей индивидуальной природы с законами целого⁸⁴⁸. Отсюда у Сенеки – совершенная автономность и самодовлеемость человека в решении вопроса о конечной цели своих стремлений и средств к их осуществлению. Эту цель и ведущие к ней средства человек, по

Сенеке, не может полагать вне самого себя, так как человеку в самой его природе даны все те задатки, которые, при правильном своем развитии, должны привести его к блаженству и духовно-нравственному совершенству (Epist. 108, 8: omnibus enim natura fundamenta dedit semenque virtutum, omnes ad omnia ista nati sunt; ср. Epist. 90, 46; 94, 29 и др.), вследствие чего порок является чем-то противным природе (Epist. 50, 8; 122, 5; ср. Epist. 22, 5; 94, 55; De ira II, 13:1). Пытаясь точнее определить самое содержание понятия высочайшего блага, Сенека, подобно другим стоикам, считавшим стремление к самосохранению основной натуральной способностью человека (Epist. 36:6), – не выходит из рамок понятия личного, *индивидуального* самоусовершенствования человека, которое, по Сенеке, должно выражаться в гармоническом развитии и усовершенствовании наших природных задатков, во внутренней гармонии нашего духа, в особенности, разума (ratio recta = ὀρθὸς λόγος: Epist. 41, 8; 66, 32 и 39; 74; 76, 10; 117, 12; 124, 2; De vita beata, с. 6–7 и др.). Все это говорит о том, что конечную цель человеческих стремлений Сенека, подобно другим стоикам, должен был полагать именно в *индивидуальном* блаженстве и совершенстве человека. То совершенно безразличное отношение, какое Сенека, как мы видели, обнаруживает к другим людям, также является наглядным подтверждением этого нашего положения. А насколько малую цену можно придавать заявлениям Сенеки о необходимости любви к другим людям или о необходимости следовать велениям Божества, – об этом нам приходилось уже говорить выше.

И вот, при столь ясно и определенно высказанной *ультра-индивидуалистической* и *ультра-автономистической* тенденции, Сенека, в конце концов, вынужден был прийти к убеждению в совершенной недостижимости для человека именно его индивидуального совершенства и счастья, что, как мы видели, и нашло свое выражение у Сенеки в его скептицизме по вопросу об осуществимости идеала мудреца. Пессимизм Сенеки и вытекающее отсюда ослабление волевой энергии, вследствие этого, получает особенный, так сказать,

безысходный характер, так как своим ультра-автономизмом и ультра-индивидуализмом Сенека совершенно отрезает себе путь к тому, чтобы искать счастья и путей к нему вне рамок индивидуальной и автономной личности человека. Правда, в произведениях Сенеки, наряду с ясно выраженным скептицизмом, по вопросу об осуществимости идеала мудреца, попадаются места, где Сенека, ссылаясь на исторические примеры Катона, Сократа и др., говорит о возможности каждому человеку достигнуть должной цели своих стремлений, если только у него есть соответствующее желание⁸⁴⁹.

Но имеем ли мы право подобного рода суждениям Сенеки придавать значение его искренних, глубоких и устойчивых убеждений, если в других случаях тем же историческим личностям, которые раньше признавались им за воплощение идеальной мудрости и совершенства, он уже приписывает разного рода существенные моральные недостатки: Катона напр., Сенека упрекает в склонности к вину, в угодничестве народным массам и т. п. недостатках. Существенные отрицательные черты Сенека отмечает также и в Сократе (*De brevitate vitae* v. 21, 3; *De vita beata* 17, 4; 17, 9 и др.). Можем ли мы довериться искренности Сенеки, утверждающего, что человек всегда может достигнуть того, к чему он должен стремиться, если в других случаях он утверждает обратное, говоря, что мы будем жить, как должно, только в том случае, если сможем это сделать (*cum potuero, vivam, quomodo oportet*: *De vita beata*, 18, 1; ср. *De beneficiis* I, 1:9)? Какую цену могут иметь в наших глазах заявления Сенеки о том, что осуществить идеал добродетели и мудрости вполне зависит от воли каждого человека, потому, якобы, что каждому из людей от природы даны задатки добродетели, порок же не имеет своих корней в самой природе человека, – если тот же Сенека в других местах своих сочинений категорически заявляет, что физические и духовные задатки к пороку также вложены человеку самой природой и что эти порочные задатки нашей души впоследствии человеком могут быть только ослаблены, но никогда не могут быть в корне уничтожены (*Epist.* 11, 1: *nulla enim sapientia naturalia corporis aut animi vitia ponuntur: quicquid infixum et ingenuum est*

lenitur arte, non vincitur, ср. Epist. 50, 7; 67; 97, 10. De brevit. vitae 14, 2; Nat. quest. III. 30, 8; De benef. III, 14 и др.)? Да и внешние условия жизни, по мнению Сенеки, часто могут быть столь неблагоприятны, что человеку не остается иного средства к сохранению своей добродетели, как только прибегнуть к самоубийству (Epist. 70, 74; 77, 14 и др.).

Но если так, то Сенека, очевидно, уже и вообще не вправе говорить о принципиальной возможности осуществления идеала мудрости и духовного совершенства. Отсюда для нас становится совершенно понятным и то, почему у Сенеки, наряду с робкими, нерешительными и самопротиворечивыми заявлениями о возможности для человека достигнуть высокой степени нравственного совершенства и счастья, – встречаются многочисленные, вполне определенные и категорические заявления о всеобщей и всегдашней фактической развращенности и греховности людей, а также о бедственности их существования, вообще⁸⁵⁰. Характерным показателем всей глубины пессимизма Сенеки является в данном случае тот факт, что всеобщая развращенность людей с ходом культурно-исторического развития людей, по мнению Сенеки, не уменьшается, а все более и более увеличивается, и в произведениях Сенеки мы напрасно искали бы указаний на то, что он верил в лучшее будущее человечества (Epist. 90, 4; De ira, II. 9; De tranqu. an. 15, 1; Nat. quest, с. 1 и др.). Отсюда понятно, почему человеческая жизнь в ее целостности представляется Сенеке, отождествлявшему зло с пороком, чем-то по существу ненормальным, представляется какою-то безысходной юдолью бедствий и плача, где неудовольствия, в общем, значительно перевешивают сумму удовольствий (Epist. 96, 5; 99, 10; 107, 2; De tranqu. an. 10, 3; Ad Marc. 10, 1; 5; 12, 4; Ad Polyb. 9, 6 и др.).

Недаром, говорит Сенека, ребенок ознаменовывает свое появление на свет плачем (Ad Polyb. 10:2), так что лучше бы человеку и вовсе не родиться. Сенека при этом иронически замечает, что такой человек и был бы наиболее счастлив (Ad Marc. 21, 2–3). Из всего этого Сенека делает вывод, что только смерть является единственно приятной надеждой на лучшее

будущее и единственным средством избавления человека, в том числе и мудреца, от всех зол жизни (Ad Marc. 20, 2 и др.; сравн. Epist. 17, 9; 24, 24; 70, 15 и др. и изложенное нами выше учение Сенеки о мировом зле и о самоубийстве). Бояться смерти, по мнению Сенеки, можно только по недоразумению, не понимая ее натуральности и благодетельности⁸⁵¹. Сенека, как мы видели, действительно, и приходит к проповеди о самоубийстве. После всего этого, неуверенные заявления Сенеки о возможности осуществления в жизни идеала мудрости, духовно-нравственного совершенства и счастья получают характер простых риторических фраз, стереотипным повторением известных традиционных стоических парадоксов, совершенно потерявших в устах Сенеки свой реальный смысл и жизненно-практическое значение. Сенека, столь ригористически требовательный в своих притязаниях на человеческое совершенство и счастье, естественно, не может удовлетворяться человеческою жизнью, которая его сознанию представляется своего рода воплощением порока и зла. Но ведь и надежды на лучшую жизнь, здесь ли на земле или за гробом, Сенека, как мы видели, также не имел. Поэтому мы и не имеем оснований предполагать в таком человеке ни сильной, энергичной воли, ни нравственного мужества, ни устойчивости и твердости характера.

Проникшись, в конце концов, сознанием невозможности осуществления стоического идеала мудрости и духовно-нравственного совершенства, Сенека, как мы видели, пришел к самым пессимистическим заключениям по вопросу о смысле и ценности жизни и, последовательно рассуждая, рекомендует самоубийство, обнаруживая этим окончательный упадок нравственного мужества и твердости характера. Однако Сенека далеко не всегда проявляет такую последовательность в своих суждениях по данному вопросу. Ценой очевидных самопротиворечий, вообще столь обычных и неизбежных для Сенеки, последний пытается найти другой, менее радикальный выход из того затруднительного положения, в каком он очутился, предъявив к жизни и к своему мудрецу столь большие требования и не найдя в жизни необходимых путей и средств к

их осуществлению: Сенека понижает самые требования, какие, с его точки зрения, следует предъявлять к мудрецу. Попытки к низведению идеального мудреца на менее высокий, но зато более доступный и устойчивый пьедестал мы замечали уже и у более ранних стоиков, но ни у кого из них эти попытки не получили такой определенности, как у Сенеки. На эту-то особенность моральной философии Сенеки мы и можем смотреть, как на новое доказательство упадка его душевной энергии, вообще, и твердости его характера в особенности, поскольку Сенека оказывается вынужденным удовлетворяться тем именно видом нравственного совершенства и счастья, который им раньше принципиально уже был отвергнут. Энергично стремиться к тому, в негодности чего мы вполне убеждены, вряд ли возможно. В подтверждение этого в сочинениях Сенеки нетрудно найти соответствующие фактические данные.

Выше нам уже приходилось говорить о том, что идеал стоического мудреца у Сенеки, в большинстве случаев, только в теории сохраняет за собой роль критерия истины и нравственного поведения человека, в практической же обыденной жизни Сенека рекомендует руководствоваться детальными правилами и разного рода внешними, часто самопротиворечивыми предписаниями. Но в своем ненамеренном развенчании реального значения и ценности идеала стоического мудреца Сенека этим не ограничивается: в самый этот идеал он, противореча самому себе, нередко вносит довольно существенные поправки, значительно умеряющие ригоризм древне-стоического взгляда на данный предмет. У Сенеки, конечно, не редкость встретить описания характерных черт мудреца, вполне соответствующие древне-стоическому ригористическому взгляду на данный предмет. Так, например, подобно древним стоикам, Сенека приписывает своему идеальному мудрецу свойство совершенной самодовлеемости, абсолютного душевного спокойствия и совершенства: мудрец, по мнению Сенеки, совершенно свободен от всех страстей и душевных волнений, даже самых незначительных и сравнительно тихих; его не волнуют такого рода чувства, как

удовольствие или неудовольствие, страх, печаль, гнев и т. п. Даже чувство сострадания к ближнему, по взгляду Сенеки, как мы видели, должно быть чуждо мудрецу (Epist. 85, 5–14; De ira I, 16; De clement. II, 6–7). Мудрец в своем блаженстве совершенно независим от внешних обстоятельств, в частности, от людей; его счастье заключается в нем самом. Поэтому ни болезнь, ни рабство, ни обиды со стороны других людей, ни какие бы то ни было другие бедствия не могут нарушить его душевного спокойствия и счастья. Мудрец счастлив, даже попавши в раскаленную печь Фалариса (Epist. 66; 71; 72; 74, 99, 3; De const, sap. cc. 5–7; 9; 11 и др.).

Заклячая все условия счастья в самом себе, мудрец, по мнению Сенеки, может быть назван человеком, обладающим всем, что только ему нужно, поскольку он ни в чем не нуждается (Epist. 62). Мудрец владеет всем, как царь – государством, а Бог – миром (De benef. VII, 3). И, действительно, самодовлеимость мудреца, по взгляду Сенеки, достигает степени самодовлеимости Божества, а в некотором отношении мудрец даже превосходит самого Бога: всеми своими совершенствами Бог наделен от природы, а мудрец сам себя делает таковым (Epist. 53: *est aliquid – говорит Сенека – quo sapiens antecedit, Deum: ille beneficio naturae non timet, suo sapiens. Ecce res magna, habere imbecillitatem. hominis, securitatem Dei*). Блаженство Божества отличается от блаженства мудреца только своей большей продолжительностью, но далее блаженство Божества, со стороны своих качеств и степени, не превосходит блаженства мудреца (Epist. 73; De const, c. 8). Все это – несомненно, конечно, черты древне-стоического идеала мудреца. Но выше мы уже видели, что такое представление Сенеки о мудреце стоит в резком противоречии с пессимистическими чертами его общего мирозерцания и душевного настроения. Отсюда становится понятным, что Сенека как бы забывает о своем идеальном мудреце и переходит к описанию характерных черт мудреца, так сказать, второго ранга, более соответствующего наличной действительности, – подобно тому, как Платон принужден был

оставить в стороне свое идеальное государство и написать трактат о государстве менее идеальном.

Так, например, древнестоический парадокс, провозглашающий совершенное равенство между собой всех мудрецов, поскольку стоики отрицали всякие промежуточные ступени в добродетели, – этот парадокс Сенека иногда смягчает такого рода рассуждениями: все мудрецы, по его мнению, могут быть названы равными между собой в том широком смысле, что все они, как обладающие добродетелью, проводят нравственную жизнь, в чем и сходятся между собою (Epist. 74, 26–27; 79:9). Древне-стоический парадокс, утверждающий, что ничто из случающегося в мире, в частности, никакое несчастье не является неожиданностью для мудреца, Сенека иногда понимает не в том смысле, что мудрец наперед предвидит каждую случайность, наперед зная, что именно эта случайность постигнет его, а в том смысле, что мудрец, обдумывая программу своих действий, наперед принимает во внимание возможность всяких случайностей, с какими ему придется иметь дело, и в этом именно смысле предвидит их, так что наступление одной из таких случайностей уже не является для него неожиданностью. Другими словами, Сенека приписывает своему мудрецу, сравнительно, обычную черту – предусмотрительность (De vita beata, 13, 2–3; ср. De benef. IV, 34:8). Древний стоический парадокс, гласящий, что мудрец всем обладает, Сенека понимает иногда в том смысле, что исследуя природу, мудрец становится ее господином (De benef. VII, 3; De brevit. 20:3). Представление о совершенной апатии ко всему существующему и совершенное бесстрашие мудреца у Сенеки нередко уступает место иной характеристики мудреца, где за этим последним Сенека готов уже признать способность испытывать чувство скорби, радости и т. п. душевные состояния, не видя в этом ничего предосудительного (ср. Epist. 57; 11, 1–7; 71, 29; 85, 29; 99, 16–20 и др.).

Напр., вопреки своему заявлению, что мудрецу должно быть чуждо сострадание, как аффективное и болезненное состояние духа (De clem. II, 5–6 и др.), Сенека в других случаях признает это чувство вполне натуральным и нисколько не

предосудительным даже для мудреца (De brevit. vitae 24, 1; De benef. VI, 29:1). Точно также и внешние блага для этого низшего типа мудреца – не вполне безразличны: такой мудрец предпочитает мудрость, соединенную с богатством, мудрости без богатства (De vita beata, 22) и, вообще, вместо совершенной апатии к внешним благам он руководствуется уже принципом *благоразумия и умеренности* (Epist. 5), не отказываясь, напр., от участия в пирах (Epist. 18) и т. п. К ударам судьбы такой полуидеальный мудрец уже не относится совершенно спокойно, безразлично и как бы пренебрежительно: он не плывет против житейских волн, а старается, по возможности, лавировать (Epist. 14). Наконец, и та совершенная, яко бы, мудрость, какую Сенека склонен приписывать своему мудрецу, не всегда представляется Сенеке чем-то совершенно бесспорным: иногда Сенека, в духе академических скептиков, высказывает мнение, что совершенное знание доступно только Божеству, а человек может достигнуть лишь правдоподобного, вероятного знания (Nat. quest. VII, 29, 3; Epist. 45, 4; 65:10). Только совместными усилиями *многих* людей возможно достигнуть истины, а не усилиями отдельных лиц или отдельных философских школ (Epist. 33, 11; De benef. VII, 1, 6).

Поэтому Сенека, в подтверждение своих положений, часто ссылается на других философов, не исключая даже Эпикура, со взглядами которого в других случаях он диаметрально расходится (Epist. 6, 6; 18, 9; 33, 2–4; 66, 47; 67, 16 ; 92, 26 и др.). Такое колебание Сенеки в определении идеала и критерия нравственного совершенства и счастья человека и конечной цели человеческих стремлений, такая, строго говоря, *беспринципность* Сенеки – уже сама по себе служит показателем упадка его нравственной энергии и, во всяком случае, заключает в себе существенные основы к тому, чтобы этот упадок рано или поздно наступил: не может быть устойчивой и энергичной нравственной деятельности, а также твердости и цельности характера там, где имеют место постоянные сомнения, неуверенность и колебание в определении основных понятий нравственности и в решении вопроса о том, к чему именно должен стремиться человек и

какими путями идти к своей цели. Ведь, в лице Сенеки мы имеем дело не с таким человеком, который, вообще, мало задумывался над вопросом об основной цели своих стремлений и о согласовании своих частных поступков с основными нравственными идеалами. Такой человек, конечно, легко мог бы сохранить известную душевную энергию и при всей своей беспринципности: возможно, что его деятельность будет лишена цельности и последовательности, но ее интенсивность не парализуется постоянным скептицизмом и бесплодным самоанализом, поскольку он, вообще, не склонен к самоанализу. В лице Сенеки мы, напротив, имеем дело с человеком, который, что называется, весь ушел в непрестанный скептический самоанализ: философский склад его ума не позволяет ему действовать, пока он не решит принципиальных вопросов о смысле и цели своей жизни и своих поступков. Но в то же время мы видели, что тот же скептицизм Сенеки не позволяет ему найти определенного решения этих вопросов: самоанализ Сенеки, как выросший на почве его одностороннего интеллектуализма, носит, несомненно, болезненный характер, расслабляя и парализуя его волю.

В низведении Сенекой идеального мудреца с древне-стоического высокого пьедестала на пьедестал, менее высокий и более близкий к обычному сознанию, – иногда хотят видеть стремление Сенеки сблизиться с жизнью, и это обстоятельство ставя ему в заслугу, видя в этом проявление его здравого житейского смысла и живой душевной энергии, чего не доставало древнему стоицизму. Так ли это? В данном случае мы не должны упускать из виду того существенного обстоятельства, что в положительную задачу моральной философии Сенеки вовсе не входило стремление снизить идеал мудреца с живой конкретной действительностью: рисуя второй тип мудреца, Сенека никак не отказывается от идеала мудреца в древне-стоическом духе. Оба эти идеала в произведениях Сенеки *стоят наряду друг с другом*, и Сенека обращается попеременно то к одному, то к другому, по-видимому, в зависимости от тех или иных обстоятельств своей жизни и различного душевного настроения (ср. об этом, напр., у

Rubin'a: "Die Ethik Senecas», s. 46–52). Колебания и самопротиворечия Сенеки по данному вопросу столь часты и обычны, что он, по-видимому, и сам их не замечает. Делая отступления от древне-стоического идеала мудрости или же опять возвращаясь к этому идеалу, он не делает, при этом, никаких пояснений или самооправданий: настолько эти вечные самопротиворечия сделались для Сенеки привычными и, так сказать, естественными. Это-то постоянное колебание Сенеки от одного типа мудрости к другому и составляет *основную и постоянную* черту в его учении об идеальном мудреце, доказывающую расшатанность его волевой энергии, а вовсе не стремление сблизить этот идеал с жизнью. Нетрудно найти и психологическую, точнее, психопатологическую основу для этих колебаний и самопротиворечий Сенеки по рассматриваемому нами вопросу, – основу, лишний раз подтверждающую наличность у Сенеки надорванности его волевой энергии.

К идеалу древне-стоического мудреца Сенека, подобно другим стоикам, пришел вследствие того своеобразного соединения крайнего, но неустойчивого оптимизма с не менее крайним пессимизмом, какое является столь характерным для всей его моральной философии, проникнутой духом одностороннего интеллектуализма и натурализма. Оптимистическая самоуверенность Сенеки в своих человеческих силах побуждала его совершенно оставлять без внимания вопрос о том, что достижимо для человека и что нет. Крайний же пессимизм Сенеки по вопросу о мировом зле побуждал его к полному разрыву с этим миром и со всеми его благами. Отсюда, уверенный в своих естественных силах Сенека приходит к мысли – совершенно гарантировать себя от каких бы то ни было внутренних связей с миром, от какого бы то ни было тяготения к нему. Это сочетание пессимистической и оптимистической тенденции душевного настроения Сенеки и нашло свое философски-художественное выражение в начертанном им идеальном мудреце в древне-стоическом духе. Но такое внешнее объединение двух диаметрально противоположных и друг друга исключających тенденций не могло быть прочным и постоянным: свое разочарование во

внешнем мире Сенека не мог, в конце концов, не распространять в той или иной степени и, как мы видели, действительно распространял и на естественные силы человека, как части мирового целого.

Отсюда в душе Сенеки, естественно, должно было закрасться сомнение в возможности осуществления того идеала мудрости, какой он себе начертал, а личный опыт это сомнение превратил в пессимистическую уверенность в слабости духовных сил человека, в неспособности осуществить намеченный им идеал. Это-то *разочарование в своих естественных силах* и побудило Сенеку от древне-стоического идеала мудрости перейти к низшему типу мудреца, а вовсе не реалистическая тенденция его моральной философии. Именно, *реализма-то* и не достает моральной философии Сенеки. Если Сенека в известной степени и сближает своего мудреца с реальным миром, то это сближение никак не может свидетельствовать о его *примирении* с этим миром, а только о своего рода компромиссе, поскольку его мудрец снисходит в тот именно мир, *в ничтожестве которого он давно уже и окончательно убедился* и к которому возвращается только потому, что у него не хватило сил совершенно отказаться от его благ. К сближению с этим миром идеальный мудрец Сенеки вынуждается еще и тем обстоятельством, что та жизнь высшего, яко бы, типа, ради которой он раньше порвал связи с этим миром, по существу есть не что иное, как бессодержательная *абстракция* от конкретной действительности: душевное спокойствие идеального стоического мудреца высшего типа, как мы видели, в действительности, чуждо какого бы то ни было *положительного* содержания; оно, по взгляду Сенеки, всецело складывается лишь путем ослабления, а затем и подавления в душе такого мудреца разного рода положительных чувств и стремлений, имеющих своим объектом здешний мир, поскольку иного, *по существу нового* объекта для этих чувств и стремлений Сенека, как мы видели, не указывает.

Очевидно, что идеальному мудрецу Сенеки первого типа приходилось жить в слишком уж «разреженной» духовной атмосфере, дышать которою живому человеку немыслимо, и

такой мудрец, *пока он духовно жив*, вопреки своему желанию, а может быть и сознанию, должен в той или иной степени возвратиться в мир конкретной действительности, который он раньше отверг, как никуда негодный, но без которого он все-таки не может существовать. Так или иначе, но идеальный мудрец Сенеки, если и сближается с реальной жизнью, то лишь потому, что успел уже потерпеть *моральное поражение* в своем стремлении отрешиться от этого мира, потому что у него не хватило сил окончательно порвать с ним. Он возвращается в реальный мир, как *побежденный*, именно вследствие своего *поражения вынужденный* заключить худой мир со своим ненавистным и презренным врагом, так как уйти от этого врага ему некуда, разве только прибегнув к самоубийству (что, в конце концов, Сенека и рекомендует), или же попытаться снова уйти в мир абстракций с тем, чтобы затем опять спуститься на землю и т. д. Подобного рода постоянную раздвоенность мы, действительно, и наблюдаем у Сенеки. Некоторое сближение идеального мудреца со здешним миром у Сенеки, таким образом, является *дальнейшим шагом в развитии и усилении его пессимизма и означает собою окончательное поражение первоначальной оптимистической тенденции его моральной философии*, как психологически беспочвенной. Вместе с тем, такое сближение служит показателем крайней степени моральной неустойчивости Сенеки и, следовательно, ослабления его душевной энергии, поскольку он оказывается вынужденным отказываться от того, в чем он полагал основной смысл и цель человеческой жизни. Но и независимо от постоянных колебаний в решении вопроса об идеале и критерии мудрости и нравственного совершенства, – самый факт частых и притом вынужденных отказов Сенеки от того, что он признает за идеал человеческого совершенства (а таким идеалом, несомненно, и был в глазах Сенеки тип древне-стоического мудреца), – не мог не действовать парализующим образом на его волевую энергию.

Все только что указанные нами черты в учении Сенеки о мудреце, имели свое место, как мы видели, также и в учении более ранних представителей стоицизма; но у Сенеки они,

несомненно, получают более ясный и более определенно очерченный характер, а вместе с этим и упадок волевой энергии у Сенеки сказывается в более ясно выраженной форме и в большей степени, чем у представителей древней и средней стои.

Разочарование Сенеки в возможности осуществления идеала мудрости в древне-стоическом духе, сказывается у Сенеки также в той, значительной моральной ценности, какую он признает, если не в теории, то, по крайней мере, в жизни за внешними вещами, в частности, за, так называемыми, вещами *προηυμένα*, а также за связанной с внешними вещами деятельностью человека, обозначаемой Сенекой, подобно древним стоикам, термином *χαθῆκον*. Оба эти понятия, обнимающие собой черты относительной и несовершенной мудрости и добродетели, в моральной философии Сенеки играют гораздо более важную роль и значение, чем у представителей древней и средней стои, хотя и в данном случае отступление Сенеки от учения более древних стоиков сказывается только в степени и часто с трудом может быть точно формулировано. В данном случае речь у нас идет не о том, что Сенека за понятиями *προηυμένα* и *χαθῆκον* в принципе признавал значение иное, чем более ранние стоики, и не о том, что он *προηυμένα* и *χαθῆκον* в принципе готов признать за основные элементы, входящие в содержание понятия высочайшего блага, – а о том, что практический интерес Сенеки к этой несовершенной сфере жизни и деятельности человека значительно возрос, по сравнению с представителями древней и отчасти средней стои, настолько возрос, что нравственно-практическая ценность этих понятий в глазах Сенеки не только не уступает его идеалу мудрости, но фактически часто даже вытесняет этот последний, незаметно отходящий у Сенеки в область приятных философских грез, не имеющих под собой реальной почвы. Что же касается *теоретически-принципиальной* точки зрения на данный вопрос, то сенека, как и более ранние стоики, категорически высказывается против того, чтобы смешивать такого рода понятия, как высочайшее благо и *χατόρθωμα*, с одной стороны, *προηυμένα* и *χαθῆκον*, с

другой. Вследствие этого и в данном случае, как и в вопросе об идеальном мудреце, Сенека обнаруживает постоянное колебание и неустойчивость, то отрицая моральную ценность за внешними вещами и *χαθῆκον*, то чуть ли не возводя их на степень действительного блага и добродетели.

Действительно, становясь на *принципиальную* древне-стоическую точку зрения, Сенека категорически утверждает, что единственным благом человека может быть только добродетель; все же, так называемые, внешние вещи, т. е. весь внешний мир со всеми его вещами и явлениями, а также наша телесная природа не могут ничего ни прибавить, ни убавить из общей суммы нашего счастья. За внешними вещами Сенека в таких случаях отказывается признать какое бы то ни было значение для увеличения нашего счастья: по Сенеке, это означало бы умалять ценность добродетели, как единственного блага и было бы столь же неразумно, как если бы кто-либо не удовлетворялся солнечным светом и задумал бы усилить его, зажигая свечу (Epist. 92:5). Сенека считает унижительным для человека, как разумного существа, искать себе счастья в неразумных вещах (Epist. 92, 6.). В частности, Сенека не признает за истинное благо такие вещи и явления, как отсутствие скорби (Ep. 87:18), богатство, здоровье, благосостояние близких лиц и отечества, удовольствия (Epist. 74, 14–22; 87, 36–37; 92, 6; 99, 16; De vita beata, 24, 5; 16, 19–26 и др.) и вообще все то, из чего может быть сделано дурное употребление, т. е. что может быть и благом и злом, может принадлежать одинаково как добрым людям, так и порочным или что, наконец, может принадлежать нам в зависимости от внешних обстоятельств (Epist. 87, 36; De vita beata, 20:5). Наши дети, близкие нам лица, и отечество также не суть блага в точном смысле этого слова, потому что утрата всего этого сама по себе не делает нас порочными, не лишает нас добродетели, т. е. того, что составляет наше истинное благо (Epist. 74, 25; De vita beata, 16, 14–18). Все, вообще, внешние вещи, не могут быть причислены к благам еще и потому, что они сами по себе не способствуют также ни умалению, ни возрастанию наших добродетелей (Epist. 71, 27; 72, 5; 79, 8; 85, 5–40; 87, 35–37; 118,

12...; 120, 3...; и др.). По этой же причине и жизнь не есть сама по себе благо, так как ее продолжительность не увеличивает и не уменьшает нашего счастья (Epist. 129).

Особенно энергично восстает Сенека против мнения тех философов, которые удовольствия признавали за благо: по взгляду Сенеки, удовольствия, а в особенности чувственные не только не могут быть причислены к благам, но являются источником всех зол⁸⁵², так что, по парадоксальному выражению Сенеки, истинное удовольствие (т. е. благо) может испытать только человек, отказавшийся от всех удовольствий (De vita beata, 5, 13; 6, 3; 7, 12; 13 и др.). В частности, Сенека сильно вооружается против богатства, роскоши, восхваляя, в противоположность им, умеренность и бедность, так что действительно богат, по взгляду Сенеки, только тот, кто не прилепляется к богатству и не стремится к нему⁸⁵³. Не менее сильно Сенека вооружается также и против удовольствий чувственной любви и сладострастия (Epist. 9, 11; 35, 1; 95, 21; 124, 3 и др.). У Сенеки часто встречаются выражения, свидетельствующие вообще о его враждебном отношении к телу и к его функциям и о пренебрежительном отношении к телесным удовольствиям ("Ad Helvet." 5, 11: corpus hoc custodia et vinculum animi; ср. „Ad Marc“. 24; Epist. 65: corpus hoc animi pondus ac poena est; ср. Epist. 92; 120:24). Часто у Сенеки встречаются отрицательные суждения также о славе, которая по своей суетности и непостоянству тоже не может быть причислена к истинным благам, так что иногда славе следует предпочитать бесславие (Epist. 31, 10; 76, 29; 81, 19; 110, 18; 27, 16; De brevit. v. 7, 1 и др.).

Если внешние вещи не могут быть причислены к благам, то в равной степени они не могут быть также и источником зла, поскольку они не могут сделать человека порочным, а только порок и может быть назван злом. В частности, Сенека на признает за зло бедность, которую, как мы видели, он иногда даже предпочитает богатству, скорбь и болезни, которые также иногда могут быть для нас полезны (Epist. 13, 4–5; 65, 37–51; 67, 4–5; 71, 22; 78, 11–26; 85, 30–41 и др.), изгнание и другие виды внешнего позора („Ad Helv.“ с. с. 6–13; De benef. V, 17, 2; VI, 27,

2; Epist. 24, 4; 79, 14 и др.). Каким, напр., образом изгнание может причинить зло мудрецу, отечеством которого является весь мир?... (Epist. 6, 8, 2; 102, 21; De vita beata, 20:5). Даже такое позорное, по тогдашним понятиям, состояние, как рабство, – и оно, по мнению Сенеки, не есть зло, потому что добродетелью может обладать и раб, как и свободный гражданин (Epist. 31, 11; 44, 1; 47, 1–6 и др.). Не могут быть названы злом и такого рода внешние бедствия, как несчастья отечества и близких нам лиц, напр., потеря друга, детей и т. п., так как все это не может уменьшить нашей добродетели, следовательно, нашего действительного блага, которое заключается в нас самих⁸⁵⁴. Наконец, сама смерть, как мы видели, не может быть, по мнению Сенеки, названа злом, так как она только избавляет нас от разного рода скорбей и бедствий.

Таким образом, древне-стоический принцип отрицательного отношения к внешнему телесному миру и к его благам проводится у Сенеки, по-видимому, весьма решительно и последовательно. Однако уже на основании той неустойчивости, какую Сенека, как мы видели, допускает в отношении древне-стоического идеала мудрости, мы должны предполагать, что подобного рода колебание он проявит и в данном случае, поскольку изложенное нами выше учение о ничтожности, так называемых, внешних благ и об исключительной ценности добродетели, в существе дела, есть не что иное, как более детальное развитие тех же древне-стоических принципов, какие Сенека полагает в основу своего учения об идеальном мудреце. И, действительно, наряду с безразличным, пренебрежительным, а иногда даже прямо враждебным отношением к внешним благам, в произведениях Сенеки весьма часто можно встретить суждения, где за внешними вещами признается, если и не главное, то, во всяком случае, весьма существенное значение для человеческого счастья. Все, так называемые, внешние блага Сенека, подобно другим представителям стоической философии, делит на три группы: соответствующие природе, противные природе и безразличные (Epist. 66, 5...).

Относительно первой группы внешних благ в сочинениях Сенеки нетрудно встретить суждения, признающие за благами этого рода такую высокую ценность, что учение Сенеки об исключительной ценности добродетели, как блага, получает совершенно иную окраску, никак не говорящую в пользу последовательности и стойкости моральных убеждений Сенеки. Уже по чисто *логическим* основаниям Сенеке трудно было провести последовательно свой принцип пренебрежительного отношения к первой группе внешних благ, в противоположность исключительному превозношению высокой ценности добродетели, как единственного истинного блага: определяя, с одной стороны, добродетель (= высочайшее благо), как жизнь, согласную с природой, а с другой стороны, называя внешние блага первой группы *согласными с природой*, – Сенека, очевидно, не мог логически последовательно провести свой древне-стоический принцип, не признающий иных благ, кроме добродетели. С другой стороны, несомненно и то, что те же *психологические* мотивы, которые заставили, как мы видели, Сенеку низвести древне-стоический идеал мудреца на более доступную высоту, – также должны были склонять его к признанию известной ценности за многими из так называемых внешних благ.

Отсюда в сочинениях Сенеки нередко встречаются места, где он относит к благам, соответствующим природе, детей, родителей, друзей, благосостояние отечества и т. п., хотя при этом и оговаривается, что все это может быть благом только под условием добродетельной жизни и деятельности, как нечто производное и лишь сопутствующее добродетели (блага *ποιητικᾶ*, *efficientia*, *ἐπιγένημα*), в отличие от добродетелей, которые Сенека, следуя древним стоикам, называет благами *τελικᾶ* («Epist. 92, 11; 118, 10–14; 120, 1–3; De benef. V, 12, 5; De brev. v. 9:4). К благам этого рода Сенека, затем, причисляет также и славу, если одобрительное суждение исходит от мудрых людей, а не от толпы. Такая слава следует за добродетелью, даже вопреки желанию добродетельного человека (*claritas*, в отличие от *gloria* – похвалы толпы)⁸⁵⁵. В известных случаях, по взгляду Сенеки, для человека могут быть благом также

неблагоприятные внешние условия жизни, напр., бедность, труд, телесные страдания и т. п., так как все это может закалить дух человека и способствовать обнаружению его добродетели⁸⁵⁶. Даже величественную походку, приличные манеры и т. п. качества Сенека иногда склонен относить к разряду благ, хотя и низшего порядка (Epist. 66, 5...; 92, 11–12 и др.). Таким образом, хотя за внешними вещами Сенека и не решается прямо признать значение благ, относя их к разряду, так называемых, вещей безразличных (древне-стоическ. *ἀδιάφορα*); но даже среди этих безразличных вещей Сенека, подобно другим стоикам, усматривает, как мы видели, различны степени их приближения к истинным благам.

Первую группу безразличных вещей Сенека называет предпочтительными (*producta* – *προηγμένα*), – в том смысле, что хотя они, сами по себе, не увеличивают и не уменьшают суммы нашего счастья, но добродетельный человек все-таки их предпочитает другим вещам, как согласные с природой. Таковы: отсутствие скорбей, здоровье, покой, красота, сила, богатство и т. п. (Epist. 74, 17; Epist. 76, 27–29; 117, 3; De vita beata, 9, 1–2; De brev. v. 21, 1; 22–26 и др.). Особенно большим, так сказать, местом для Сенеки, как человека весьма богатого, был вопрос о богатстве, которое он, как мы видели, часто причислял к вещам не только безразличным, но и к презренным, а иногда и вредным. Но не имея в себе достаточно сил осуществить это учение в своей личной жизни, Сенека, естественно, идет на компромисс, как и во многих других аналогичных случаях: богатство Сенека, по прежнему, не считает за благо само по себе, но причисляет его к вещам *producta* (= *προηγμένα*), вследствие чего мудрец, по мнению Сенеки, предпочитает богатство бедности⁸⁵⁷. Однако он не прилепляется к богатству, не любит его настолько, чтобы мучился заботами о нем: мудрец просто пользуется богатством, как даром судьбы, вообще, относится к богатству так, что является его господином, а не рабом, вследствие чего он не огорчается, если и лишается богатства (De vita beata, 21; 22; De brev. v. 12; 13 и др.; Epist. 2, 5; 5, 1–6; 18, 5–15; 4, 10–11; 21, 7; De tranqu. an., с. 9 и др.). Но все эти приводимые Сенекой оговорки, в действительности,

говорят только о том, что он советует так пользоваться богатством, чтобы оно, действительно, являлось благом человека. Даже столь «презираемые» удовольствия Сенека, в существе дела, готов признать за вещь, достойную избрания: стремление к удовольствию Сенека иногда признает имеющим свои корни в потребностях нашей природы (De vita beata, 9, 1–3; Epist. 116:3). Правда, Сенека, строго говоря, признает только один вид удовольствий – удовольствия, порождаемые добродетельными поступками, и называет такое приятное душевное настроение спокойной радостью (gaudium = греч. χαρά), в отличие от чувственных и, вообще, порывистых удовольствий (voluptas: Epist. 23, 22; 27, 3; 59, 14; 81, 19; 85, 18 и др.).

Но это говорит только о том, что Сенека более высокие и устойчивые удовольствия предпочитает грубым и мимолетным. С другой стороны, о так называемых вещах, противных природе (incommoda = ἀποπροηγμένα), Сенека часто говорит в таких выражениях, которые свидетельствуют о склонности Сенеки признать за ними значение действительного зла, далеко не безразличного для счастья человека. К таким вещам Сенека относит болезнь, скорбь, физическую слабость, бедность, изгнание, лишение близких нам лиц, смерть, и т. п. (Epist. 67, 4 и др.). А насколько у Сенеки сильна была бессознательная склонность к тому, чтобы за этого рода вещами признавать значение действительного зла, об этом можно судить, например, на основании того, что страх смерти он считает душевным движением, вполне натуральным (Epist. 36, 8; ср. Epist. 75, 17; 82, 9–24), так как стремление к самосохранению, по взгляду Сенеки, является основным стремлением человеческой природы (Epist. 121, 17–21). Что же касается бедности, о которой Сенека часто говорит, как об условии *благоприятствующем* добродетели; то в других случаях он и ее готов причислить к разряду действительных зол, поскольку бедность, по мнению Сенеки, может *препятствовать* нашей добродетельной деятельности, т. е. тому, в чем он полагает истинное благо человека (Epist. 85:38). Да и вообще внешние условия жизни, о которых Сенека часто говорит, как о

безразличных, яко бы, для блага человека, – иногда, по заявлению того же Сенеки, бывают столь нестерпимы, что препятствуют человеку быть добродетельным и счастливым, вследствие чего мудрецу и приходится прибегать к самоубийству.

Все сказанное нами достаточно определенно говорит о колебаниях, сомнениях и неустойчивости убеждений Сенеки по вопросу о том, где и в чем человек должен полагать свое благо. Сенека, т. о., находится в безвыходном психологическом кругу, будучи вынужден довольствоваться теми «благами», *совершенную негодность* которых в принципе он утверждал со всей категоричностью. Зачатки такого рода колебаний и скептицизма по интересующему нас вопросу были нами отмечены и у представителей древней и средней стои; но, по степени развития этих особенностей, учение Сенеки, сравнительно с его предшественниками, далеко ушло вперед, обнаруживая этим более сильное развитие у Сенеки общего упадка его жизненной энергии и твердости характера.

Колебание, какое обнаруживает Сенека в своем взгляде на значение и ценность, так называемых, внешних благ, т. е. тех благ, которые не относятся им непосредственно к понятию совершенной добродетели и мудрости, – это колебание невольно отражается и на суждениях Сенеки по вопросу о значении и ценности той деятельности, которая тесно связана с этими несовершенными благами, т. е. деятельности людей, не достигших высоты совершенной мудрости и добродетели, но в той или иной степени лишь приближающихся к идеалу совершенства (область *χαθῆκον*, в отличие от *χατόρθωμα*). И в данном случае Сенека, по существу, не говорит ничего нового, сравнительно с представителями древней и средней стои, которые, как мы видели, по интересующему нас вопросу также обнаруживали некоторое колебание и неустойчивость во взглядах, а также склонность признавать известное практически-ценное значение за областью *χαθῆκον*, вопреки принципиальным положениям своей морально-философской системы; но обе эти черты в учении Сенеки выражены в гораздо более определенной и ясной форме.

Стараясь стоять на почве древне-стоического односторонне-интеллектуалистического учения, Сенека утверждает, что добродетель, состоящая в гармонистическом развитии человеческого разума (*ratio perfecta*; Epist. 95, 56 и др.), есть едина, так что имеющий одну какую-нибудь добродетель, имеет и все прочие добродетели (Epist. 20, 2; 56; 66, 10; 66, 15; 66, 29; 71, 32; 95, 57; 113, 16 и др.). В данном случае Сенека поступает согласно со своими антропологическими и психологическими воззрениями, так как монистическая тенденция, в духе последовательного интеллектуализма и натурализма, в антропологии и психологии Сенеки проводится им, в общем более или менее последовательно⁸⁵⁸. Но если добродетель есть едина, то, следовательно, различных степеней добродетели быть не может: все мудрецы в равной степени мудры, добродетельны и счастливы; кто не вполне мудр и добродетелен, тот вовсе не обладает ни мудростью ни добродетелью (Epist. 74, 26; 79:9), так что глупый человек вовсе не может быть добродетельным; наоборот, он обладает всеми пороками (De benef. IV, 26: *stultus omnia vitia habet*). Следовательно, как нет степеней в добродетели, так не может быть их и в пороках.

Затем, добродетель, по взгляду Сенеки, не только не имеет степеней, но сверх того, не может быть и утрачена тем, кто достиг обладания ею (Epist. 50, 7–8; 74, 24; 76:19), что еще в большей степени должно увеличивать пропасть между мудрецами и глупцами. Но насколько Сенеке в учении о добродетели трудно было удержаться на своей принципиальной ригористической позиции, об этом мы можем судить уже на основании того скептицизма, какой он проявляет в вопросе об осуществимости идеала мудрости, с одной стороны, а с другой – на основании той неустойчивости его воззрений, какую он обнаруживает в решении вопроса о том, в чем именно состоит самое содержание понятия совершенной мудрости – добродетели. Действительно, какое жизненно-практическое значение могут иметь горделивые заявления Сенеки о той непроходимой пропасти, какая отделяет идеального добродетельного мудреца от грубой и порочной толпы, – если

сам Сенека, как мы видели, сильно сомневается в возможности реального осуществления своего идеала мудрости и добродетели; если, к тому же, сам он затрудняется точно определить самое содержание своего идеала; если, наконец, по его же собственному мнению, совершенная мудрость не может быть достоянием отдельных лиц, и только совместные усилия многих людей могут нас приблизить к истине, да и то лишь отчасти. При таком положении вещей, не лучше ли вопрос о совершенной мудрости и добродетели (*χατόρθωμα*) вовсе оставить в стороне, как имеющий чисто теоретический характер, притом довольно-таки утопический, а вместо этого заняться той именно громадной массой порочных глупцов, которые, хотя и не так привлекательны, как идеальный мудрец, зато существуют в конкретной действительности, а не в одной философской абстракции и фантазии, – и указать этой массе путь хотя бы-то *постепенного приближения* к идеалу мудреца? Сенека так и поступает, вследствие чего область *χαθῆκον*, т. е. *относительно* совершенной, в моральном смысле, деятельности начинает приковывать в значительной степени его внимание и получает в его глазах все большую и большую моральную ценность, почти равную моральной ценности *χατόρθωμα*⁸⁵⁹. Ближе всматриваясь в массу «порочных глупцов», Сенека, вопреки своей принципиальной точке зрения, начинает различать здесь уже различные *степени* порочности (*De ira*, 19, 5–6). Эти *степени* порочности, по мере того, как Сенеку покидает надежда на реальное осуществление идеала мудрости и добродетели во всей его полноте, – получают в его сознании характер *различных степеней приближения к идеалу нравственного совершенства*, или того, что древние стоики обозначали термином *προχολή* (*Epist.* 75).

Таких основных ступеней постепенного нравственного усовершенствования Сенека различает три (*ibid.*). К первому классу *προχόππωντες*, Сенека относит тех людей, которые, хотя освободились от большинства своих ошибочных суждений, но еще не сумели преодолеть своих аффектов. Ко второй группе людей, приближающихся к идеалу мудрости, по взгляду Сенеки, принадлежат те, которые уже успели преодолеть в себе

большинство своих аффектов, но еще не приобрели должной устойчивости в добродетели, вследствие чего не гарантированы от нравственного падения, а также тех, которые, кроме добродетели, к числу благ относят и некоторые из внешних вещей. Наконец, к третьей группе *προχόπτοντες*, по мнению Сенеки, принадлежат те, которые настолько уже укрепились в добродетели, что гарантированы от нравственного падения, хотя для достижения идеала мудрости им еще не хватает внутренней самоуверенности и сознания своего высокого нравственного состояния, а также недостает совершенного презрения ко всем внешним благам⁸⁶⁰.

Весьма характерным для Сенеки в данном случае является также то обстоятельство, что пограничная линия между отдельными группами *προχόπτοντες* у него далеко не всегда точно и определенно формулирована, вследствие чего даже низший класс *προχόπτοντες* иногда мыслится Сенекой отделенным от мудрецов не столь уж глубокой пропастью. После всего этого, нас уже несколько не должно удивлять то обстоятельство, что о деятельности человека, обозначаемой термином *χαθῆκον* (*officium*), той деятельности, которую древние стоики, в противоположность *χατόρθωμα*, считали несовершенной, – Сенека иногда говорит, как об имеющей *самостоятельную моральную ценность*, как о соответствующей требованиям человеческого разума, т. е. фактически приписывает этого рода деятельности то же значение, что и области *χατόρθωμα* (*De benef.* IV, 12. 5; IV, 11; *Brev. vit.* 14. 2 etc), хотя в других случаях, следуя древне-стоической точке зрения, Сенека за *χαθῆκον* признает значение деятельности, не вполне совершенной (*De benef.* IV, 33 и др.). Все это свидетельствует о том, что Сенека, в конце концов, должен был, в силу психологической необходимости, поступиться своим презрительно-горделивым отношением ко всем, не принадлежащим к разряду мудрецов. и признать моральную ценность за *относительной, несовершенной* мудростью и добродетелью. Со стороны Сенеки это было очевидной уступкой, *вынужденной сознанием*

неосуществимости в жизни идеала мудрости, во что Сенека хотел бы верить, но не может.

Такого рода уступка, как об этом мы говорили уже выше, не могла не сопровождаться его душевным потрясением и упадком волевой энергии, поскольку Сенека, делая эту уступку, вместе с тем, продолжает *в принципе* стоять на древне-стоической точке зрения в своем взгляде на идеальную мудрость, как на *единственную истинную мудрость*. Сенека *не отказывается* от своего прежнего взгляда на массу людей, не достигших идеала мудрости, как на глупцов, которым свойственны все пороки и ни одной истинной добродетели: он снисходит к этой массе и признает за ней известную моральную ценность *только потому, что в живой действительности потерял надежду найти что-либо более ценное*, даже среди самих философов-стоиков... Отсюда – душевный разлад Сенеки, его внутренние самопротиворечия, о примирении которых Сенека и не думает, так как для этого от него требовалось бы или сознательно закрыть глаза на факты живой действительности, где Сенека не мог найти осуществление своего идеала мудрости, *или же отказаться от основных интеллектуалистически-натуралистических принципов стоической философии, да и не только стоической, а вообще, от основ всего античного миросозерцания*, искавшего здесь, на земле осуществления конечного идеала нравственного совершенства и видящего это совершенство преимущественно в развитии теоретического разума. Сенека не мог сделать первого, так как не в его силах было вычеркнуть из своего сознания тех пессимистических выводов, к каким к тому времени успел прийти античный мир, благодаря своему историческому жизненному опыту.

Для того же, чтобы отказаться от самых основ античного миросозерцания, Сенека, с одной стороны, должен был обладать гораздо большим запасом душевной энергии, чем каким он обладал в действительности, а с другой стороны, перед его духовным взором должно было ясно предстать иное, *по существу новое миросозерцание*, соответствующее духовным потребностям его личным и потребностям его времени. Из сочинений Сенеки не видно, чтобы ему было

знакомо такое *новое миросозерцание, по существу отличное от античного*. Естественно поэтому, что Сенека, предоставленный самому себе, не мог освободиться от тех внутренних самопротиворечий, о каких у нас в данном случае идет речь, а эти самопротиворечия, в свою очередь, как мы видели, не могли не приводить к упадку его душевной энергии, к духовно-нравственному одряхлению. Сенека, как представитель морально психологического типа античного философа, таким образом, является наглядным доказательством того, что на почве античного миросозерцания не могло быть выхода из того круга внутренних самопротиворечий и душевного разлада, к каким пришел античный мир, благодаря этому именно миросозерцанию. Философия Сенеки служила, вместе с тем, наглядным указанием на ту опасность духовно-нравственного одряхления и вырождения, какая угрожала античному миру в том случае, если бы он упорно продолжал придерживаться прежних основ своего миросозерцания. В этом именно отрицательном смысле, философия Сенеки, как и его предшественников, сыграла свою ценную роль в деле *разрушения* основ античного миросозерцания и в деле *косвенной* подготовки в античном мире, исторической почвы для успешного распространения здесь христианства, проповедь которого о несовершенстве земных благ и добродетели соответствовала назревшим духовным потребностям античного человека и его развившемуся самосознанию.

Упадок жизненной энергии в сфере чувств, как вторая характерная формальная черта нравственных воззрений Сенеки, с психологической необходимостью вытекающая, как и упадок волевой энергии, из его одностороннего ультра-рационализма, – также сказывается чуть ли не в каждой строчке его сочинений. Доказательством этого служит, прежде всего, крайне *апатичное и холодно-рассудочное* отношение Сенеки ко всему, нас окружающему, не исключая даже самых близких нам и дорогих лиц, в крайнем ослаблении любви и привязанности ко всему внешнему миру и даже к самому факту нашего индивидуального существования, при отсутствии веры в иную, супранатуральную жизнь, – одним словом, *в притупленности*

«чувства жизни» и нравственных связей с окружающим нас миром. Строго разграничить этот второй вид упадка жизненной энергии, как характерной черты нравственных воззрений Сенеки, от первого – нельзя, потому что в отказе от надежды перестроить внешний порядок вещей и собственную нашу жизнь, согласно нашим желаниям, к чему, главным образом, и сводится первая форма проявления упадка жизненной энергии в нравственных воззрениях Сенеки, – в этом отказе самым ясным образом сказывается также апатия и равнодушие ко всему нас окружающему, и к самому факту жизни. Человек, отзывчивый на все явления окружающей его действительности, тесно связанный с окружающим его миром и людьми узами любви и привязанности, с одной стороны, и отвращения, с другой, – психологически неспособен к тому, чтобы совершенно отказаться от попыток так или иначе влиять на внешний мир соответственно своим убеждениям, способствовать развитию того, к чему он чувствует склонность, и уничтожению того, что ему не нравится. А раз Сенека обнаруживает полное нежелание известным образом влиять на внешний ход событий, то, очевидно, он и *не интересуется* им. Отсюда, все, сказанное нами относительно упадка у Сенеки жизненной энергии в области воли, – вместе с тем, говорит и об его крайней *апатии* ко всему существующему, о притупленности в нем чувства любви и привязанности к внешнему миру и, вообще, о притупленности в нем чувства жизни.

Особенно ясно равнодушие Сенеки ко всему окружающему нас обнаруживается в его учении о зле именно в признании нормальным всего наличного порядка вещей в мире и в его учении о самоубийстве. Человек с живым, отзывчивым чувством, связанный с внешним миром живыми узами любви и привязанности, – не может апатично относиться к ненормальностям в ходе внешних событий, не может не возмущаться злом физическим и нравственным, как это мы видим у Сенеки. Не может человек, с сильно развитым чувством жизни, так легко, как это делает Сенека, относиться к факту смерти, считая смерть за нормальное явление притом без веры в загробное личное существование. Только человек, порвавший

все внутренние жизненные связи с окружающим его миром, в частности, с людьми, может так легко относиться к возможности прекращения личного бытия после смерти. Не может, наконец, полный жизненных сил человек проповедывать самоубийство, притом опять-таки без глубокой веры в личное бессмертие. Очевидно, для Сенеки не только решительно все равно, жить или не жить, но он даже склоняется к тому, что лучше не существовать вовсе, обратиться в небытие, раз он считает смерть не только за нормальное явление, но смотрит на нее, как на величайшее из благ, как на лучшее утешение в жизненных невзгодах, не говоря уже о том, что для Сенеки было почти безразлично и то, *как жить*, потому что он не стремился построить жизнь согласно своим желаниям.

Для иллюстрации апатичного отношения Сенеки ко всему окружающему, отметим несколько более или менее характерных мест из его сочинений. Припомним, прежде всего, приведенные нами выше места из сочинений Сенеки, где он считает жизнь приятной только в том случае, если мы перестанем заботиться о ней, перестанем надеяться на что-либо и бояться чего бы то ни было, поскольку такого рода жизнь исключает существование в человеке всякого более или менее глубокого и сильного чувства и всякого интереса к чему бы то ни было. Другие места из сочинений Сенеки еще яснее говорят о притупленности в нем чувства жизни. «В возрасте, стоящем на крайней границе бытия (т. е. в старости) – говорит, напр., Сенека в Epist. 12 – существуют своего рода удовольствия или, по крайней мере, *их может заменить то, что в этом возрасте нет потребности в них. Как приятно, пресытившись страстями, освободиться от них!*» Даже более того: старость Сенека поэтому самому считает самым приятным из всех других возрастов человеческой жизни (ibid.).

Таким образом, по взгляду Сенеки, самым лучшим удовольствием является совершенное отсутствие нужды в удовольствиях. В Epist. 61 Сенека также откровенно заявляет, что ему жизнь уже надоела. «Я – говорит он здесь – уже достаточно пожил и, пресытившись жизнью, жду теперь смерти». И это ведь говорит человек, не верующий в загробную

личную жизнь. Припомним, затем, приведенную уже выше цитату из Epist. 66, где Сенека не только с презрением, но почти с отвращением говорит о теле и телесной жизни, препятствующей, будто бы, истинному счастью человека, – и для нас станет еще яснее то, насколько у Сенеки было притуплено чувство жизни, привязанность к ней и ко всему живому (ср. Epist. 74 и др.). В Epist. 77 Сенека также откровенно заявляет, что желать смерть можно не только из благоразумия, храбрости и вследствие несчастья, но и из чувства презрения к жизни. В Epist. 91 Сенека советует облегчать невзгоды жизни через равнодушие к ним, равно как и в Epist. 98 он советует не слишком привязываться к близким нам лицам (к жене, детям и проч.), – настолько, чтобы стать несчастнее в случае их утраты (ср. Epist. 104:11). Опять-таки, чтобы вполне оценить всю притупленность у Сенеки в данном случае чувства любви и привязанности к близким нам лицам, этого, так сказать, пробного камня и критерия нашей любви к жизни и степени присущего нам чувства жизни, вообще, – вспомним, что Сенека не верил в загробную жизнь; следовательно, говоря о потере близких и дорогих лиц, Сенека разумеет окончательную, вечную их утрату. Считая, как мы видели, сострадание к несчастьям окружающих нас людей ненормальным душевным состоянием, *болезнью* духа, Сенека этим самым еще более подтверждает свое безучастное, чуждое любви отношение к окружающим его лицам, потому что не чувствовать сострадания к близкому нам человеку, если он несчастен, возможно только для того, кто, вообще, не способен испытывать более или менее сильного чувства любви и привязанности к людям. Наконец, в Epist. 101 Сенека в своем апатичном отношении к жизни доходит до того, что прямо дает совет исторгнуть у себя желание жизни и считает за нечто безразличное, если нам придется испытывать то, чего мы избежать не в состоянии. В этих словах Сенека дает нам как бы резюме своей апатии ко всему существующему и рекомендует ни более ни менее, как подавлять в себе даже самое желание жить.

Добытые результаты в рассматриваемом нами отношении дают нам право видеть в Сенеке, поскольку дело касается

формальной стороны его нравственных воззрений, ясного выразителя и верного представителя современной ему одряхлевшей и отживающей античной цивилизации, точнее, яркого представителя *рассудочно-интеллектуального* морально-психологического типа античного философа в той стадии его развития, которая оказывается уже недалекой от духовно-нравственного вырождения. Полное разочарование в жизни, доходящее до отрицания ценности самого факта индивидуального существования человека, самозамкнутость и отречение от активной борьбы с физическим и нравственным злом, существующим в мире, – все это свидетельствует о крайнем упадке жизненной энергии, о бессилии той цивилизации, в которой получают преобладание такого рода идеи, к дальнейшей творческой деятельности в какой бы то ни было области, а в сфере нравственной тем более. Такими именно формальными нравственными чертами и характеризуется античная языческая цивилизация ко времени появления в мире христианства, поскольку о ней мы можем судить по философии Сенеки, одного из наиболее ярких выразителей нравственных воззрений и нравственного настроения современного ему общества. О генетической зависимости христианства в рассматриваемом нами отношении от философии Сенеки, не может быть очевидно и речи, равно как не может быть речи и о генетической зависимости морально-психологического типа истинного христианина, исполненного душевной бодрости, радости и энергии, от того типа, какой нашел свое воплощение в Сенеке, с крайним упадком его жизненной энергии в области воли и чувств. Нужны были *новые* идеи и *новые* жизненные силы, чтобы возродить античное человечество к новой творческой работе в деле нравственного прогресса, чтобы сообщить нравственной деятельности античного человека характер жизненности и энергии. Такой новой творческой силой на арене мировой истории и явилось *христианство*.

Этические воззрения Сенеки, со стороны содержания его нравственных идеалов: учение Сенеки о конечной цели стремлений человека, о нравственном законе, о совести, о путях и средствах, ведущих человека к основной цели его нравственных стремлений, о мотивах нравственной деятельности человека, и отношение этого учения к христианству

Обращаясь к рассмотрению самого содержания нравственных идеалов Сенеки и, прежде всего, к его учению о конечной цели человеческих стремлений, – нельзя не отметить того факта, что высота этого содержания, по-видимому, не может подлежать никакому сомнению, *если смотреть на дело с внешней, принципиально-логической* стороны, и в этом отношении Сенека, по-видимому, довольно близко приближается к христианскому учению о нравственности. В данном случае, прежде всего, обращают на себя внимание провозглашаемый Сенекой идеи единства, братства и равенства, по природе всех людей, без различия их национальностей и социального положения (Epist. 95. Ср. выше стр. 899–900). Учение о единстве и равенстве всего человеческого рода, по-видимому, нашло у Сенеки свое ясное подтверждение и свою иллюстрацию в признании человеческого достоинства и равенства даже за рабами (De Benef. III, 18 и 20; Epist. 31; 47 и друг.). Идеи единства, братства и равенства между собой всех людей привели далее Сенеку к учению в любви к ближнему притом не к отдельным только людям, но ко всему человечеству. Отечеством человека, по словам Сенеки (Epist. 28, 4; ср. De ira II, 31, 7 и др.), является весь этот мир. Боги и люди все вместе составляют как бы один город («Ad Marc.» 18,1). Люди взаимно друг друга любят по естественному влечению природы (Epist. 95, 52; De ira 1,5, 2 и др.), потому что они – братья, имеющие одного общего отца – Бога (De provid. I, 3 и др.). Вообще же, по мнению Сенеки,

всякий желающий, чтобы его любили другие, должен прежде сам их любить (Epist. 9, 6 и др.), причем с любовью должно всегда соединяться уважение к человеческому достоинству других лиц. «Homo sacra res homini» – говорит Сенека (Epist. 95:93).

Этим чувством гуманности и уважения к человеческому достоинству должны быть проникнуты наши отношения даже к рабам (Epist. 31, 11; De vita beata 24, 3; Benef. III, 18. 2 и др.). Любовь наша, по Сенеке, должна распространяться и на врагов. Мстить врагам не должно, так как этим человек вредит только самому себе (Constant, sapient. 10, 3. Clem. I, 5. 5 и др.). Лучше всего врагов своих можно победить добротой (Benef. II, 31, 1 и др.). Любовь к ближнему, естественно, по взгляду Сенеки, должна обнаруживаться в благодеяниях, в оказании помощи нуждающимся. Раскрытию этой мысли посвящен Сенекой целый трактат: «О благодеяниях». Сенека признавал необходимость оказывать пользу ближнему и в форме государственной деятельности. Сенека полагает, что человек, по самой своей природе, склонен к деятельности (De tranqu. 2,11; сравн. Epist. 8. 1 и др.), и если Сенека часто высказывается против государственной деятельности, то будто бы не из принципа (ex proposito), а в силу наличности в современном ему обществе случайных неблагоприятных обстоятельств (ex causo), не позволяющих даже мудрецу с достоинством нести обязанности государственного деятеля (De otio 3:2); к тому же, мудрец своей частной жизнью может принести больше пользы государству, чем общественной деятельностью (De tranqu. 4, 6 и др.). В частности, у Сенеки можно находить рассуждения о частных видах любви. Напр., о любви детей к родителям он говорит, что такая любовь лежит в самой природе человека (Benef. IV, 15. 4; IV. 17 и др.). К супружеским отношениям Сенека также предъявляет строгие требования взаимной любви и верности супругов между собой, требования от них целомудрия и т. п. семейных добродетелей (Epist. 94, 26; De tranqu. 9. 2; Ad Helv. 13, 3 и др.). Вообще же, конечную цель нравственной деятельности человека Сенека, как мы видели, полагал в добродетели и *только* в добродетели, которая сама в себе

заключает похвалу себе, причем Сенека энергично полемизирует с последователями Эпикура, полагавшими конечную цель наших стремлений не в добродетели, а в удовольствии (De vita beata VI; IX; XIII; Epist. 71, 18; 87, 18 и др. Ср. выше стр. 899 и дал.).

Но эта внешняя близость нравственного учения Сенеки о конечной цели человеческой деятельности к христианскому учению о нравственности окажется совершенно призрачной, если мы обратим внимание не на *теоретическую* только и *логическую* сторону дела, не на провозглашаемый Сенекой высокие нравственные *понятия*, а на то, какого рода *чувства* и *движения* человеческой *воли* должны, с точки зрения Сенеки, соответствовать этим понятиям.

Прежде всего, обратим внимание на тот психологически несомненный факт, о котором мы упоминали уже выше, при изложении учения представителей древней и средней стои, что формальная сторона нравственных воззрений человека – энергия воли и интенсивность его нравственного чувства и, вообще чувства жизни, – вещь далеко не безразличная и для самого *содержания* нравственных идеалов человека, его душевного настроения и направления его нравственной деятельности, соответственно его идеалам. При изложении учения древних стоиков и других философов, предшественников Сенеки, нам неоднократно приходилось говорить о том, что односторонний интеллектуализм с психологической и логической необходимостью приводил всех этих философов к холодно-рассудочному, черствому отношению к другим людям – к тому, что мы обозначили термином пассивного индивидуализма и эгоизма. Но у Сенеки, как и у более ранних стоиков, это холодно-рассудочное отношение к миру и к людям, как мы видели, достигло самой крайней степени, открыто и решительно переходя в *апатию* ко всему окружающему. Поэтому несомненно, что такой человек, как Сенека, психически настолько изолировавший себя от внешнего мира, что его не трогает даже утрата самых близких ему лиц, несмотря на то, что у него не было твердой веры в загробную личную жизнь; порвавший все связи с миром через притупление

в себе жизненной энергии и жизненного чувства до такой степени, что защищает и проповедует самоубийство, – такой человек является не только крайним пессимистом и пассивной, недейательной натурой, но, как и всякий мизантроп и меланхолик, является, вместе с тем, и *эгоистом*. Поэтому, сколько бы Сенека ни проповедывал нам о любви к ближнему, даже ко всему человечеству, сколько бы логически ни обосновывал свои высокие с внешней стороны нравственные идеалы, – всякий с совершенным правом может не верить тому, чтобы в душе Сенеки его высоким нравственным *понятиям* соответствовали и высокие нравственные *чувства* и столь же возвышенные внутренние движения его *воли*; чтобы его теоретически возвышенное нравственное *учение* свидетельствовало об его высокой нравственной *настроенности*. В этом случае мы всегда вправе ожидать, что сквозь логическую формулировку нравственных воззрений такого человека, там или здесь, проглянет не формально-логическое только, но и *психологическое* содержание нравственных воззрений автора, и его душевной настроенности, мало соответствующее логической его формулировке: *мизантроп, по существу дела, – всегда эгоист*. Эта глубокая психологическая истина лежит в основе учения Ап. Павла, давшего вместе с учением о безграничной любви к ближнему, также заповедь о том, чтобы последователи Христа *всегда радовались*, т. е. были чужды духа разочарования и уныния.

Впрочем, и чисто *логическая* сторона учения Сенеки о любви человека к своим ближним, как конечной *цели* стремлений человека, при ближайшем рассмотрении интеллектуалистически-натуралистических основ моральной философии Сенеки, оказывается далеко не безукоризненной и не так уж прочно обоснованной. Припомним в данном случае, прежде всего, то, что нам приходилось говорить выше об *ультра-индивидуалистической* тенденции, безусловно доминирующей в моральной философии Сенеки. Обратим, далее, внимание на этот факт, что эта ультра-индивидуалистическая тенденция этических воззрений Сенеки имеет свои *психологические* корни в односторонне-

интеллектуалистическом и натуралистическом учении Сенеки о том, что *основным* стремлением человеческой природы является стремление человека к сохранению своего *собственного* существа в его нормальном состоянии, следовательно, стремление к своему *личному эгоистическому счастью* (Epist. J21, 17–21, Ad Helv. 5, 1 и др.); что существо всякой добродетели, по взгляду Сенеки, как и по взгляду других стоиков, заключается в сохранении каждым человеком гармонии и здоровья его собственной индивидуальной природы, точнее – его *разума*, а высочайшей ступенью нравственного совершенства является не деятельная любовь к Богу и ближнему, а философски-созерцательная жизнь (Epist. 20, 2; 71, 19; 32; 76, 9–25; 92, 24; 95, 56–57; 124, 2... и др.); что чувство любви к ближнему и благожелательности, с точки зрения Сенеки, вовсе не является *изначальным* в душе человека, так как, по мнению Сенеки, оно возникает в душе человека из того соображения, что личное, индивидуальное счастье человека, как члена мирового целого, достижимо не иначе, как под условием блага этого целого, и, таким образом, альтруизм выводится Сенекой из эгоизма и является поэтому имеющим моральную ценность не сам по себе, а только как средство к удовлетворению человеком его индивидуалистических и эгоистических стремлений (Epist 6, 6; 95, 52–53; De ira V, 3; De otio III, 5 и др.).

После всего этого, учение Сенеки о любви ко всем людям, о том, что единственной целью человека должна быть только добродетель, – это учение Сенеки уже никак не покажется нам проповедью *альтруизма в христианском смысле этого слова*. Это – тот же традиционный античный эвдемонизм, весьма часто граничащий с эгоизмом *сердца*, несколько замаскированным нравственно-возвышенными *теоретическими понятиями*, а иногда и просто громкими фразами. Что же касается того, что конечная цель человеческих стремлений, по учению Сенеки, не может возвышаться над земным существованием человека; что в данном случае Сенеке, по существу, были чужды супранатуралистические идеалы христианского учения о конечной цели наших стремлений; что у Сенеки, в силу его

одностороннего интеллектуализма и натурализма не могло быть и речи о любви к Богу, как конечной цели стремлений человека, – все это само собою следует из основного характера метафизических воззрений Сенеки, проникнутых, как мы видели, чертами последовательного интеллектуализма и натурализма, заметно переходящего в материализм.

Ко всему этому должно прибавить еще и то, что неискренний теоретический альтруизм Сенеки, по существу дела, не имеет под собой реальной психологической почвы для своего жизненно-практического обнаружения. В самом деле, ведь идеалом Сенеки, верного своему интеллектуалистическому и натуралистическому миросозерцанию, является то состояние человека, когда последний отказывается от надежды и намерения преобразовать наличную действительность, улучшить, так или иначе, физический и нравственный порядок вещей, который, яко бы, и в улучшении-то не нуждается, так как весь мир есть проявление Божества и потому в нем все – нормально. Спрашивается теперь, в чем же именно может проявлять себя альтруизм Сенеки и его любовь к ближнему? Где побуждения и почва для оказания благодеяний ближнему? Очевидно, что ни того ни другого Сенека, со своей точки зрения, указать не может. Ведь, человек, по мнению Сенеки, ничего в существующем строе вещей изменить не может. К тому же, чтобы не нарушить своего спокойствия, мудрец Сенеки ничем не должен слишком волноваться, ничем слишком не должен увлекаться, ни к чему не должен слишком привязываться. Но разве, при таком апатичном отношении ко всему и всем, мыслима энергичная деятельность на пользу ближнего? Да и какую пользу человек может принести своему ближнему? Предоставить ему известного рода внешние блага? Но ведь они-то, по мнению Сенеки, и мешают истинному счастью человека. Остается, следовательно, один способ проявлять свою любовь к ближнему – поучать его добродетели, т. е. тому, чтобы человек не привязывался к земным вещам. Но ведь одного поучения никогда не бывает достаточно для проявления и развития нашей любви к ближнему: необходима еще и живая

деятельность, с чем вынужден был согласиться и сам Сенека, предлагая свое учение о необходимости благотворить ближнему.

Но что такое из себя представляет эта рекомендуемая Сенекой «деятельная любовь» к ближнему, раз она не должна сопровождаться огорчением, по поводу несчастий наших братьев – людей, даже по поводу смерти близких нам лиц? Психологически немыслимо, чтобы действительно любящий человек не огорчился утратой (вечной, с точки зрения Сенеки) любимых им лиц. Очевидно, Сенека, употребляя слово «любовь», понимает под ним самое большее, если лишь известное *отвлеченное понятие*, но никак не *чувство любви*. Фактическим подтверждением этого могут служить все приведенные нами выше места и цитаты из сочинений Сенеки, показывающие его равнодушное, пренебрежительное отношение к людям, не исключая и самих близких ему лиц, каковы, напр., жена, дети и проч., а в особенности, факт имеющейся во многих местах его сочинений энергичной защиты самоубийства, причем, по мнению Сенеки, человек имеет право порвать все связывающие его с обществом нравственные узы из-за самых ничтожных поводов, задевающих его себялюбие или самолюбие. Наконец, какую моральную ценность, с точки зрения самого же Сенеки, может иметь проповедуемая им благотворительность, раз внешние блага, по учению Сенеки, не суть блага в собственном смысле этого слова? Жертвовать в пользу ближнего тем, что нам самим не представляется ценным, конечно, дело – не трудное; но такая жертва не может ведь служить доказательством нашей любви к ближнему...

Истинная любовь, как усвоение себе известным человеком душевного состояния или душевной жизни другого лица, в качестве своего собственного (*чувство симпатии*), когда человек, что называется, живет жизнью других, – такая любовь своим конкретным содержанием всегда необходимо должна иметь или *чувство сострадания*, если лицо, которому мы симпатизируем, находится в неблагоприятных для него условиях, или же *чувство сорадования*, если это лицо находится в условиях противоположного характера. Любовь *вне этих*

конкретных форм своего обнаружения, есть отвлеченное бессодержательное понятие, логическая фикция, а не реальное чувство. От Сенеки, проповедывавшего любовь человека к ближнему, мы поэтому вправе ожидать, что он, столь ясно видевший все невзгоды и бедствия современного ему общества и в таких ярких чертах изобразивший вообще невзгоды человеческого земного существования, – будет проповедывать, главным образом, *сострадание* к ближнему, в качестве основного содержания и конкретного обнаружения чувства любви к людям, если любовь у него имеет значение не отвлеченного теоретического понятия, а известного живого чувства.

При пессимистическом взгляде Сенеки на этот мир, отрицать чувство сострадания к другим людям, в смысле конкретного содержания и проявления чувства любви к ним, – значит отрицать саму любовь, в смысле живого чувства. В действительности же оказывается, что Сенека, проповедующий «любовь» ко всему человечеству, в принципе отрицает *сострадание* (*misericordia*) к несчастьям ближнего, считая сострадание ненормальным, болезненным состоянием нашей души, а вместо *misericordia* проповедует *clementia*, как душевное движение, имеющее своим психическим корнем человеческий разум. Поэтому мы, действительно, вправе смотреть на учение Сенеки о любви к ближнему, о благодеяниях и милосердии (*clementia*), как на логические понятия его ума, а вовсе не как на проповедь о живом чувстве, долженствующем лечь в основу всей нравственной деятельности человека⁸⁶¹. С точки зрения Сенеки, проповедующего благотворительность к ближним, дело должно обстоять, так, что когда мы увидим страдание нашего ближнего, то этому последнему мы должны с «любовью» помочь, не засматриваясь, впрочем, долго на его страдания, чтобы как-нибудь не возникло в нашей душе чувство сострадания и жалости к бедняку или страдальцу, и наши нервы не пришли бы в расстройство; чтобы мы как-нибудь не унизились до состояния духа Гераклита («De tranqu. animi», с. XV), – до того, что можем даже слезы пролить по поводу

страданий ближнего и, таким образом, сами испытаем страдание, чего мудрец должен всячески избегать.

А если наш ближний, вдобавок, еще и безнравственный человек, то философ, пожалуй, еще может от него и пороками заразиться (см. упомянутый нами выше совет Сенеки удаляться толпы). Так уж лучше – подальше от соблазнов и, запершись в своем ученом кабинете, оттуда поучать других и этим путем оказывать помощь ближнему: и полезно и безопасно, а самое главное – собственное спокойствие духа мудреца при этом не нарушается. Да особенно много помогать бедняку нет и нужды: ведь, бедность так прекрасна (Epist. 17 и др.), так благотворна для философских занятий!... Сам Сенека ведь пробовал (на короткое, правда, время: всего на несколько дней) подвергнуть себя, в качестве испытания, голодовку, и особенной неприятности не испытал...

Таковые, кажется, *чувства* должны соответствовать, с точки зрения Сенеки, его *отвлеченному понятию* «любви» к ближнему. Истинный христианин, скорбящий до глубины своего любящего сердца о страданиях и грехах людей, проливающий слезы над этими страданиями, – в глазах Сенеки, должен являться не только не мудрецом, но чуть ли не душевно-больным человеком... Само собою понятно, что при таком односторонне-интеллектуалистическом характере учения Сенеки о любви к ближнему, ему в высшей степени трудно было всегда оставаться верным этому своему учению: замаскированный эгоизм, так или иначе, но должен где-нибудь себя обнаружить. Такое отношение Сенеки к людям и обнаружилось, главным образом, в отрицании им сострадания к ближнему, и Сенека, проповедывавший на словах всеобщую любовь к людям, прощение врагов и т. п. высокие теоретические истины, – в действительности, нередко оказывается самым бессердечным эгоистом, недоступным чувству сострадания к ближнему. От его «любви» к ближнему часто остаются одни лишь прекрасные слова.

Такая же участь постигает и другие его высокие нравственные положения, напр., учение о всеобщем равенстве людей, о необходимости одинаково уважать человеческое

достоинство во всех людях и т. п. Что все это были одни красивые слова и фразы или же – в лучшем случае – *отвлеченные понятия его теоретического разума*, – это доказывает Сенека, напр., тем, что отзываясь иногда, по видимому, довольно уважительно о женщинах, признавая за ними все человеческие достоинства (Ad Helv. 19, 5; 17, 4; Epist. 104, 1, De ira III, 36, 3 и друг.), – он в других случаях совершенно далек от мысли признать за женщиной равные человеческие права, наряду с мужчиной, невольно иногда высказывая свои действительные взгляды и чувства в отношении к женщине, обычные в дохристианском человечестве и самые унижительные для нее: женщина, по взгляду Сенеки, *impudens animal est – ferum, cupiditatum incontinens* («Const. sapient» 14, 1; сравн. De ira III, 24; «Ad Marc.» 16, 1; Frag. 4 и др.). *Оказывается, следовательно, что к целой половине человеческого рода Сенека относится почти как к неразумным животным, позабыв свое теоретическое учение о всеобщем равенстве, об уважении к человеческому достоинству всех людей.* Не редкость также встретить в сочинениях Сенеки презрительное отношение к рабам: Сенека указывает, например, на то, что у детей рабов нет таких прекрасных нравственных качеств, как у детей свободных родителей (напр., скромности: Provid. I, 6); признает за господином право в некоторых случаях подвергать своих рабов жестоким пыткам, чего он не допускал по отношению к свободным людям и проч. (De ira III, 32, 1 и др.; ср. De ira III, 10, 4; De clem. c. 18 и др.).

А что касается прощения врагов, кроткого отношения к обидчикам; то все это у Сенеки мотивируется обыкновенно тем, что обидчик, в существе дела, *не может причинить нам вреда*, а скорее *вредит самому себе*, что мудрец должен стоять выше всяких обид и проч. Одним словом, вместо прощения обид, мы у Сенеки видим проповедь горделивого превозношения над обидчиком, и самое, так называемое, прощение вызывается тем самодовольно-эгоистическим соображением, что обидчик причиняет вред ведь не нам, а самому себе. Не отвечая на наносимые нам обиды, мы, с точки зрения Сенеки, известным образом как бы *мстим* за себя нашему врагу. Следовательно, и

самого-то прощения, как такового, здесь нет, а есть налицо лишь то душевное состояние, которое собственно и обозначается латинским словом *«ignoratio»* – незнание обиды, т. е. когда человек настолько себя ставит высоко над окружающими его людьми, что даже не замечает наносимых ему обид, как бы презрительно закрывает перед ними глаза. Очевидно, что с христианским учением о прощении обид учение Сенеки не имеет ничего общего; напротив, тут мы видим совершенную противоположность между тем и другим. Столь же мало, очевидно, и вообще можно говорить и о генетической зависимости морально-психологического типа истинного христианина, все содержание жизни которого наполняется чувством самоотверженной любви к Богу и ближнему, от стоического мудреца, с его бездушным эгоизмом, – того мудреца, основные черты психики которого в известной степени нашли свое воплощение в личности самого Сенеки.

Что касается учения Сенеки, о нравственном законе, долженствующем лежать в основе человеческой деятельности, то неустойчивость воззрений Сенеки в решении вопроса о конечном идеале нравственного совершенства человека и об основном критерии истины и добродетели ясно говорит за то, что о нравственном законе, как таковом, т. е. заключающем в себе элементы *всеобщности и необходимости*, – в сочинениях Сенеки, в силу его одностороннего интеллектуализма и натурализма, и речи быть не может. Определенного содержания нравственного закона Сенека, со своей точки зрения, не может указать, так как, по его мнению, как и по взгляду других стоиков, каждый человек в самом себе, в глубине собственного индивидуального разума должен искать критерия истины и известных норм своего нравственного поведения и нравственного совершенства. Отсюда неизбежен субъективизм в определении содержания нравственного закона. Ссылка Сенеки на то, что индивидуальный человеческий разум есть частица универсального Божественного разума, вследствие чего каждый отдельный человек в законах своего индивидуального разума может познавать законы универса, – также мало может иметь практической ценности, как и аналогичная ссылка других

стоиков: ведь, сам Сенека не отрицает того, что громадному большинству людей так и не удастся в своем разуме отыскать законы разума универсального (ср. выше – учение Сенеки о всеобщей греховности людей).

Поэтому значение *реального* нравственного критерия законы универса могут иметь только для идеальных *мудрецов*, уже постигших эти законы универсального разума, т. е. для тех людей, *которые, с точки зрения самого Сенеки, вероятнее всего, вовсе никогда не существовали и не существуют*, а если и существуют, то уже достигли той высоты нравственного совершенства, при которой руководство нравственным законом *является уже излишним...* Масса же людей, с точки зрения Сенеки, оказывается вынужденной руководствоваться в жизни своими собственными *субъективными и относительными* представлениями о добре и зле. При этом, о *сердечных и волевых* элементах, входящих в содержание понятия нравственного закона, а также о, так называемом, нравственном инстинкте – ультра-интеллектуалистическая этика Сенеки, как и других стоиков, совершенно умалчивает. Все это – черты, сближающие, по существу, моральную философию Сенеки с представителями древней и средней стои, и об аналогии между учением Сенеки и христианским, в рассматриваемом нами отношении, также не может быть речи, как и о сближении с христианством соответствующего пункта моральной философии более ранних стоиков.

При отсутствии определенных понятий о нравственном законе в моральной философии Сенеки, строго говоря, не может быть места также христианскому учению о *совести* человека, как внутреннем нравственном законодателе и судии его поступков: этому законодателю и судии у Сенеки не достает того нравственного универсального критерия, с точки зрения которого он мог бы выполнять свои функции.

Что по духу нравственные воззрения Сенеки ни в каком случае не могут быть поставлены в параллель с *христианством*; что употребляя такого рода выражения, как, напр., любовь к ближнему, прощение врагов и т. п., Сенека соединяет с ними совершенно не тот смысл, какой связан с

христианским учением о любви к ближнему; что теоретическим высоким нравственным положениям Сенеки никак не соответствуют те высокие *чувства*, какие присущи истинному христианину, – это тем более несомненным является из того, что у Сенеки нет таких живых конкретных *мотивов* к нравственной деятельности человека, каковыми для христианина служит вера и любовь к личному, всеблагому и всесовершенному Богу – Отцу и Промыслителю всех людей, вследствие чего все люди в сознании верующего христианина являются братьями между собою, – не в том переносном смысле, в каком и Сенека, не верующий в личного Бога, называет людей братьями, а в собственном смысле, почему христианин не может уже не любить своего ближнего, если он любит общего им обоим Отца – Бога. Нет в моральной философии Сенеки и такого конкретного мотива нравственной деятельности человека, каким для христианина является его вера и любовь к Божественному Искупителю, давшему самое конкретное доказательство своей беспредельной любви ко всем людям, каковая любовь должна возбуждать и ответную к Нему любовь со стороны людей, а также любовь человека ко всем людям, поскольку эта любовь вытекает из любви к общему Искупителю, из стремления осуществить Его заповедь – любить друг друга, потому что и Искупитель возлюбил всех людей без различия полов, возрастов, национальностей, звания и общественного положения.

Вместо этих конкретных мотивов, побуждающих человека любить всех людей, – Сенека дает нам такой абстрактно-теоретический мотив, как ссылка на единство природы всех людей, происшедших из единой мировой субстанции – из безличного мирового разума, до какового понятия даже теоретически возвышается только философский ум, не говоря уже о том, что в этом *отвлеченном понятии* решительно нет ничего такого, что говорило бы не одному только уму человека, но и его *сердцу и воле*. Налицо, напр., тот несомненный факт, что можно прекрасно сознать единство своей природы с другим человеком и в то время до глубины души ненавидеть его. Как будто два братских народа, ведущие между собою

междоусобную войну, не убеждены, как дважды, два – четыре, в том, что они имеют одну общую природу?... Зато трудно и представить двух братьев, искренно любящих своего общего Отца, желающего, чтобы и его дети любили друг друга, – чтобы эти братья ослушались воли отца и стали бы враждовать между собою. Всякое живое чувство разрастается вширь, идя от центра к периферии, от более конкретного к более отвлеченному, а не наоборот. В христианстве таким конкретным центром является личный Бог и Личность Христа Спасителя, любовь к Которому расширяется до любви ко всем людям. У Сенеки же дело начинается, так сказать, с периферии, с самого отвлеченного понятия – единства рода человеческого, единства мирового разума, или закона природы, поэтому и альтруизм Сенеки, теоретически столь широкий, в действительности не имеет для себя психологических основ в человеческом сердце и воле, *почему и остается отвлеченной теоретической формулой, без живого эмоционального и актуального содержания.* Единственным мотивом нравственной деятельности человека у Сенеки является *личное, эгоистическое* благо самого человека. Своими интересами человек, по Сенеке, поступает в пользу ближнего только тогда, когда приходит к сознанию *призрачности* такого рода интересов. Сознание *ничтожности* известного рода благ, по мнению Сенеки, в действительности, является основным психическим мотивом к тому, чтобы этими благами жертвовать в пользу ближнего, а *презрение* к врагу и сознание своей *неуязвимости* – основным мотивом к прощению наших врагов и «любви» к ним...

Наконец, по вопросу о *средствах и путях*, какими располагает человек в своем стремлении к нравственному совершенству и счастью, Сенека, в силу своего ультра-интеллектуализма и автономизма, также принципиально расходится с христианским учением о нравственности, признающим Божественную Помощь, в частности, искупительный подвиг Христа существенно необходимым условием, при котором только и возможно для человека достижение конечной цели всех его стремлений.

Общие выводы по вопросу об отношении этики Сенеки к христианскому учению о нравственности

Из всего сказанного нами об особенностях моральной философии Сенеки должен быть сделан тот общий вывод, что односторонний интеллектуализм и натурализм и вытекающие отсюда крайний упадок волевой энергии и совершенная апатия ко всему существующему, с одной стороны, крайний эвдемонизм и холодно-рассудочный эгоизм, с другой, – дают нам право смотреть на те нравственные воззрения и то нравственное настроение, выразителем которых является Сенека, как на моральные величины, по существу неспособные к творчески-созидательной исторической роли. Крайняя самозамкнутость и эгоизм у Сенеки еще в большей степени, чем у представителей древней и средней стои, получают болезненный, психопатологический отпечаток так же, как и другая отмеченная нами выше характерная черта душевного уклада Сенеки – упадок жизненной энергии воли и чувства. Глубокое и широкое проникновение основных идей моральной философии Сенеки в сознание и жизнь античного общества поэтому должно было вести к духовно нравственному вырождению этого общества, но не к его духовному оздоровлению и прогрессу. Историческая задача духовно-нравственного возрождения античного мира была выполнена христианством и христианским учением о нравственности. Предполагать положительную генетическую связь между теми нравственными воззрениями и нравственной настроенностью, выразителем которых является Сенека, и христианским учением о нравственности и морально-психологическим типом истинного христианина; смотреть на христианское учение о нравственности и на морально-психологический тип христианина, как на дальнейшее развитие начал моральной философии Сенеки и того морально-психологического типа античного философа-моралиста, какой в лице Сенеки нашел своего яркого представителя, – значит признавать внутреннюю причинную связь между историческими величинами,

противоположными по самой своей природе, насколько вообще противоположны между собою рассудочно-интеллектуальный морально-психологический тип, с одной стороны (Сенека), и сердечно-волевой тип, с другой (христианин). Мораль Сенеки есть мораль совершенной апатии, холодно-рассудочного и потому пассивного отношения ко всему существующему, а, вместе с тем, – мораль эгоизма, почему дальнейшее развитие основных начал этой морали и того морально-психологического типа, представителем которого был Сенека, должно было породить в человечестве еще бóльшую и апатию и пассивность ко всему существующему, еще больший эгоизм, но никак не исполненную жизненной энергии нравственность христианина, стремящегося преобразовать весь мир согласно идеалам Христова учения, живо отзывающегося на всякое событие и явление в мире, скорбящего по поводу существующего в мире зла и радующегося от всего сердца добру, – нравственность, сущность которой состоит не в самозамкнутости и эгоизме, как у Сенеки, а в стремлении к бесконечному развитию в человеке чувства любви и привязанности к Богу и к ближнему. Таковая нравственность не могла возникнуть из той, которая нам дана в моральной философии Сенеки и воплотилась в его личности.

2.2.2 Эпиктет

Общие замечания о философии Эпиктета

Учение Эпиктета в своих основных пунктах существенно не отличается от религиозно-метафизических и этических воззрений Сенеки. Различие между учением того и другого заключается лишь в некоторых оттенках понимания и решения основных религиозно-метафизических и этических проблем. В общем, Эпиктет, по сравнению с Сенекой, менее уклоняется от принципов древней стои, а потому элементы цинической философии у него выдвигаются с большей определенностью, чем у Сенеки. Отсюда, в частности, пренебрежительно-отрицательное отношение к внешним благам у Эпиктета, в общем, проводится более последовательно, чем у Сенеки, что, впрочем, отчасти объясняется и его социальным положением, как человека, которому гораздо меньше приходилось терять в жизни, чем знатному богачу, каким был Сенека. Но, несмотря на некоторый возврат Эпиктета к принципам древней стои, упадок жизненной энергии, апатия ко всему существующему и все основные психологические или, вернее сказать, психопатологические черты, отмеченные нами в произведениях Сенеки, – у Эпиктета выражены, хотя и в несколько иной, но никак не в менее решительной форме, чем, например, у Сенеки или у кого-либо иного из представителей стоицизма. По сравнению с Сенекой, Эпиктет в этом направлении, если и не делает дальнейшего шага вперед, то не делает его и назад. Что же касается более ранних стоиков, то все отмеченные нами особенности у Эпиктета, по сравнению с ними, несомненно, выражены и яснее и решительнее. Вторая характерная особенность морально-философских воззрений Эпиктета, несколько отличающая его от Сенеки, это – наличие здесь более ясно выраженного религиозного элемента. Но, как увидим ниже, и в данном случае различие это оказывается несущественным, – по крайней мере, со стороны своего значения для этических воззрений Эпиктета, так как и религиозность Эпиктета, несомненно, носит пантеистический оттенок, с сильной материалистической окраской, а, так

называемое, религиозное чувство Эпиктета точнее следовало бы назвать не религиозным чувством, в точном смысле этого слова, а тем *эстетически-пантеистическим* чувством величия космоса и органического единения с ним, которое присуще многим философам-натуралистам, и которое выше мы отметили у Платона.

Основные метафизические воззрения Эпиктета, лежащие в основе его этики. Учение Эпиктета о Боге

В учении Эпиктета о Боге находится больше, сравнительно с Сенекой, черт, которые, при поверхностном взгляде на дело, по-видимому, говорят о том, что Эпиктет не был совершенно чужд теистического мирозерцания. Так, напр., о Боге Эпиктет иногда, по-видимому, говорит, как о Существе, отличном от сотворенного Им мира и одаренном предикатами высочайшего личного существа. Высочайший Бог во многих местах сочинений Эпиктета выставляется Первопричиной и Творцом всего существующего, в том числе низших богов и людей (Diss. IV, 12. 11; IV, 4. 6; I, 3. 1; II, 8. 19; I, 14. 12; I, 16. 17; I, 6. 40; III, 24. 53 и др.). Весь видимый мир, обозначаемый у Эпиктета терминами „*χόσμος*” и „*τὰ ὅλα*”, по его словам, создан и управляется Богом и, таким образом, Бог как бы мыслится существом, отличным от созданного Им мира, взятого в его целом (см. Diss. I, 29. 29; III, 24. 10; IV, 7. 6; I, 12. 7; III, 26, 28; III, 24. 19; III, 15. 4; II, 16. 33; II, 10. 5; IV, 1. 100; Ench. 31 и друг.). Далее, Эпиктет иногда отмечает различие между понятиями: «творения» Бога и «части» Его: солнце и звезды, напр., у Эпиктета называются «частями» Бога, а прочие материальные вещи – Его «творениями». Человек по душе есть тоже часть Бога, а по телу он ничем не отличается от животных, причем и тело человека, и животные и т. п. существа и вещи суть только творения, но не части Бога, а потому, по-видимому, субстанционально отличны от Божества⁸⁶².

Божеству Эпиктет, затем приписывает такого рода предикаты, как духовность, разумность, всеведение и т. п. свойства, усвояемые нами обычно личным существам⁸⁶³. Богу Эпиктет, по-видимому, приписывает волю, желание (Diss. IV, 1, 110; IV, 7. 20; и др.), совершенства интеллектуальные (Diss. 12. 27; Fragm. 169 и др.), а также моральный, говоря, напр., что Божеская воля есть самая лучшая и самая совершенная, с которой человек должен согласовать свою собственную волю (Diss. I, 29. 13; II, 7. 13; IV, 7. 20 и др.). Излагая свое учение о

Божественном промысле, Эпиктет часто выражается таким образом, что, по-видимому, не оставляет никакого сомнения в том, что Божество он понимал в смысле личного Существа. Кроме общих выражений о том, что Бог управляет всем существующим в мире, выражений, которые, конечно, сами по себе еще ничего не говорят в пользу строгого теизма, – в сочинениях Эпиктета встречаются и такого рода места, где о высочайшем Боге говорится, что Он пользуется при своем управлении миром другими низшими божествами, как своими соправителями (Diss I, 12. 25 и др.), и что даже мудрецы в отличие от других людей тоже, в известном смысле, являются соправителями Божества.

Таким образом, низшие божества отчасти по своей деятельности приравниваются к людям, т. е. к существам личным, откуда, по-видимому, следует, что и высочайшее Божество не чуждо таких же черт (Ench. 15; Diss. I II, 22. 95 и др.). Говоря о Божественном всеведении, Эпиктет часто выражается в духе антропоморфизма, напр., говорит, что Бог все видит, что от Него не может укрыться ничто, никакой помысл и т. п. (Diss. I, 14 и др.). Бог, по мнению Эпиктета, подает человеку многочисленные благодеяния; при этом, Эпиктет выражается также часто в духе антропоморфизма (Frag. 25; Diss. I, 16 и др.). В частности, Бог, по Эпиккету, есть виновник нравственного закона (Diss. I, 25, 5; III, 15. 5 и др.); Он же наблюдает за исполнением людьми этого нравственного закона (Diss. III, 11. 6); подает человеку нравственные силы (Diss. I, 19. 25; II, 18. 13; IV, 4, 18 и др., укрепляет его в борьбе со грехом (Diss. II, 18 29; III, 21. 11 и 18 и др.). Богу Эпиктет, по-видимому, приписывает отеческую заботливость о своих созданиях, которые Он создал для блаженства (Diss. III, 24. 3). Бог поэтому есть общий Отец всех (*χοινὸς πατήρ*: Diss. III, 22. 82), благой Царь и Отец истины (Diss. I, 6:40), Отец и Попечитель людей, Отец сирот; Он заботится о человеке при трудных обстоятельствах жизни последнего, напр., во время болезни и т. д. (см. Diss. III, 24. 3 и 15; III, 26. 27 и 34; IV, I, 98 и др.).

В пользу теизма Эпиктета, по-видимому, говорить и тот факт, что он и сам нередко в своих сочинениях воспекает

молитвенный гимн хвалы и благодарения Богу и других увещевает к тому же, причем в таких местах сочинений Эпиктета, действительно, проглядывает неподдельное чувство, по-видимому, близкое к религиозному (Diss. I, 16 и 17; I, 18:15 и др.). Эпиктет не отрицал и внешнего религиозного культа, но требовал при этом, чтобы внешнее богопоклонение сопровождалось соответствующим внутренним настроением, которое, по нему, должно проявляется, главным образом, в том, чтобы человек имел правильное мнение о богах, верил в то, что они существуют и всем, как должно, правосудно управляют, в том, далее, чтобы человек во всем повиновался богам и довольствовался всем тем, что они ни посылают людям (Diss. I, 22. 15; Ench. 31 и др.). Эпиктет в некоторых случаях признавал позволительным и законным обращаться к услугам мантики и оракула⁸⁶⁴. Что Эпиктет не порвал окончательно в своей философии связи с народными религиозными верованиями, а, следовательно, не был вполне чужд веры в бытие личных богов, об этом, при поверхностном взгляде на дело, говорит как тот факт, что Эпиктет, наряду с существованием высочайшего Бога, признавал также бытие низших богов, так и то, что он признавал некоторые народные мифы, хотя толковал их аллегорически (Diss. II, 16, 44; III, 24, 13; III, 26, 34 и др.; признавал пользу мистерий (Diss I, 1, 23; III, 21. 15) и т. п. Наконец, в пользу теистического мирозерцания Эпиктета, по-видимому, говорит и то обстоятельство, что последняя высочайшая цель человека должна, по мнению Эпиктета, состоять в подражании Богу (Diss. IV, 7. 20; I, 12. 5; I, 20. 15; I, 30. 4; I, 9. 24; I, 29. 49 и др.), в служении и угождении Ему (Diss. III, 22. 69; III, 24, 144; I, 30.1; 12. 5), в повиновении Его воле (Diss. II, 26. 28 и др.).

В данном случае особенно важно для интересующего нас вопроса то, что, при таком определении последней цели человеческой деятельности, – нравственность человека Эпиктетом как бы ставится в связь и зависимость от религии, что составляет характерную черту и христианской нравственности, вследствие чего между христианской нравственностью и этикой Эпиктета, по-видимому, в

рассматриваемом нами отношении не только нет противоречия, но, напротив, существует довольно близкое сходство. Действительно, Эпиктет весьма часто говорит о необходимости следовать и повиноваться данным Богом законам, заповедям и установлениям⁸⁶⁵. Множественное число, в данном случае, по-видимому, указывает на то, что тут имеются в виду частные, определенные божеские постановления, а не вообще естественный нравственный закон, врожденный всем людям. По крайней мере, Эпиктет в одном месте выражается, например, о Хризиппе в том смысле, что через него Богом была открыта людям истина (Diss. I, 4. 28). Под откровением здесь, по-видимому, можно разуть *чрезвычайное* Божеское откровение.. На основании таких и подобных им выражений, иногда и делают заключение о наличности у Эпиктета веры в личного Бога (ср. Diss. II, 19. 26; II, 17, 23; II, 19. 27; II, 14. 18; Ench. 31, 1; Frag. 169 и др.). Эпиктет, затем, говорит об общении с Богом в земной жизни и будущей, проводя параллель между общением человека с Богом и общением людей друг с другом за трапезой (Diss. I, 9. 5 и др.).

Неисполнение нравственного закона Эпиктет называет непослушанием перед Богом (Diss. IV, 4. 32 и др.). Религиозный принцип Эпиктет кладет в основу человеческой нравственности, по-видимому, и тогда, когда в качестве мотива к нравственному усовершенствованию человека выставляет его родство с Богом (Diss. III, 11. 5 и др.). Вот, например, как выражается Эпиктет по этому вопросу: «Если бы кто, действительно, был убежден в том, что он создан Богом, Существом высочайшим, и что Зевс есть отец людей и богов, то – я полагаю – он был бы неспособен ни к какой неблагородной и низкой мысли. Если бы тебя усыновил Цезарь, то никто бы не мог выносить твоего высокомерия; насколько же болет ты должен чувствовать себя вознесенным, когда ты себя познаешь, как сына Бога (Diss. 13. 1... etc. и др.). В Diss. II, 8 у Эпиктета мы встречаем воодушевленную речь о том, что всегда, за каждым самым ничтожным делом должно помнить о том, что в нашей душе живет Бог, что сами мы по душе являемся частицей Божества и, помня это, должны сохранять свое достоинство и не сквернить

в себе чистый образ Божества своими греховными помыслами и грязными делами, тем более, что Богу все это будет известно, ибо Он все видит. Из того, что все мы имеем одного общего Отца – Бога, по Эпиктету, следует необходимость людям любить друг друга и прощать взаимные обиды: «Несчастный! Не должен ли ты быть снисходительным к своему брату, который, подобно тебе имеет своим прародителем Зевса?» – восклицает Эпиктет в Diss. I, 13. 3.

Имея своим отцом Бога, человек, по мнению Эпиктета, должен быть покорным и терпеливым во всех превратностях судьбы, находя себе утешение и успокоение в сознании своего богосыновства. Если бы кто-нибудь был родственником Цезаря или какого-нибудь другого вельможи, рассуждает в другом месте Эпиктет, то такой человек считал бы себя в безопасности – «насколько же, по словам Эпиктета, должна от нас отгонять всякий страх и печаль та мысль, что мы имеем Бога своим Творцом, Отцом и Защитником?» (Diss. I, 97 и др. Подобн. сравн. Diss. IV, 1, 91 и др.). Все те места, где Эпиктет говорит о необходимости человеку в своей жизни подражать Божеству, также, по-видимому, говорят не только о его вере в Личного Бога, но и о том, что, по Эпиктету, религиозные принципы и идеалы являются доминирующими в отношении к нравственным принципам и обуславливают собою нравственное самоусовершенствование человека (Diss. II, 14, 13 и др.). Таким образом, в сочинениях Эпиктета нет недостатка в такого рода местах, где им, по-видимому, довольно определенно высказывается вера в личного Бога, Промыслителя и Творца мира, любящего Отца всех людей, нравственного Законодателя, а также вера в то, что нравственная жизнь человека должна в своем развитии находиться в тесной связи с религией.

В действительности же, все приведенные нами выше данные, говорящие, по-видимому, в пользу того, что Эпиктет учил о существовании личного Бога и о подчинении нравственной жизни человека религиозным принципам, – кажутся имеющими силу убедительности лишь тогда, когда они рассматриваются сами по себе; но стоит их сопоставить с

другими местами из сочинений того же Эпиктета, чтобы совершенно отказаться от мысли видеть в лице Эпиктета защитника теизма и религиозно-гетерономной нравственности. В сочинениях Эпиктета мы находим множество мест, с совершенной определенностью свидетельствующих о том, что и Эпиктет, как и другие стоики в вопросах религии исходил из односторонне-интеллектуалистической и натуралистической точки зрения и потому был *пантеистом*, а в вопросах морали был сторонником интеллектуалистически-автономной морали. Эти-то места бросают совершенно иной свет и на приведенные выше рассуждения Эпиктета о Боге и не позволяют нам сближать по существу философию Эпиктета с христианской теологией.

О пантеизме Эпиктета, в интеллектуалистически-натуралистическом смысле, точнее, в смысле панлогизма, говорят уже некоторые из вышеприведенных мест из его сочинений именно те, где речь идет о том, что человеческая душа есть часть Бога, или *мирового разума* (Diss. I, 1 гл. и 17 гл.; II, 8. 10–11; II, 9. 5; ср. 1,33; I, 12, 26 и др.). О пантеизме Эпиктета, притом с натуралистически-материалистическим оттенком, говорит затем то обстоятельство, что Эпиктет светила небесные считал за низшие божества именно за части высочайшего Бога (Diss. I, 14 .10 и др.). Хотя Эпиктет, как мы видели, и различает понятия „*χόσμος*” и „*τὰ ὅλα*” с одной стороны, и Бога, или высочайший разум, с другой; но это нисколько не препятствует ему в духе пантеизма, развившегося у него на интеллектуалистически-натуралистической почве, признавать бога разумом, разлитым во всем мире (см. Diss. I, 12. 24; Frag. 136 и др.). Другими словами, и Эпиктет, подобно остальным стоикам, необходимые логические законы теоретического разума человека переносит на весь мир и на первооснову всего сущего – Бога. После этого неудивительно, что понятие о Боге, или высочайшем разуме у Эпиктета является равнозначимым с понятием *φύσις*; последней Эпиктет приписывает те же свойства, что и Божеству, как, напр., свойство разумности и т. п. (Diss. I, 17. 17; II, 20. 15; II, 20, 13 и др.), – конечно, в переносном смысле.

Точно также, говоря о промыслительной деятельности Бога в мире, Эпиктет часто понятия *Θεός* и *φύσις* употребляет одно вместо другого, как *равнозначные*, и, при этом, обращается к природе с таким же неподдельным интеллектуалистически-эстетическим чувством, как и к Богу (Diss. I, 16. 9; I, 22. 60; ср. I, 12. 24 и др.). В то время, как в одних случаях Эпиктет одарение человека разумом и другими душевными способностями приписывает Богу (Diss. I, 1; III, 8. 19 и др.), – в других местах эту деятельность он приписывает “*φύσις*” (Diss. I, 20. 5; II, 11. 16; II, 20. 21; IV, 1. 51; IV, 1. 51; IV, 5. 14; IV, 12. 12 и др.). Наконец, в качестве *конечной цели* человека Эпиктет в одних случаях, как, например, в приведенных нами выше местах, выставляет следование Богу, в других таковой целью у Эпиктета является уже следование природе (*φύσις*), причем совершенная аналогичность выражений не оставляет никакого сомнения в том, что в обоих случаях у Эпиктета речь идет именно об одном и том же предмете. Так, например, Эпиктет советует человеку в своих желаниях и стремлениях сообразоваться с природой (Diss I, 21. 2; IV, 4. 14; сравн. выше наставления Эпиктета о подражании Богу), следовать ее велениям и т. п.⁸⁶⁶. Таким образом, из всех приведенных нами мест несомненным является то, что, с точки зрения Эпиктета, все, в чем только мы видим проявление разумности, должно быть признано субстанционально-тождественным с Божеством. Но так как, и по учению Эпиктета, как и по учению других стоиков, низшие боги, люди и вообще весь этот мир, в конце концов, сгорит и возвратится к своему первобытному состоянию, так что останется существующим лишь один высочайший Бог – Зевс; то отсюда мы вправе заключать, что Эпиктет, как и прочие стоики, материю также считал за одну из форм проявления Божества – мирового разума, наравне с низшими божествами и людьми (см. Diss. III, 13. 4 и др.), т. е. мы вправе считать Эпиктета представителем последовательного пантеизма в монистической и интеллектуалистически-материалистической его окраске.

С интеллектуалистически-натуралистическим и пантеистическим миросозерцанием Эпиктета тесно связан *детерминизм* и *фатализм* его религиозно-нравственных

суждений. Логические законы теоретического разума, будучи перенесены на весь космос, являются уже законами *натуральными*, и *логическая* необходимость обращается в необходимость *натуральную*. Другими словами, на весь мир и на его первооснову – Бога Эпиктет смотрит сквозь призму той же необходимости, какой подчинена и деятельность нашего теоретического разума, с его логическими законами.

Лишая своего Бога основных предикатов личного существа, Эпиктет тем самым уничтожает всякое субстанциональное различие между природой высочайшего разума, или Бога, с одной стороны, и материальным миром, подчиненным механическим законам, с другой. А так как одним из наиболее характерных предикатов личности, как таковой, является *свобода воли*; то детерминизм и фатализм, при натуралистически-пантеистическом мирозерцании Эпиктета, неизбежен. Вместе с тем ясно выраженный детерминизм и фатализм Эпиктета, вытекая из его панлогизма, со своей стороны, служат доказательством того, что о личном Боге, в христианском смысле этого слова, у Эпиктета, как и у других стоиков, не может быть и речи.

В сочинениях Эпиктета можно указать множество мест, свидетельствующих о таковом именно детерминистическом и фаталистическом характере его мирозерцания. Вот, например, в каких выражениях Эпиктет изображает безграничное господство в мире механических законов, которым подчинены, в силу своей природы, и сами боги. «Закон природы – говорит Эпиктет – был, есть и будет один: явления в ней не могут происходить иначе, чем как они происходят теперь. Переменам, переходам из одного состояния в другое подвергаются не только люди и все остальные живущие на земле существа, но и боги. В переменах, в переходах из одного состояния в другое принимают участие четыре стихии: земля превращается в воду, вода – в воздух, последний – в эфир. Превращения совершаются в одном порядке: нижнее становится верхним и т. д.» (Frag 134).

Таким образом, по взгляду Эпиктета, все, даже боги подвержены переменам, притом механическим, – таким же,

каким подвергаются вода, земля, воздух и эфир. Сильнее и яснее выразить абсолютное господство в мире *механических* законов материи, распространив эти же законы и на все мироздание, в том числе и на богов, – вряд ли возможно. В Diss. I, 1 Эпиктет в уста Зевса влагает следующие слова, обращенные к самому Эпиктету: «Эпиктет, если бы было возможно, то я и тело твое, и стяжание сделал бы свободным и беспрепятственным. Но теперь я не скрою от тебя того, что это (т. е. тело и имение) тебе не принадлежит, а есть лишь прекрасно обожженная глина. *Но так как этого сделать я не мог* (ἐπεὶ δὲ τοῦτο οὐχ ἠδυνάμην, т. е. сделать тело и имущество твоим), то я дал тебе некоторую часть самого себя – способность стремиться (к чему-нибудь) и избегать, желать и отвращаться, и способность пользоваться представлениями. Заботясь об этой способности и в ней полагая то, что тебе принадлежит, ты никогда не будешь встречать себе препятствий и затруднений, не будешь стонать, жаловаться, льстить кому-нибудь». Бессилие Божества препобедить законы материи в приведенных нами словах Эпиктета выражено вполне определенно и ясно. Бог, по Эпиктету, и желал бы изменить законы материи, да не может.

Из всего сказанного нами о фатализме в религиозно-нравственном мирозерцании Эпиктета становится ясным, в каком именно смысле должно понимать все те места из его сочинений, где он говорит о Божественном Промысле, по-видимому, в духе христианского учения: сходство с христианством тут заключается в одних словах, так как, вместо отеческой заботливости о созданиях личного высочайшего Существа – что мы видим в христианском учении о Божественном Промысле, – Эпиктет учит о неизменном господстве в мире механических законов, которым подчинено само Божество, или безличный мировой разум. Живого *личного* общения между Богом и человеком тут быть не может.

Пантеизм и фатализм в учении Эпиктета о Боге с логической необходимостью и должны были привести его к учению о совершенном невмешательстве Бога в дела человека, в частности в его нравственную деятельность.

Вся жизнь и деятельность человека лишь постольку нуждается в Боге, поскольку Он есть причина и начало всего. О живом же, личном вмешательстве Божества в жизнь человека, о *личном* содействии Божества делу нравственного усовершенствования человека – у Эпиктета, при его натуралистическом пантеизме и фатализме, не может быть и речи. Тот факт, что Эпиктет признавал внешний религиозный культ и молитвы к богам, – получает так же, как и все другие кажущиеся следы теизма, совершенно другое освещение: о молитве в собственном смысле этого слова, как о живом общении с высочайшим личным Существом, у Эпиктета, как и у других стоиков, не может быть и речи, потому что такого личного Существа Эпиктет вовсе не признавал. У Эпиктета мы видим только *эстетическое* преклонение перед величием мира в его целостности; он испытывает чувство *высокого*, при созерцании величия физической природы и духовной природы человека, и чувство своего органического единения со всем космосом. Но это опять-таки – чувство, по преимуществу, *эстетическое*, с некоторыми смутными остатками религиозного чувства. Что же касается остатков *народных* религиозных верований, какие нам приходилось отмечать в сочинениях Эпиктета; то эти верования у него сильно ослаблены и изменены в самом корне и притом, – в духе натурализма и пантеизма. Например, признавая в принципе мантику, Эпиктет запрещает прибегать к ней для узнавания будущего в тех случаях, когда дело касается *нравственных* поступков человека, так как в своей нравственной деятельности человеку, по мнению Эпиктета, нет надобности обращаться за разъяснениями к Божеству (см. Diss. II, 7. 2 и 6; Ench. 18; Euch. 32 и др.). Затем, мантика и предсказания, без внутреннего самопротиворечия, допустимы и при пантеистическом и фаталистическом мирозерцании: возможность того и другого пантеист и фаталист могут объяснять из факта господства в мире естественного психофизиологического закона симпатии, на основании субстанционального единства природы всех людей с природой Божества.

Все сказанное приводит нас к тому убеждению, что в интеллектуалистически-натуралистической философии Эпиктета мы не имеем права усматривать исторических корней для теистической и спиритуалистической теологии христианства.

Учение Эпиктета о мировом зле

Второй метафизический вопрос, имеющий существенно важное значение для уяснения этических взглядов Эпиктета, именно вопрос о природе и сущности мирового зла и способах борьбы с ним, – решается Эпиктетом, как и вопрос о Боге, в полном согласии, по существу, с учением других стоиков. Решение вопроса о зле у Эпиктета, как и у других стоиков, является выводом из его учения о Боге, и, вообще, из основ его односторонне-интеллектуалистического и натуралистического мирозерцания. Как и другие стоики, Эпиктет, при решении вопроса о природе мирового зла обнаруживает колебание между стремлением совершенно опровергнуть существование в мире какого бы то ни было зла, в объективном смысле этого слова, и между стремлением все тяжести и невзгоды жизни объяснить из свойств и природы инертной материи и ее неизменных законов, причем в описании этих тяжестей и невзгод земного существования у Эпиктета, в общем слышится, несомненно искренняя нотка самого глубокого пессимизма, не уступающего по силе пессимизму Сенеки. Возвыситься над этим самопротиворечивым отношением к мировому злу Эпиктет никак не может.

Корень этого самопротиворечия у него, как и у Сенеки и у других стоиков, лежит в особенностях его ультра-интеллектуалистического и пантеистически-материалистического учения о Боге, Который мыслится Эпиктетом, то как Существо *разумное и всемогущее*, то как *бессильное* препобедить натуральные законы своей собственной материальной природы, далеко не так уж совершенной. В конце концов, пессимизм у Эпиктета, как и у других стоиков, с психологической необходимостью, берет решительный перевес над оптимизмом, сообщая, так сказать, основной тон и дух всему его учению о мировом зле. То же должно сказать и относительно учения Эпиктета о способах борьбы с мировым злом. В данном случае *ультра-интеллектуализм и автономизм* являются характерными

чертами в учении Эпиктета, как и у других стоиков. Действительно, если Божество не есть личность, и, следовательно, морального взаимодействия между Богом и человеком быть не может; то, очевидно, человек, по взгляду Эпиктета, оказывается предоставлены самому себе в борьбе с жизненными невзгодами, с существующим в мире физическим и нравственным злом. О Божественной помощи в данном случае, в каком бы то ни было виде, не может быть и речи.

Но если, с другой стороны, все в мире совершается по неизменным Божеским законам и потому все – нормально, а зло есть только наше ошибочное субъективное мнение; если, далее, весь мир есть обнаружение высочайшего разума, частью которого является и сам человек, – то ясно, что единственным средством для человека в борьбе с *«мнимым»* мировым злом (физическим и нравственным) является развитием им в себе правильного *понимания* всего совершающегося в мире. Что же касается того, *насколько действительно* это средство для борьбы с мнимым, яко бы, мировым злом, – то решение этого вопроса у Эпиктета, как и у других стоиков, также обуславливается его учением о Боге и мире, а потому носит печать раздвоенности и внутреннего самопротиворечия, которого Эпиктет не в состоянии преодолеть, оставаясь на почве своего ультра-интеллектуалистического и натуралистически-пантеистического и потому фаталистического мирозерцания, как не удалось ему препобедить такой же раздвоенности и в своем учении о Божестве.

С одной стороны, раз внешнего объективного зла в мире нет, и все зависит от нашего мнения, а образование этого последнего зависит от нас самих, – то, следовательно, *в нашей полной власти* находится избавиться от *ложного призрака* мирового зла, а через это самое – избежать и самого зла, которое только в этом *призраке* и состоит. Отсюда у Эпиктета – столь частые восхваления человеческой природы, точнее, человеческого разума, как совершенного и неизвращенного. С другой стороны, не будучи в силах вполне отказаться от традиционного взгляда на материю, как на источник зла, подчинив, далее, законам материи жизнь самого Божества, –

Эпиктет, в конце концов, оказывается вынужденным сознаться, что источник зла *не в нашей власти*, а вне нас, в материи, что в нашей власти – только отражать более или менее удачно удары, наносимые нам внешним материальным миром, а не уничтожать самую возможность нападения, потому что это значило бы изменить природу материи, чего не может сделать даже Бог. Отсюда, мы видим и у Эпиктета, как и у других стоиков, постоянную смесь оптимизма – веры в возможность окончательной победы над призраком зла – и разочарования в этой надежде, т. е. пессимизм, причем в окончательном итоге пессимизм Эпиктета, как и у других стоиков, берет решительный перевес над его оптимизмом, поскольку для последнего нет прочных основ в односторонне-интеллектуалистическом и материалистически-пантеистическом учении Эпиктета о Божестве.

Укажем на некоторые места из сочинений Эпиктета, относящиеся к его учению о сущности, так называемого, мирового зла. Мысль – что объективного зла в мире, т. е. в самой природе вещей нет вовсе, поскольку то, что мы признаем за зло, есть только наше ложное мнение о вещах, – эта мысль Эпиктетом высказывается весьма часто и в более или менее однообразных выражениях. Так, например, по словам Эпиктета, благо и зло человека заключается в присущей его душе особенной способности (*προαίρεσις*: I, 25. 1; ср. II, 1. 4; II, 2. 14; IV, 13. 13 и др.), в умени человека обращаться с вещами, в умени известным образом относиться к ним, но никак не в них самих, как таковых. «Не место (или какие-нибудь другие внешние обстоятельства) – говорит Эпиктет – делает человека несчастным, а мнение» (*δόγμα*. См. Diss. I, 25. 28 и др.). Точно так же, как «не вещи смущают людей, но мнения, которые о них имеют люди». По мнению Эпиктета, то или иное явление, та или иная вещь нам представляется злом только потому, что мы рассматриваем вещи отдельно одну от другой, а не в связи с целым мирозданием и его целями. Нога, например, взятая сама по себе, по нашему мнению, должна быть всегда чиста, но на самом деле, в интересах всего нашего тела, ей иногда обязательно и лучше быть грязной (Diss. II, 5. 24... и др.).

Подобным образом и все прочее, что кажется нам злом, на самом деле служит на пользу гармонии универса. По словам Эпиктета, «все происходит так, как устроил его Устроитель. Он же устроил все так, чтобы лето и зима, плодородие и скудость, добродетель и порок (*ἀρετή καὶ χαχία*) и все, им противоположное, служило бы гармонии целого» (Diss. I, 12. 6 и др.). Таким образом, из приведенного места мы видим, что, по Эпиктету, и, так называемое, физическое зло и зло нравственное, на самом деле, не есть объективное зло, а служит гармонии, благу универса. В частности, Эпиктет нередко говорит в отдельности о физическом и нравственном зле, как о явлениях нормальных, служащих к благу целого и лишь по недоразумению представляющихся нам чем-то ненормальным. Болезни, например, по мнению Эпиктета, не противоречат целям природы; они не могут быть названы только явлением *προϋούμενον χάτὰ φύσιν*, а только *παρυσταμένον τῇ φύσει*⁸⁶⁷. Но это не значит, чтобы болезнь, в общем, была чем-то ненормальным, чем-нибудь, по существу отличающимся от таких обыденных явлений, как, например, прогулка, путешествие и т. п. (Diss. III, 10. 11). Отсюда, по мнению Эпиктета, если человек знает, что судьба ему готовит болезнь, – его долг содействовать этому (Diss. II, 10. 5; 6:9). Поэтому Эпиктет совершенно последовательно, в данном случае, замечает, что в жизни, вообще, нет ничего тягостного (т. е. в объективном смысле; см. Diss. IV, 10. 27 и др.). Даже потеря самых близких нам лиц, по Эпиктету, только при ложном взгляде на вещи представляется нам каким-то злом. «Если у тебя умер сын – говорит Эпиктет – что же из этого следует?.. (Diss. III, 8. 4). Если жена и дети взяты в плен и изрублены, разве это зло?! – Нисколько! Только ложное мнение делает это злом» (Diss. I, 28. 26; ср. III, 17. 8 и др.). Самое большее из, так называемых, физических зол – смерть, по Эпиктету, не есть зло в объективном смысле, а такое же нормальное явление, как и жизнь, здоровье, богатство, радости, скорби и т. п. (Diss. II, 19. 13); смерть, по взгляду Эпиктета, составляет столь же необходимый составной момент в общем понятии человека, как и свойство разумности и т. п. (Diss. II, 9. 2; III, 1. 25 и др.).

Время и род смерти для человека также должны быть вещами безразличными (Diss. II, 1. 17; 11,6. 18 и др.), и вообще смерть не есть зло (Diss. I, 24. 6 и др.), не есть что-либо трагическое в жизни человека (Diss. IV. 7. 28).

Скорее это есть нечто вроде страшной маски: «оборачивается она (маска), и ты видишь, что она не кусается (Diss. II, 1. 17)», т. е. только предрассудок делает смерть чем-то страшным. Смерть есть столь же нормальное явление, как и всякое разложение вещей на их основные стихии, и потому ничего необыкновенного или ужасного она не заключает в себе (Diss. III, 13. 14; IV, 7. 15 и др.). Нравственного зла в объективном смысле, по Эпиктету, также не существует. Кроме приведенного нами выше места (из Diss. I, 12. 6), где порок представляется столь же нормальным явлением в целом мироздании, как и добродетель, – можно указать и на другие многочисленные места из сочинений Эпиктета, в подтверждение того, что он отрицал существование объективного нравственного зла. В этих местах Эпиктет развивает ту мысль, что, вообще, действия других людей, как бы они ни были враждебны по отношению к нам, причинить нам зла никак не могут, ибо сами по себе они не могут нарушить нашего душевного спокойствия (Diss. III, 9. 34; III, 24. 63 и II, 15. 3; Ench. 12 и друг.). Враждебные действия других людей могут повредить только нашему телу, нашему обладанию чем-либо из внешних вещей – могут отнять от нас жену, детей, подвергнуть нас изгнанию, даже убить нас; но все это только при ложном взгляде на вещи может казаться нам злом, именно если мы всему внешнему, от нас не зависящему, будем придавать значение действительных благ, что именно и является ошибочным (см. Diss. I, 28. 26; III, 17. 8; III, 13. 17 и др.). Вообще же, дурные поступки других людей не являются для нас объективно существующим злом, потому что *все* внешнее для нашего счастья безразлично (*ἀδιάφορα*), т. е. не есть ни благо, ни зло. Счастье человека заключается внутри его, в правильности его суждений и мнений (Frag. 24; 97 Diss. II, 5. 1; II, 2. 2; Ench. 5; 31 и др.)⁸⁶⁸. Внешних нравственных препятствий

к счастью человека, таким образом, по Эпикиету, нет никаких, ибо вне человека нет объективного нравственного зла.

Но есть ли какое-нибудь объективное физическое и нравственное зло в самой природе человека в том, напр., смысле, как это понимает христианское учение, т. е. в смысле извращения природы человека – духовной и физической? И относительно этого вопроса можно найти в сочинениях Эпиктета множество мест, показывающих, что он отрицал существование объективного зла и в этом смысле, так как извращения природы человека, ее сил и свойств Эпиктет не допускал, а все то, что, с нашей обычной точки зрения понимается, как грех, как результат естественного греховного извращения нашей природы, – все это, по Эпиктету, есть просто дело ошибки нашего ума, т. е. опять-таки есть нечто чисто субъективное. Греха, в смысле извращения человеческой воли, по Эпиктету, нет. Извращения, благодаря греху, *физической* природы человека, Эпиктет тоже не допускал, потому что все физические бедствия, как, напр., болезни, смерти и т. п., считал явлениями вполне нормальными.

Что же касается фактических данных, могущих подтвердить высказанные нами положения относительно взглядов Эпиктета на сущность того, что мы, обыкновенно, называем грехом, – то в данном случае, прежде всего, следует указать на приведенные нами выше места из его сочинений, где Эпиктет говорит о том, что добродетель и порок одинаково, по воле Бога, служат гармонии универса. О грехе, в смысле нарушения Божественной воли, тут и речи быть не может. Тут, напротив, человек является орудием в руках Божества, а не противником его предначертаний. Что Эпиктет не признавал греха, в смысле извращения *духовной природы* человека, его воли, – об этом говорит, далее, его учение о том, что от природы человеку даны все средства для того, чтобы человек мог быть достаточно добродетельным и счастливым. «Я тебе, т. е. читателю желаю показать – говорит Эпиктет – что ты имеешь способность и средства к мудрости и великодушию; но покажи мне: какие имеешь ты данные к жалобам и порицаниям?!» (Diss I, 6. 43). «Никаких – отвечает Эпиктет – так как человеку даны все

средства к счастью и спокойствию (Diss. III, 24. 3; ср. I, 6. 43; I, 1. 7; I, 6. 14. I, 29. 39; III, 6:2; 14. 8).

В природе человека лежат такие благородные стремления, как стремления к общественности (Diss. IV, 1. 1...), благотворительности (Diss. IV, 1. 120), великодушию (II, 20. 34 и др.) и т. п. Даны человеку также *верные и вполне достаточные* средства к постижению истины, то в виде, так называемого, “ὁ χαῖνός νοῦς”, благодаря которому, человек как бы инстинктивно постигает истину и бывает добродетельным (Diss. III, 6. 8; ср. Ench. 26. и др), то в виде особенного, тоже врожденного, чутья истины (φυσικαὶ πρόληψεις, ἔμφυται ἔννοιαι), ведущего к познанию нравственных истин (Diss. II, 11. 6; IV, 1. 51; V, 12. 12 и др.; ср. Diss. I, 4. 18; III, 20. 9; III, 13. 21; IV, 1.51; IV, 1. 84; IV, 5. 10 и друг). В Diss. II, 4. 1 Эпиктет, правда, говорит, что мы не с добродетелью рождены, а для добродетели; но зато, по Эпиккету, никто не может уничтожить в нас веры в возможность достижения этого нашего назначения (Diss. I, 3. 4 и др.). Всем этим Эпиктет, очевидно, хочет оттенить ту мысль, что о каком бы то ни было врожденном предрасположении человека к нравственному злу, или греху не может быть и речи; что человек, по самой своей природе, благороден, великодушен, верен, стыдлив, целомудрен, общителен, любезен, склонен к благотворительности и проч. (Diss. I, 18. 20; II, 10. 22; II, 1. 11; III, 7. 27; III, 13. 5; III, 24. 12; IV, 7, 8 и мног. друг.)⁸⁶⁹. Поэтому человеку остается только сохранять природные дарования и развивать их (Diss. I, 25, 4 и др.), сохранять свой характер (χαρακτήρ) таким, каков он ему дан от природы (Diss. IV, 5. 16 и др.). Сущность того, что нами обыкновенно называется грехом, по Эпиккету, состоит не в объективном извращении нашей духовной природы, не в извращении человеческой воли; но, как мы уже упомянули, в заблуждении нашего ума, и потому самый грех есть понятие относительное: то, что одному кажется грехом, то другому таковым может и не казаться, почему, строго говоря, винить кого бы то ни было, и в чем бы то ни было нельзя, а следует только указать человеку на его ошибку – и он исправится⁸⁷⁰.

При таком односторонне-интеллектуалистическом и оптимистическом взгляде на сущность того, что мы называем грехом, совершенно понятным становится и то, что Эпиктет, стараясь быть последовательным, категорически заявляет (в духе Сократа), что человек может грешить только против своего желания и воли, что в совершении человеком дурного поступка его воля не участвует, оставаясь всегда склонной лишь к одному добру. Эти парадоксальные мысли и выражения у Эпиктета мы встречаем во многих местах его сочинений и, на основании всего высказанного нами по поводу участия Эпиктета о сущности и причине греха, их нельзя понимать иначе, как именно в буквальном смысле, а не в том, например, в каком об этом же вопросе говорит Ап. Павел в послании к Рим. VII гл.: Ап. Павел говорит о двояком тяготении *воли* человека – к добру и злу, а не об антагонизме между духом и волей, как это мы видим у Эпиктета Diss. I, 11. 7; I, 18. 9; II, 1. 23; II, 26. 1; III, 23. 34; I, 17. 14; I, 28. 4 (все люди, по словам Эпиктета, творят грех *ἄχοντες*: II, 22. 76). Чтобы яснее оттенить ту мысль, что в совершении дурного поступка воля человека активно не участвует, а только связывается ложным мнением и потому является несвободной, – Эпиктет дурных людей часто сравнивает с безумными и сумасшедшими (Diss. I, 11. 4; I, 29, 23; II, 11. 12; III, 9. 5; Fragm. 178 и др.)⁸⁷¹.

Таким образом, объективного зла, по Эпиккету, в мире нет и быть не может: то, что обыкновенно принимают за объективное зло, при правильном взгляде на вещи не только не является таковым, но оказывается даже *необходимым условием* человеческого счастья и добродетели. Несчастье, по Эпиккету, является, как бы ареной для борьбы, на которую Бог нас вызывает с тем, чтобы мы показали перед Ним, чему мы в жизни *научились* (Diss. I, 24, 1; ср. Diss. III, 10. 8; IV. 4. 30). «Если с тобою случится какая-либо неприятность – говорит Эпиктет – то ты подумай о том, что теперь тебе есть время показать, что именно может сделать руководящая сила разума (*λογὸν ἡγεμονικόν*) против независящих от нас обстоятельств» (Diss. I, 29. 30; ср. II, 1.39 и др.). Без трудов Гераклит, например, не был бы таким героем, каким он стал, благодаря несчастьям

(Diss. I, 6:32). Человек, благодаря философии, всякую неприятность может обратить себе во благо, даже болезнь и смерть (Diss. II, 8, 28; II. 19. 24; III, 22. 59; III. 20. 4; IV, 6. 3 и друг.). Так называемое внешнее зло, постигающее нас, может быть полезно не только нам, но и другим людям: например, смерть Сократа принесла человечеству больше пользы, чем вся его жизнь (Diss. IV. 1. 169). Так называемое зло уже потому не может не служить добру, что, ведь, оно посылается Богом, «а разве может быть что-нибудь лучше того, что посылается Богом» (Diss. IV, 7. 20; II, 7. 13 и др.)? Внешние невзгоды Бог посылает не с гневом и не вследствие безучастности к судьбе людей, а *исключительно* с благой, воспитательной целью (Diss. III, 24. 113 и др.), давая человеку возможность, в борьбе с внешними препятствиями, проявить свою силу и добродетель.

Через ниспослание внешних невзгод, Бог, таким образом, как бы оказывает своего рода честь человеку (Diss. I, 29. 49 и др.). Внешние невзгоды особенно способствуют развитию терпения, являясь необходимым для этого условием (Diss. III, 20. 9; III, 22, 27; III, 24.113 и др.). Отсюда понятно, почему Эпиктет может обращаться к Богу с такого рода словами: «Распоряжайся теперь мной, как Тебе угодно. Я – одно с Тобою. Я – Твой. Веди меня, куда желаешь; надевай на меня одеяние, какое хочешь. Должен ли я исполнить *свой долг или нет*, дома оставаться или подвергнуться изгнанию, бедным ли быть или богатым, – во всем этом я Тебя считаю вправе распоряжаться мной» (Diss. II, 16:42). Чтобы понять истинный смысл этого и т. п. мест из сочинений Эпиктета, не должно забывать того, что существующий порядок в мире Эпиктет считал во всех отношениях нормальным, не признавая во внешнем строе мира ничего противоречащего воле Бога. Следовательно, если, так называемое, внешнее зло Эпиктет признаёт условием добра, то понимать это должно не в том смысле, что и само зло, *пока оно существует*, может быть обращено в средство к нравственному усовершенствованию человека, – но в том смысле, что, так называемое, внешнее зло является вечным и безусловно необходимым условием для гармонии и блага целого мироздания (Diss. I, 12, 6 и др.). Эпиктет неоднократно

самым категорическим образом заявляет, что человеку единственно остается желать только того, чтобы все происходящее происходило *так, как оно происходит* (Ench. 8; Diss. I, 12. 17 и мн. др.).

Мы уже упомянули выше, что у Эпиктета, *наряду с оптимистическим отрицанием существования какого бы то ни было зла, в объективном смысле*, – с психологической необходимостью должен уживаться диаметрально ему противоположный, *пессимистический* взгляд на внешний мир, согласно которому, наоборот, утверждается, что зло *существует* и, притом источник его находится *не в нашей власти*, не во власти даже Божества: источником его является материя и ее неизменные механические законы, которым подчинено само Божество. Вследствие этого, признать последний источник, так называемого, зла (физического и нравственного) лишь в ошибочности наших суждений – уже никак нельзя. При взгляде на материю с этой именно точки зрения, перед умственным взором Эпиктета открывалась, таким образом, картина, совершенно противоположная только что нами нарисованной. С другой стороны, если даже признать, что источник мирового зла кроется только в ошибочности наших суждений о вещах, то и в этом случае Эпиктет вынужден сознаться в безусловной невозможности для человека успешно бороться со злом, поскольку теоретически-познавательная деятельность человека подчинена неизменным логическим законам, а к этим именно законам Эпиктет, в силу своего ультра-рационализма, и сводит всю душевную жизнь человека. Таким образом, ни в метафизике Эпиктета, ни в его психологии, проникнутых характером крайнего интеллектуализма, нет прочных основ для оптимизма.

В сочинениях Эпиктета находится достаточное количество фактических данных, подтверждающих высказанную нами мысль о неустойчивости той оптимистической точки зрения на мир, какую мы раньше отметили в произведениях Эпиктета.

Прежде всего, мы имеем в сочинениях Эпиктета неоднократные признания *факта существования зла физического*, причем это признание делается в таких вполне

ясных и определенных выражениях, что не может быть и речи лишь об известной неточности в выражениях, поскольку в этих местах из сочинений Эпиктета сквозит самая неподдельная и глубокая грусть. «Как возможно – говорит, напр., Эпиктет в Diss. 1,1. 8 – чтобы существующее на земле, связанные с таким телом и такими сожителями, не встречали извне препятствий?... Разве возможно телу, сделанному из глины, действовать беспрепятственно (Diss. IV, 1.100; ср. I. 18. 6; IV, 11 4)?» Часто Эпиктет говорит о теле, как о чем-то презренном, как о темнице для души и т. п., причем единственным избавлением от него является только смерть⁸⁷².

Во всех этих и т. п. местах Эпиктет, очевидно, уже не отрицает того, что в мире существует множество внешних невзгод, имеющих свое главное основание в материи; но утешает в таких случаях себя и других обыкновенно тем, что ведь *все* этому подвержены. Плохое утешение!... В действительности это есть не что иное, как возведете внешнего физического зла на степень *абсолютно необходимого и всеобщего явления и закона природы*, а вовсе не отрицание зла. Вот как, напр., выражается по этому вопросу Эпиктет в Diss I, 6. 26: «Происходит нечто неприятное и тяжелое в жизни... Но что же! Разве и на Олимпе не так!» Но разве для человека может служить утешением в постигающих его внешних невзгодах тот факт, что даже боги, а не только все люди им подвержены? *Устраняется* ли через это факт существования в мире объективного внешнего зла! Совершенно наоборот: всем этим у человека только отнимается всякая возможность и надежда на избавление от зла. Изложенное нами выше учение Эпиктета о всеобщности и необходимости болезней, смерти и прочих физических бедствий, если мы, вместе с Эпиктетом, посмотрим на дело с другой стороны, со стороны его общего взгляда на материю, как на источник зла, над которым не властен даже Бог, – в действительности, доказывает совершенно противоположное тому, что раньше хотел сказать Эпиктет, т. е. доказывает существование в мире абсолютной и вечной *дисгармонии*. И Эпиктет, смотря на дело с этой именно точки зрения, столь же последовательно, как раньше

утверждал, что человеку все дано для того, чтобы быть вполне счастливым⁸⁷³, – теперь утверждает, что в жизни никто не живет без беспокойств (Diss. IV, 4. 30; III, 24. 34; I, 9. 12; 1,16. 1 и др.).

Доказательством того, что Эпиктет, в действительности, признавал внешнее объективное зло, может служить и тот факт, что не признавая на словах за внешним миром возможности приводить нас в беспокойство и причинять зло, – Эпиктет обосновывает это свое положение тем, что все внешнее *безразлично* для нашего счастья, что внешние вещи сами по себе – ни благо, ни зло, а все, мол, зависит от характера нашего отношения к ним. Этот аргумента Эпиктета в пользу отсутствия в мире внешнего зла, на самом деле, говорит как раз обратное тому, что хотел сказать Эпиктет: если все во внешней природе в объективном смысле *безусловно нормально*, то каким образом оно может быть в то же время *безразличным* для нашего счастья? Зачем в таком случае Эпиктет советует человеку замыкаться в себя, удаляясь от всего внешнего и всячески опасаться того, чтобы хотя что-нибудь из внешнего мира не признать условием для нашего счастья (см. напр., Ench. 1–4 гл. и друг.)? Не служит ли это, наоборот, доказательством того, что Эпиктет, рассуждая теоретически, во внешнем мире все признавал нормальным, а в глубине своей души вынужден был все существующее признать противоречащим стремлению человека к счастью? Своим абсолютным натуралистическим оптимизмом в теории, он, как и другие стоики, проложил себе путь к такому же абсолютному пессимизму в жизни, ибо, признав все, совершающееся в мире за дело Божие, точнее, за результат неизменных законов природы, – Эпиктет тем самым лишил себя всякой надежды на лучшее будущее, на возможность успешно бороться со злом. У Эпиктета, как и у других стоиков, пессимизм, т. о., вырос из его крайнего, но беспочвенного натуралистического оптимизма.

Обращаясь к учению Эпиктета о *нравственном* зле и смотря на этот вопрос, вместе с Эпиктетом, под другим углом зрения, чем под каким он смотрел раньше, – мы видим, что и в этой сфере Эпиктет вынужден был от поверхностного оптимизма перейти к крайнему пессимизму, и от отрицания

существования в мире греха перейти к учению о его *безграницном объективном господстве в мире*. Прежде всего, в сочинениях Эпиктета мы находим множество указаний на факт существования и широкого распространения в человеческом роде греха, причем констатируя этот факт, Эпиктет, подобно Сенеке, как бы забывает то, что он раньше, в других местах, говорил о пороке, как о чем-то совершенно нормальном и необходимом для гармонии космоса. «Масса людей – говорит Эпиктет – живет для родственной с животными части нашего существа и только *немногие* живут для духа – высшей, божественной части нашего существа (Diss. II, 9. 5; I, 33).» «Где – спрашивает Эпиктет – найти в наш век верность? Покажи мне такого, который стремился бы к истинному благу, а о другом не заботился бы (Diss. IV, 11. 24; ср. II, 19. 20; III, 7. 17)!» Эпиктет осуждает в самых резких чертах столь обычное между людьми колебание между добром и злом и нерешительность в стремлении стать твердо на путь добра (Diss. II, 2. 12; III, 15. 6; IV. 2. 4; Ench. 13 и др.).

Все это говорит о том, что в действительности Эпиктет считал нравственное зло явлением объективно-субъективным общераспространенным и притом глубоко ненормальным. Припомним и тот факт, что и Эпиктет разделял свойственное всем стоикам учение о принципиальном равенстве всех добродетелей и пороков⁸⁷⁴ на том основании, что всякий малейший поступок человека вытекает из всего характера человека⁸⁷⁵, – и нам станет еще более ясным то, какую глубокую пропасть полагал Эпиктет между греховным и добродетельным настроением людей и какую *глубокую и неискоренимую* извращенность духовной природы человека он допускал в людях, когда признавал общераспространенность греха. После всего этого, нас не должны удивлять следующие слова Эпиктета: «Если бы говорит Эпиктет, Бог захотел наказать (за грехи) человечество, то Он должен был бы уничтожить *весь род человеческий* (Diss. I II, 4. 7)». Очевидно, тут уже не может быть и речи о том, что и добродетель и порок одинаково служат для гармонии универса (ср. Diss. I, 12, 6 и др.).

Кроме того, Эпиктет в действительности допускает и *наследственность* греха, когда смотрит на дело под углом зрения своего понимания сущности материи, как источника зла. В самом деле, если причина греха заключается в незнании, а разум и деятельность человеческого мышления развиваются только спустя долгое время после рождения, а при неблагоприятных условиях могут быть и совершенно задержаны в своем нормальном развитии, – то, следовательно, человек, при своем рождении, является совершенно чуждым врожденных наклонностей к добру. Разум человеческий в этих случаях оказывается в бездействии, а действует, следовательно, одна его животная природа. Согласно ультра-интеллектуалистическому воззрению Эпиктета, как и по учению Сенеки, всякий человек становится нравственно-ценным существом только по мере развития своего разума, а, следовательно, *рождается он всегда нравственно-дурным*. Поэтому Эпиктет злых людей сравнивает часто то с животными, у которых действует одна плотская сторона, а разум отсутствует (Diss. I, 3. 3; II, 9, 3 и др.), *то с детьми* (Diss. I, 29. 82; II, 1 и 16 гл. и друг.).

Взгляд Эпиктета на нравственную ценность духовной природы малолетних детей, таким образом, почти ничем не отличается от его взгляда на животных, каковое состояние Эпиктет всегда считал противным природе и задачам человека (Diss. I, 3. 3; II, 9. 3; I, 9. 26; I, 11, 7; I, 18. 9 и др.). Следовательно, человек, по Эпиккету, начинает свою жизнь с *нарушения законов природы*, т. е. фактически начинает свое существование *грехом*. Да и у взрослых людей Эпиктет в некоторых местах своих сочинений признает врожденные дурные наклонности, и притом этим наклонностям он приписывает силу, едва преодолимую через воспитание, а иногда даже прямо непреодолимую. Так, напр., между своими учениками Эпиктет различает лиц с благородными *природными* задатками (*εὐφυής*) и тупых и изнеженных (*μαλαχός* и т. п.). Последние с трудом увлекаются и постигают философию, а первые, наоборот, будто бы даже при препятствиях только сильнее и энергичнее занимаются ею (Diss. I. 9. 13; III, 6. 9). Тот

факт, что некоторые люди полагают ценность во внешнем и тленном, а не во внутреннем и духовном, – по Эпиктету, также служит доказательством их прирожденной извращенности (Ench. 41). Чтобы правильно понять и оценить сущность Божественного Провидения, по Эпиктету, необходимо обладать – что однако дано далеко не всем – особенной *врожденной* силой проницательности и особенным *врожденным* же чувством благодарности (Diss. I. 6). Эпиктет признавал существование таких лиц, на которых не действуют никакие доводы разума, а без разума, ведь, по Эпиктету, и добродетели быть не может (Diss. IV, 5. 21 и др.), вследствие чего такую тупость ума Эпиктет считал за нечто в высшей степени постыдное и предосудительное (Diss. III, 24. 116 и др.). Таким образом, Эпиктет, в конце концов, не только признавал *всеобщую наследственность греха и врожденную* предрасположенность людей к пороку, но допускал в некоторых случаях даже *прирожденную невозможность* для человека преобладать эту склонность. Отсюда у Эпиктета – самый крайний пессимистический взгляд на силу греха, близкий к чувству отчаяния.

Этим пессимизм Эпиктета обрисовывается еще яснее, когда мы обратим внимание на то, что самый *источник* греха, с точки зрения Эпиктета, находится *вне* свободной воли человека именно в материи. Последняя же властвует над человеком даже тогда, когда его разум еще дремлет. Да и в позднейшее время, когда человеческий ум уже более или менее развился, человек все-таки, как мы видели, продолжает встречать преграды со стороны материальных вещей, вводящих его в заблуждение и заставляющих его часто приходить к ложным мнениям и заключениям. По Эпиктету, как и по учению других стоиков, ум, как нечто Божественное, сам по себе не может заблуждаться. Именно, во внешних вещах заключается некоторая, как бы, приманка (*πιθανότης*), или обольстительная «видимость», благодаря которой наш ум эти вещи принимает за истинное благо, хотя на самом деле это не так. Эта обманчивая прелесть внешних вещей действует на ум подобным же

образом, как действуют софизмы диалектиков и скептиков (см. Diss. III, 23; ср. I, 27, 3; III, 8. 1; III, 7. 22 и друг.).

Естественное оружие для борьбы с этой *ἡ πιθανότης τῶν πραγμάτων* дают нам врожденные нам общие понятия – *προλήψεις* (Diss. I, 27. 6). Но, во-первых, ведь общие понятия о вещах развиваются сравнительно поздно и, по мнению Эпиктета, далеко не для всякого человека это доступно, если взять во внимание то, что Эпиктет под развитием общих понятий разумел не что иное, как именно философское развитие человеческого мышления (Diss. II, 8. 1; IV, 8. 12; III, 9. 20; III, 6. 1; III, 1. 26; III, 9. 2; IV, 10. 26; II, 19. 32; III, 26. 9; III, 22. 59; III, 20. 4 и друг.); во-вторых, даже при самом высоком умственном развитии, человек, согласно взгляду Эпиктета, может ведь только успешно *отражать* нападения материи, но не искоренять самый источник греха, ибо этот источник – не в душе человека, следовательно, не в его власти. Отсюда нам становится понятным желание Эпиктета, как и других стоиков, совершенно избавиться от уз материи после смерти: ведь, только этим путем, по Эпиктету, человек окончательно избавляется от нападений со стороны материи, следовательно, и от греха.

Крайне оптимистический взгляд Эпиктета на природу человеческого духа, как части Божества, в конце концов, привел Эпиктета и в данном случае к *абсолютному пессимизму*, к убеждению в полном бессилии человека искоренить самый источник греха, так что в некоторых случаях *единственным* средством для человека избавиться от необходимости вести порочную и постыдную жизнь, по Эпиктету, как и по мнению Сенеки, является только *самоубийство* (Diss. I. 29. 28; III, 26. 3; III, 26. 29; III, 24. 101; IV, 10. 27 и др.). «Если ты (т. е. Бог) послал меня в такое место, где жизнь, согласная с природой, невозможна – говорит по данному вопросу Эпиктет, – я ухожу (т. е. убиваю себя), поступая так не вопреки твоей воле, но когда ты подашь мне знак. Не я тебя покидаю – да не будет этого! Но я чувствую, что ты не имеешь во мне нужды (Diss. III, 24. 101)». Из контекста речи видно, что тут идет речь именно о самоубийстве. Указанием Божества на необходимость человеку прибегнуть к

самоубийству Эпиктет считает укрепившееся в душе человека убеждение в том, что продолжать жизнь, согласную с природой, больше нельзя. Прежнее мнение Эпиктета, согласно которому объективного зла в мире нет, и что у человека всегда достаточно средств для того, чтобы жить согласно с природой, т. е. быть добродетельным и счастливым, – это мнение, таким образом, уступает свое место пессимистическому убеждению в совершенном бессилии человека в его борьбе со злом жизни.

Учение Эпиктета о *средствах* борьбы со злом – физическим и нравственным, так же как и его учение о природе существующего в мире зла, с одной стороны говорит о крайней самонадеянности и уверенности Эпиктета в достаточности для этой цели естественных сил человека, с другой – о глубоком разочаровании Эпиктета в возможности достигнуть, благодаря этим средствам, конечной цели борьбы – уничтожения зла. Оптимистическая тенденция философии Эпиктета, при решении вопроса о средствах борьбы со злом (физическим и нравственным), вытекает из его одностороннего интеллектуализма и автономизма и, в конце концов, приводит его к крайнему пессимизму, – подобно тому, как эти же характерные черты нам приходилось отмечать и в сочинениях других стоиков.

Действительно, по взгляду Эпиктета, человек в борьбе со злом оказывается всецело предоставленным своим собственным естественным силам, вполне будто бы достаточным для того, чтобы обеспечить человеку победу над злом. Этот автономизм Эпиктета, прежде всего, непосредственно вытекает из особенностей его пантеистического учения о Божестве, как Существе, не могущем оказывать человеку своего содействия в его борьбе со злом жизни, а также из интеллектуалистически-оптимистического взгляда Эпиктета на природу человека, как ни в чем неповрежденную, обладающую всеми данными ей от Бога, или от природы средствами (разумом) для борьбы со злом и для того, чтобы быть счастливым и добродетельным. Эти средства, по взгляду Эпиктета, человеку даны раз навсегда, и о какой-нибудь чрезвычайной помощи свыше не может быть поэтому и

речи, так как в ней и нужды-то нет: «Бог, по словам Эпиктета, всех людей создал для счастья (следовательно, и для добродетели, так как, по Эпиктету, это – одно и то же) и дал к тому все средства (Diss. III, 6. 2; ср. III, 24.19)».

Вследствие этого, по мнению Эпиктета, следует отбросить неуверенность, что в этом мире можно не быть счастливым (Diss. III, 14:8), потому что быть счастливым зависит от нас самих. Что же касается пути, идя по которому, человек, по мнению Эпиктета, вполне самостоятельно может успешно бороться со злом и достигнуть истинного счастья и добродетели, – то этот путь отчасти намечен интеллектуалистическим учением Эпиктета о самой природе мирового зла. Так как все зло, в существе дела, по Эпиктету, состоит в незнании и ошибочности наших *мнений*, то единственным и вполне надежным средством для борьбы со злом, может быть только надлежащее развитие данной человеку от природы силы *разума* (Diss. I, 1. 7 и др.), точнее, умение должным образом пользоваться внешними впечатлениями (I, 6. 14; I, 16–18), развитие правильного мышления (*ὁρθὸς λόγος*: Diss. VI, 8. 12; ср. I, 12, 35; II, 10. 32; II, 1, 26; III, 6. 1; III, 9. 2 и др.), причем это средство, по своей исключительной важности, у Эпиктета мыслится, как совершенно нераздельное с понятием *конечной цели* человеческих стремлений, и потому иногда даже отождествляется с этой последней (Diss. II, 8, 1; ср. III, 9, 17 и мн. др.)⁸⁷⁶.

Надлежащее же развитие человеческого ума дается, по Эпиктету, только *философией*. Отсюда философия у Эпиктета называется путеводительницей в жизни, благодаря которой, все внешние невзгоды мы можем переносить с должным достоинством (Diss. III, 21. 9; III, 22. 59). Философия, по Эпиктету, всякую неприятность обращает нам во благо (Diss. III, 20:4). Она учит нас божески болеть и божески умирать (Diss. IV, 6. 3; II, 8. 28; II, 19. 24) и т. п. Одним словом, философия дает человеку все необходимое для счастливой и добродетельной жизни. В интеллектуализме Эпиктет, таким образом, ищет оправдания и опоры своему автономизму. Автономизм и интеллектуализм, таким образом, у Эпиктета самым тесным

образом связаны между собою. Автономизм Эпиктета особенно ясно сказывается в его учении о самоубийстве. К самоубийству, по Эпиктету, можно прибегать, например, в том случае, если продолжать жизнь, согласную с природой, уже невозможно (Diss. I, 29. 28), если человеку не хватает необходимых средств для жизни и т. п. Изгнание из отечества, по Эпиктету, в некоторых случаях также может служить основанием к самоубийству (Diss. I, 25. 20). В числе достаточных мотивов к самоубийству Эпиктет иногда указывает на потерю атлетом во время борьбы некоторых членов тела (Diss. I. 2. 26), на лишение бороды – характерного отличия мужчины от женщины (I, 16. 1) и т. п. Человек, который вынужден жить милостынею другого и, таким образом, быть в постоянной зависимости от других, также имеет, по Эпиктету, право покончить с собою самоубийством (Diss. IV, 1. 150).

Наконец, и тому, кто не нашел в жизни никакого смысла, кто *не желает* жить согласно с природой и подчиняться ее требованиям, – лучше убить себя, чем жить без убеждения в существовании смысла и цели жизни: «Если тебе не нравится жить, то уходи и не ропщи на Бога» (Diss IV 1. 108 ср. III , 26 и др.). «Если тебе нет пользы (жить) – говорит Эпиктет в другом месте – дверь открыта; если выгодно, продолжай жить (Diss. II, 1. 19)». «В жизни по словам Эпиктета, нет ничего тяжелого: когда желаешь, уходишь, и тебя перестает тошнить (Diss. IV, 10. 27)». Итак, нравится человеку жизнь, – он, по Эпиктету, может продолжать жизнь, а не нравится, – имеет право покончить с собой; рассудку не предоставляется подыскать оправдания такому или иному решению, обыкновенно ссылаясь на то, что так, мол, угодно Богу... Правда Эпиктет в некоторых случаях старается подробнее определить те обстоятельства, при которых самоубийство позволительно или непозволительно (Diss. I, 9. 8; II, 12. 23; III, 2. 6 и др.); но, после всего сказанного нами выше, эти ограничения не имеют никакого серьезного значения и несколько не ослабляют крайнего автономизма Эпиктета в решении их вопроса о борьбе человека со злом жизни.

Но учение Эпиктета о самоубийстве, вместе с тем, является характерным доказательством того, насколько, с его же точки зрения, слабо и ненадежно то средство для борьбы с мировым злом (разум и философия), какое рекомендует Эпиктет: это средство, в существе дела, является жалкой игрушкой в руках злой судьбы, а не оружием против нее. Отсюда у Эпиктета – глубокое чувство грусти и пессимизм, соединенные с сознанием невозможности достигнуть главной цели жизни – победы над злом, несмотря на все уверения Эпиктета относительно того, что цель эта, яко бы, вполне достижима для человека и притом его же собственными силами. Источник этого пессимизма Эпиктета и в данном случае, как и в вопросе о природе мирового зла, всецело кроется там же, где дан и источник его *неустойчивого теоретического* оптимизма именно в односторонне-интеллектуалистическом и натуралистическом характере его мирозерцания, в частности, в материалистически-пантеистическом характере его учения о Боге, в силу которого человек оказывается предоставленным во власть механических законов материальной природы, столь презираемой Эпиктетом. От одной крайности Эпиктет, как и другие стоики, неизбежно должен был перейти к другой.

Кроме всего сказанного, глубоко пессимистический характер философии Эпиктета сказывается, как и у Сенеки, в отсутствии у него глубокой веры в возможность реального осуществления в жизни идеала мудрости и добродетели (Diss. IV, 13, 14 и др.). Об этом же говорить и факт неустойчивости убеждений Эпиктета и его постоянных колебаний при оценке внешнего мира и собственной природы человека, – то слишком высокой, то чрезмерно низкой, вследствие чего из рук Эпиктета ускользает основной критерий, с точки зрения которого он мог бы твердо ориентироваться в своих отношениях к окружающему миру.

О пессимизме Эпиктета говорит, наконец, и то обстоятельство, что и он, подобно Сенеке, в практической жизни, вместо определенного идеала мудрости и добродетели, весьма часто советует руководствоваться разного рода детальными нравственными правилами, долженствующими

внешним образом регулировать каждый шаг человека, в зависимости от различных внешних обстоятельств, к которым человек и должен приспособляться. Собственный разум человека и нарисованный Эпиктетом идеал мудреца, таким образом, в глазах самого Эпиктета, оказываются слишком слабыми путеводителями человека в его стремлении к нравственному совершенству и счастью, раз для этого постоянно требуются внешние вспомогательные средства (Diss. I, 4; I, 7; I, 11; II, 17; III, 14–15; Ench. 17; 29; 52; Fr. 174 и др.).

Учение Эпиктета о посмертной участи человека

Вопрос об участи человеческой души после смерти, в общем, столь же мало интересовал Эпиктета, как и других стоиков. Это равнодушие Эпиктета к вопросу о загробной жизни объясняется, главным образом, его взглядом на смерть, как на явление столь же безусловно нормальное, как и жизнь, здоровье и прочие самые обычные явления в жизни человека. В тех же редких случаях, когда Эпиктет мимоходом касается вопроса об участи человека после смерти, он высказывается таким образом, что мы вправе заключать об отсутствии у него твердой веры в *личное* бессмертие человеческой души. Уже одно то обстоятельство, что у Эпиктета мы не находим ясного представления о том, что именно ожидает человека после его смерти (он даже не задается целью составить себе определенное представление об этом предмете), а между тем к наступлению смерти советовал относиться совершенно спокойно (Diss. II, 13. 13 и др.), – уже одно это обстоятельство говорит за то, что личного бессмертия Эпиктет не признавал: признавать личное бессмертие и в то же время не иметь определенных верований и убеждений относительно того, *в чем* именно будет состоять эта личная жизнь за гробом, – не возможно, не испытывая при этом тяжелого чувства мучительной неизвестности. А между тем, Эпиктет смотрит на акт смерти именно как на нечто неважное, как на явление, *ничего трагического в себе не заключающего* (Diss. IV, 7. 25 и друг.).

Наконец, в некоторых местах своих сочинений Эпиктет прямо *отрицает* личное бессмертие. «Могу ли я быть бессмертным – спрашивает Эпиктет? Нет, но божески умереть в моей власти (Diss. II, 8. 28)». Совершенного уничтожения человеческой души после смерти Эпиктет, конечно, как *пантеист*, не мог допустить; но он полагал, что душа человека после смерти возвращается к своему первоисточнику – мировой душе, или к Богу, как и тело разрешается в то, из чего оно образовано – в материю (Diss. IV, 7. 15 и др.). В частности, так

как Божество у Эпиктета часто называется мировым огнем, а человеческая душа есть часть Божества, то часть души человека после ее смерти Эпиктет иногда представляет пантеистически, под видом возвращения огненной части нашего существа, или нашего разума в недра мирового огня (Diss. III, 24. 93 и др.). О личном бессмертии тут, очевидно, также не может быть речи. В конце концов, как мы видели, всякое индивидуальное бытие, по взгляду Эпиктета, должно прекратить свое существование и после мирового пожара будет поглощено мировым огнем, или Божеством и должно будет слиться с Ним (Diss. III, 13. 4 и др.). Вследствие всего этого, те редкие места, где Эпиктет, по-видимому, говорит о бессмертии человека в загробной жизни, должно понимать или в смысле морального бессмертия, т. е. в смысле сохранения после смерти человека памяти об его добрых делах (Diss. IV, 5. 28 и др.), или же в натуралистически-пантеистическом смысле⁸⁷⁷. Что же касается наказания людей в будущей жизни за их порочную жизнь на земле, то такового Эпиктет, как и Сенека, не признавал вовсе (Diss. III, 24. 89), равно как ничего не говорит Эпиктет и о воскресении в прежнем теле.

Общие выводы из метафизических воззрений Эпиктета, в их отношении к его этике

Учение Эпиктета о Боге, о сущности мирового зла и средствах борьбы с ним и, наконец, его учение о загробной жизни – об этих трех основных постулатах нравственности, таким образом, несомненно говорит о том, что в данном случае между Эпиктетом и другими стоиками существует не только принципиальное сходство и согласие, но нередко также сходство и в частностях. Вместе с тем, несомненно также и то, что в своих религиозно-метафизических воззрениях Эпиккету никак не удалось, по существу, стать выше традиционного античного мирозерцания, всецело проникнутая интеллектуалистическими и натуралистическо-пантеистическими идеалами. Но если так, то между религиозно-метафизическими воззрениями Эпиктета, проникнутыми односторонне-интеллектуалистической и натуралистической тенденцией, с одной стороны, и супранатуралистическими идеалами христианского учения, вытекающего из основных постулатов практического разума человека, с другой, – положительных точек соприкосновения быть не может, равно как нельзя, в данном случае, говорить о генетической зависимости морально-психологического типа истинного христианина от того типа античного философа-моралиста, одним из ярких выразителей которого был Эпиктет.

Этические воззрения Эпиктета в тесном смысле этого слова, с их формальной стороны, и их отношение к христианскому учению о нравственности

Обращаясь к *этическим* воззрениям Эпиктета в тесном смысле этого слова, мы, прежде всего, остановимся на исследовании *формального принципа*, лежащего в основе его этики. Принципиальное согласие Эпиктета с более ранними представителями стоицизма, в решении только что отмеченных нами основных религиозно-метафизических вопросов, заставляет нас предполагать, что крайний упадок жизненной энергии и апатия ко всему существующему и у Эпиктета, как и у других рассмотренных нами выше представителей стоической философии, будет составлять характерную черту его этических воззрений с их формальной стороны, поскольку психологическая почва для этого – односторонний ультра-рационализм и натурализм – у Эпиктета та же, что и у других стоиков. Укажем на некоторые важнейшие места из сочинений Эпиктета, могущие фактически подтвердить это высказанное нами положение.

Доказательством наличности у Эпиктета сильной степени упадка *волевой* энергии, прежде всего, может служить столь часто проводимая им в своих сочинениях мысль о том, что не внешний мир человек должен стараться изменить согласно своим идеалам, а напротив, *свои желания и стремления должен приспособить к внешнему порядку вещей*. Все места из сочинений Эпиктета, где последний убеждает следовать Богу, или природе, или повиноваться Божеским законам и повелениям, – включают в себе этот именно, а не иной смысл, потому что под этими выражениями, как мы видели, нельзя разуместь чего-либо иного, как только требование беспрекословного подчинения *механическим законам природы*, занимающим у Эпиктета место Божественного Промысла. В данном случае Эпиктет, очевидно, ратует не за то, чтобы человек своими действиями не нарушал как-нибудь

механических законов природы, так как, по Эпиктету, это нарушение и не возможно, следовательно, и опасения-то на этот счет или предостережения, с его точки зрения, совершенно излишни. Эпиктет, очевидно, хочет сказать именно то, чтобы человек *самого себя* как-нибудь не поставил в противоречие с природой, не вздумал бы *желать и стремиться* к тому, что не согласно с механическими законами природы, *так как эти желания и стремления заранее обречены на совершенную неудачу*. Не преобразовывать и изменять внешний мир – физический и нравственный – согласно божеским законам, советует Эпиктет в своих наставлениях о повиновении Богу, природе и т. д., так как, по его взгляду, течение внешнего мира исключает из себя всякое вмешательство человека, – но советует заранее отказаться даже *от всяких попыток* к такому изменению и преобразованию внешнего мира, представив это исключительно Богу, или механическим законам природы что, по Эпиктету – одно и то же. Лишь *этим* путем, по мнению Эпиктета, возможно устранить противоречие между нашими желаниями и наличной действительностью.

У Эпиктета мы встречаем множество и более прямых наставлений относительно необходимости для человека свои мысли и желания приспособлять к законам и ходу событий внешнего мира, чтобы не было противоречия между теми и другими, и чтобы человек был счастлив. Правда, счастье человека Эпиктет иногда полагает в том, чтобы «быть спокойным..., делать лишь то, *что желательно*, не встречать препятствий и не быть принуждаемым к чему бы то ни было и кем бы то ни было (Diss. IV, 1. 46). В других случаях Эпиктет утверждает, что счастье человека состоит во внутренней свободе и независимости от всего внешнего, – *в том, чтобы жить так, как нам желательно* (Diss. II, 1. 23), чтобы непременно достигалось то, чего мы желаем и не подвергаться тому, чего мы избегаем (Diss. I, 34; IV, 4. 16), чтобы, наконец, «в своих стремлениях не быть подверженным случайностям» (Diss. I, 4. 11; II, 14. 8; II, 23. 42; IV, 1. 5 и др.; ср. Diss. III, 6. 6; III, 22. 61. 71. 104; IV, 4. 35; IV, 5. 27; IV, 2. 26 и мн. др.). Но чтобы все происходило так, как мы желаем, – по мнению Эпиктета, *не*

должно желать того, что от нас не зависит и что лежит вне воздействия нашей воли, а ведь вне нашей власти, по Эпиктету, лежит весь внешний мир (Ench. 1–4 и др.).

Истинное счастье, таким образом, состоит, по Эпиктету, лишь в том, чтобы не желать ничего нам чуждого и внешнего и не бояться всего этого (Diss. I, 1. 31; I, 19. 2; II, 8. 29; III, 12. 5 и др.), в том, чтобы не искать счастья и не иметь стремления к недостижимому, так как счастливая жизнь именно и состоит в воздержании (ἀπέχειν) от всех желаний (Diss. III, 24. 17). «Если ты желаешь – говорит Эпиктет – чтобы твой ребенок не умер, то ты глуп, так как ты желаешь того, что не в твоей власти; но ты стремись к тому, чтобы в своем желании не подвергаться случайностям. Точно также если ты желаешь, чтобы твой слуга никогда не провинился, ты имеешь мало ума, потому что ты желаешь того, чтобы злонравие не было бы уже злонравием, а чем-нибудь иным. Если хочешь достигать желаемого, то желай лишь того, что от тебя зависит» (Ench. 14). «Вообще – говорит Эпиктет – желай, чтобы происходящее происходило так, как оно происходит (Μὴ ζητεῖ τὰ γενόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε γίνεσθαι τὰ γενόμενα ὡς γίνεσθαι, καὶ εὐροήσεις: Ench. 8)». Под «происходящим» в данном случае Эпиктет понимает весь внешний мир. Та мысль, что человеку для своего счастья должно свои желания и действия приспособлять к внешнему миру и его законам, а не наоборот, – эта мысль особенно обстоятельно раскрывается Эпиктетом в Diss. I, 17.

Эта мысль и составляет основную идею всей данной главы. Подобно тому, говорит здесь Эпиктет, как желающий написать имя какого-нибудь предмета не изобретает для этого собственных букв, а пользуется готовыми, уже всеми принятыми, так точно и свобода человеческого духа, счастье человека состоит в том, чтобы свои желания и мысли приспособлять к законам природы, а не наоборот. На вопрос, не состоит ли свобода духа в желании и стремлении к тому, чтобы внешние события совершались по нашей воле, Эпиктет отвечает: «Никоим образом! Воспитание (истинное) состоит в желании, чтобы все происходило так именно как оно происходит (τὸ παιδεύεσθαι τοὔτεστι μανθάνειν ἔχαστα τοῦτω θεέλειν, ὡς

γίνεται). Как же оно происходит? Так, как установил его Устроитель. Он же постановил, чтобы лето и зима, плодородие и скудость, добродетель и порок (ἀρετή καί χαχά) и все им противоположное служило гармонии целого. Должно, чтобы мы, помня о таком устройстве (вселенной), воспитывали себя не к тому, чтобы изменить природу вещей (ἀλλάξωμεν τὰς ὑπόθεσεις), ибо это нам не дано, и мы это сделать не в силах, но чтобы мы собственное мнение (τὴν γνώμην) приспособили к совершающемуся, потому что происходящие вокруг нас события происходят согласно своему предначертанию. Неужели людям возможно избежать того, что им предначертано? И каким образом это возможно? Может быть, возможно повлиять на тех, кто является виновниками этих событий? Но кто позволит нам это?! Что же в таком случае остается?»

Далее у Эпиктета следует рассуждение на ту тему, что нужно всегда быть довольным судьбою, не сокрушаться тем, если нас окружают дурные люди, не жаловаться на дурных родителей и детей и т. п. в этом роде. Таким образом, из приведенных рассуждений Эпиктета становится совершенно ясным, что Эпиктет считал за нечто безусловно невозможное, а потому и излишнее всякое стремление человека изменить внешний физический и нравственный строй мира: по Эпиккету, не только следует отказаться от самой мысли скудость, напр., превратить в изобилие, но также от мысли существующей в мире порок заменить, хотя отчасти, добродетелью. Да и какой, с точки зрения Эпиктета, смысл так печалиться и беспокоиться по поводу пороков – наших собственных и замечаемых нами у других людей? Ведь, пороки отдельных лиц, по словам Эпиктета, служат благу универса... Итак, все в мире подчинено неизменным, независящим от нас законам, и нам остается только приспособить свои желания к совершающемуся и не желать ничего иного, лучшего.

Подобным образом и даже в сходных выражениях Эпиктет рассуждает и в Diss. II, 14. 7)⁸⁷⁸. Приспособлять свои мнения и поступки к внешним обстоятельствам, поскольку подчинить внешний порядок вещей нашим желаниям невозможно, – Эпиктет советует также в Diss. I, 29. 39; II, 17; II, 23. 42; III, 10. 6;

18; IV, 1; Frag. 136; 169 и др. Ench. 17. В Diss. II. 17 гл. особенно ясно выражена та мысль, что для того, *чтобы все совершалось по нашему желанию*, вследствие чего мы могли бы быть вполне счастливы, – необходимо *ничего не желать* из того, что не в нашей власти, т. е. исключить из сферы наших желаний *весь* внешний мир, так как все внешнее находится вне нашей власти (ср. Ench. 1–4 гл. Diss. 1,1; I, 19. 2 и др.). «Если ты желаешь – говорит здесь Эпиктет – только того, что для тебя возможно, то в чем ты можешь встретить себе препятствие? Каким образом потерпишь неудачу? Ты не избегаешь неизбежного, – каким же образом ты подвергнешься его ударам? Каким образом ты будешь несчастен? Каким образом ты почувствуешь, при этом условии, недостаток в том, чего ты желаешь, или же каким образом произойдет то, чего ты не желаешь?... Если свои симпатии и антипатии ты направишь на богатство и бедность, то потерпишь неудачу; если на здоровье, – будешь несчастен, точно также, если объектом твоих желаний будет *власть, почет, отечество, друзья, дети* и, вообще, что-нибудь из не находящегося в твоей власти. Но предоставь это Зевсу и прочим богам (т. е. безжизненным и механическим законам природы)...., и в чем ты потерпишь неудачу? Если ты завидуешь, как ты жалок! Если чувствуешь сострадание, соревнуешь, боишься, и у тебя не остается ни одного дня, когда бы ты не жаловался и на самого себя и на богов, – то какое ты имеешь право говорить, что ты получил должное воспитание?»

Таким образом, в приведенном месте Эпиктет с полной ясностью требует от человека отказа от всякой мысли, надежды и желания изменить что-либо во внешнем порядке вещей – физическом и нравственном, требует все это предоставить естественному течению событий, и когда относительно всего этого мы будем желать, чтобы все происходило так, как оно происходит, – тогда, по Эпиккету, все и будет происходить по нашему желанию. Эпиктет, таким образом, проповедует тупую покорность судьбе, отказ от всех желаний для того, чтобы ничто не происходило против наших желаний. Места для личной активной деятельности и инициативы Эпиктет не оставляет никакого. Чтобы быть *непобедимым* в борьбе со внешним злом,

Эпиктет откровенно советует *избегать борьбы со злом* и не противиться ему (Ench. 10).

Но спрашивается: добровольно ли Эпиктет подчиняется велениям судьбы? Руководит ли им в данном случае какое-нибудь *положительное чувство любви и склонности к тому, кому и чему он подчиняется*, или же это подчинение есть результат надломленности волевой энергии, сознания своего бессилия противостоять судьбе? Ответ на данный вопрос может быть только один: в проповедуемом Эпиктетом рабском подчинении человеческой личности механическим законам природы не может быть места живому положительному чувству любви и преданности, потому что психологически невозможно добровольно, с любовью отказаться в той или иной степени от своей индивидуальной свободы, во имя отвлеченного понятия законов бездушной природы. Только во имя другой живой *личности*, из любви к ней, человек охотно может отказываться от известных своих желаний и подчинять их воле любимого лица. Бог же Эпиктета, как и Бог прочих стоиков, не есть личность; поэтому у Эпиктета не может быть и речи о свободном, согретом живым чувством любви, подчинении Божеству. Эпиктет, если и отказывается от своих желаний, во имя требований Божества, точнее, природы; *то лишь в силу необходимости*, вследствие сознания и убеждения в том, что борьба с природой и вообще с внешним порядком вещей ведь все равно ни к чему не приведет, т. е. вследствие крайнего упадка жизненной энергии. И, действительно, из всех приведенных нами рассуждений Эпиктета видно, что у него везде *единственным* аргументом того, почему должно отказываться от желания так или иначе изменить внешний порядок вещей, – выставляется то положение, что наши желания ведь все равно ни к чему не приведут, поэтому лучше желания приноровить к событиям, чтобы не было мучительного разногласия между нашими желаниями и внешним ходом событий, чем бесплодно стремиться к тому, чтобы события перестроить по нашему усмотрению (Ench. 52).

Из всего сказанного мы имеем право сделать относительно Эпиктета то же заключение, что и относительно других стоиков,

– именно, что те нравственные идеалы, защитником которых является Эпиктет, должны быть признаны неспособными к дальнейшему нормальному жизненному развитию; что мораль Эпиктета идет к *самоотрицанию*, поскольку отказывается от всякого прогресса и улучшений в человеческой жизни и деятельности. Представим себе общество, проникнутое убеждением, что все нужно предоставить естественному течению вещей, что не нужно заботиться ни о материальном, ни о нравственном улучшении человеческой жизни, потому что делу мы ведь решительно ни в чем помочь не можем, – разве не имеем мы права о таком обществе сказать, что его ожидает полное нравственное разложение, что оно уже духовно мертво, ибо «к добру и злу постыдно равнодушно?»

Из всего сказанного мы вправе также сделать и другой вывод, что проповедники *Христового* учения, ставившие основной задачей своей деятельности *возродить и преобразовать весь мир* на началах Христового Евангелия, – не могли в данном случае позаимствовать для себя у Эпиктета ни в его учении, ни в его психике, как и у других стоиков, ничего положительно ценного, равно как мы не имеем оснований предполагать, что корни христианской религии, возродившей античный мир, в такой или иной степени могли заключаться в той атмосфере старческого одряхления и духовно-нравственного вырождения, одним из ярких типичных выразителей которой был Эпиктет. Отмеченная нами выше неустойчивость убеждений Эпиктета в определении конечной цели человеческих стремлений и ведущих к ней средств, отсутствие в нем твердой веры в возможность осуществления идеала мудрости и добродетели, его глубоко пессимистические убеждения в безграничном господстве среди людей греха и прочих видов зла, – все это также может служить доказательством наличности у Эпиктета упадка волевой энергии, так как человек, проникнутый такого рода убеждениями и настроением, безусловно, неспособен к энергичной деятельности.

Ко всему этому следует прибавить еще и то, что и у Эпиктета, как и у Сенеки, мы встречаемся с тенденцией к тому,

чтобы *понизить* конечный идеал мудрости и добродетели и область *χαθῆκων*, со стороны ее моральной ценности и значимости, приблизить к *χατόρθωμα* настолько, что эти понятия у него часто употребляются уже почти как синонимистические, причем к термину *χατόρθωμα* Эпиктет в своей этике, в общем, прибегает сравнительно реже, чем к термину *χαθῆκων*. К области *χαθῆκων* Эпиктет, напр., готов относить такого рода добродетели, как почитание богов, любовь к ближнему, благотворительность, любовь к врагам и т. п. (Diss., II, 26, 5 и Ench. 42; Diss. I, 7, 11; II, 3, 4; ср. I, 11; I, 22, 15; II, 14, 18; II, 7. 3; II, 22. 9; IV, 5. 10, IV, 10. 12; и др.). Весьма характерным для Эпиктета в данном случае является тот факт, что нравственная деятельность мудрецов (*χατόρθωμα*), с одной стороны, и народной массы, с другой, обозначаемая у Эпиктета термином *χαθῆκων*, – весьма часто рассматриваются, как *тождественные по существу* и различаются только по своей напряженности и степени сознательности и устойчивости, в отличие от той сравнительно резкой грани, какую между деятельностью мудреца и народной массы полагали древние стоики (ibid. Сравн. подроб. у Bonhoffer'a: «Die Ethik des Stoikers Epiktet.» s: 193–233).

Но если Эпиктет не считает себя вправе делать резкого разграничения между мудрецом и народной массой, то он, следовательно, фактически, если не принципиально, уделяет значительное внимание тем людям, которые лишь стремятся к мудрости (*προχόππωντες*), хотя и не достигли обладания ею. Людей *προχόππωντες* Эпиктет уже не решается отождествлять с *φάυλοι*. Напротив, *προχόππωντες* Эпиктетом, по существу, сближаются с мудрецами, от которых они отличаются не существом своей нравственной деятельности, а только степенью, – отсутствием той абсолютной твердости и устойчивости, какими характеризуется нравственная деятельность мудреца (Diss. II, 8. 24; IV, 1. 151; IV, 10. 12 и друг.). Все это – черты, с какими нам приходилось уже иметь дело и при исследовании моральной философии Сенеки: они показывают нам, что Эпиктет убедился в бессилии человека достигнуть идеала нравственного совершенства, вследствие чего он и рекомендует нам стремиться к нравственной

деятельности, так сказать, второго ранга, раньше им в принципе уже отвергнутой.

Второй формой упадка жизненной энергии, как характерной черты этических воззрений Эпиктета с их формальной стороны, как мы уже сказали, является проповедуемая Эпиктетом *апатия*, или безучастное отношение ко всему нас окружающему. Действительно, раз человек проникся убеждением, что изменить окружающей нас мир нельзя, а не видеть в нем ненормальностей тоже нельзя; то он, естественно, должен впасть в отчаяние и потерять всякий интерес к миру и к его благам. Верный своей односторонне-интеллектуалистической точке зрения, Эпиктет, как и другие стоики, принимаешь мир таким, каков он есть, со всеми его недочетами. Но несомненно, конечно, и то, что, при такой точке зрения на мир, последний не может вызывать к себе у Эпиктета чувства живого интереса и сердечной привязанности. Все это и подтверждается, прежде всего, тем, что выше нами было сказано о необходимости для человека, по взгляду Эпиктета, всецело подчинять свои желания внешним обстоятельствам.

Вторым доказательством наличности у Эпиктета сильнейшей апатии ко всему существующему может служить все сказанное нами выше о безразличном отношении Эпиктета к физическому и нравственному злу: признавать все виды физического и нравственного зла (болезни, смерть, всевозможные пороки и т. п.) за явления вполне нормальные, по поводу которых Эпиктет, как мы видели, советует не огорчаться и не стараться их искоренить, – психологически возможно только для человека, притупившего в себе в самой сильной степени интерес ко всему внешнему, порвавшему с живой действительностью и с окружающими его людьми всякие связи. Припомним, напр., что Эпиктет не считал за зло, если у человека убьют жену, детей, если враги разорят наше отечество и т. п.

Так рассуждать человек может лишь тогда, когда он потерял всякий интерес к жизни, порвал с ней всякие духовные связи. Припомним далее и то, что Эпиктет не только не боялся смерти, но желал ее, смотрел на земную жизнь, как на пребывание в

темнице, рекомендовал во многих случаях самоубийство из-за самых ничтожных поводов, напр, вследствие потери бороды, – и все это *при отрицании индивидуального бессмертия человеческой души*. Разве мы не вправе относительно человека, проникнутого такими убеждениями, Сказать, что для него своя собственная живая личность, со всеми ее чувствами, желаниями, стремлениями, идеалами и т. п., – в существе дела, не имеет решительно никакой цены, раз он так легко и даже с радостью встречает мысль об ее совершенном уничтожении в недалеком будущем? После всего этого, естественно, что Эпиктет, вообще, проповедывал презрительное отношение к так называемым внешним благам, под которыми он разумел не только богатство, славу, здоровье и т. п. физические и материальные блага⁸⁷⁹, но часто и духовные радости, если только они вызываются чем-нибудь внешним. В совершенной независимости человеческого духа от привязанности к внешним благам, в самоудовлетворении нашего духа и заключается, по Эпиктету, один из важнейших источников истинного счастья человека, а вместе с тем и его добродетель, так как Эпиктет не различает того и другого, как и все прочие стоики. Мы уже видели, с каким легким сердцем, с какой безучастностью советует Эпиктет относиться к потере, напр., близких нам лиц, к гибели отечества и т. п., не считая всего этого за какое-нибудь зло (Diss. II, 17; I, 28. 26; III, 17. 8 и друг.).

Обратим далее внимание на то, что Эпиктет сострадание к ближнему считал за такое же ненормальное чувство, как и страх, зависть и т. п. (Diss. II, 17. 31; III, 22. 13; IV, 1. 4; Ench. 16 и др.), – и мы вправе отсюда заключить, что человек, потерявший способность огорчаться по поводу несчастий окружающих его лиц, даже самых близких и дорогих, не мог вместе с тем не потерять также способности черпать из этого источника светлой радости. И, действительно, в некоторых случаях Эпиктет откровенно предостерегает своих читателей от возможности всецело отдаться какой-нибудь, хотя бы-то самой чистой и возвышенной радости, каковы, напр., радости любящих своих детей отца и матери. «Когда ты ласкаешь своего ребенка – говорит Эпиктет – не предавайся слишком большой

радости, но всегда говори себе: завтра он может умереть (Diss. III, 24. 85)». Если, таким образом, и материальные блага и духовные, по Эпиктету, должны быть для нас чем-то совершенно безразличными; то Эпиктет, со своей точки зрения, совершенно прав, когда *всем* внешним рекомендует пользоваться столь же безучастно, как, напр., мы пользуемся постелью на постоялом дворе (Diss. I, 24. 14).

Но откуда у Эпиктета возникла эта безучастность и апатия ко всему внешнему, эта его самоудовлетворенность? Потому-ли Эпиктет так равнодушен к внешнему миру, что нашел в своей душе *новый, лучший* родник для радостей и счастья, или же только потому, что он *разочаровался* во внешних благах, не обладая, взамен их, ничем лучшим, могущих восполнить пустоту его сердца?

Из всего сказанного нами относительно *узко-натуралистического* характера метафизических основоположений этики Эпиктета, в которых он отрицает бытие личного Бога и загробной личной жизни, – мы вправе заключить, что вне этого земного мира Эпиктету неоткуда черпать духовного содержания для своего «я», неоткуда черпать и радостей жизни. Но, с точки зрения Эпиктета, не может быть таким источником и собственное «я» человека (хотя это и старается доказать Эпиктет, вместе с прочими стоиками), потому что, и по учению Эпиктета, как и по взгляду других стоиков, все свое духовное содержание человек почерпает именно из *внешнего* мира (сенсуализм), того самого *презренного* мира, от которого Эпиктет советует человеку удаляться. Проповедуемая Эпиктетом апатия к внешнему миру, таким образом, явилась у него, как и у других стоиков, лишь вследствие *разочарования* во всем окружающем. И это разочарование Эпиктета в возможности достижения человеком своего индивидуального счастья получает тем более трагический отпечаток, что иного счастья, кроме *индивидуального*, Эпиктет в существе дела, в силу односторонне-интеллектуалистического и натуралистического своего мирозерцания, не признает. В альтруистических чувствах человек, с точки зрения Эпиктета, не может найти себе

возмещения за утрату своего индивидуального блага. Человек, по Эпиктету, рожден для того, чтобы не подвергаться лишению благ и не испытывать зла (Diss. I, 27. 12; III, 7. 15; III, 22. 43; Ench. 31. 3), так как всякое животное, в том числе и человек, ни к чему так не стремится, как именно к *собственной выгоде* (Diss. Д, 22. 15).

Поэтому и относительно себя человек вправе сказать: «Я рожден для собственного блага (*ἐγὼ πρὸς τὰ ἀγαθὰ τὰ ἐμαυτοῦ πέφυχα*: Diss. III, 24. 2) и для меня нет никого ближе *меня самого* (Diss. IV, 6, 11; ср. III, 4. 10 и др.)». Человек, по мнению Эпиктета, по природе неспособен (*ἀμήχανος*) стремиться к тому, что не кажется ему полезным, а напротив, стремится только к полезному (Diss. I, 18. 2), так что все кажущееся нам благом само собою привлекает нас к себе (Diss. III, 2. 2–4). Ведь, и сам Зевс, этот идеал для подражания, все желает и делает *только для самого себя* (Diss. I, 19. 10). Это исключительное стремление к *индивидуальному* благу, по Эпиктету, столь сильно в человеке и столь законно, что оно может служить достаточным оправданием для преступника, которого мы не вправе осуждать, и именно потому, что он так поступает *ради своей выгоды* и ошибается только в определении того, в чем он должен искать этой выгоды (Diss. I. 18 и др.). Самого Зевса Эпиктет потому только и почитает, что он делает людей счастливыми, хотя, как мы только что видели, и вопреки своему желанию. «Поистине – говорит Эпиктет – Зевс дурно управлял бы миром, если бы не заботился о своих гражданах, чтобы они равно были счастливы (Diss. III, 24. 19)». Если бы человек не получал пользы во время своего земного существования, то и благочестие оказалось бы невозможным, так как «благочестие – по словам Эпиктета – может быть только там, где есть польза» (Ench. 31). Поэтому, *несчастный человек не может быть благочестивым и любить Бога и людей* (Ench. 3).

В силу всего сказанного, о каком бы то ни было чувстве долга или свободном стремлении подчинить свою личную волю воле других личных существ (Бога или других людей) у Эпиктета не может быть и речи, а, следовательно, в альтруистических чувствах Эпиктет не может искать источника

человеческого счастья. Эпиктет даже доводами своего разума не прочь пожертвовать, лишь бы от этого получилась какая-нибудь личная польза: «Если бы – говорит он – было ошибкой то, что все внешнее для человека безразлично, *то я охотно принял бы эту ошибку, так как она меня приводит к счастливой жизни, к миру и свободе* (Diss. 1, 4. 27). Из этих слов Эпиктета особенно ясно видно, что единственной причиной, ради которой он проповедует равнодушие к внешним вещам, является *именно убеждение в невозможности достигнуть личного, индивидуального счастья, при наличии привязанности к этим вещам*. Эпиктетом, таким образом, проповедуется тот же эвдемонизм, точнее, эгоизм, проникнутый притом насквозь космическим характером, но только соединенный с чувством разочарования, вследствие тяжелого жизненного опыта. Иного источника счастья Эпиктет не знает. Этой-то исключительной привязанностью к *земному* миру и объясняется то, на первый взгляд, странное явление, что при всем своем презрительно-отрицательном отношении ко всему внешнему, Эпиктет, на самом деле, не прочь пользоваться радостями, почерпаемыми из внешнего мира, отдавая предпочтение тому, что является более полезным, перед менее полезным (Diss. II, 6. 9; II, 10. 6 и друг.).

Эпиктет, напр., увещевал благодарить Бога за внешние физические и материальные блага и осуждает неблагодарных (Diss. II, 23. 5; II, 20. 32; II, 14. 25; III, 5. 10; IV, 6. 105 и друг.), допускал эстетические наслаждения (Diss. II, 16. 32; III, 24. 12; IV, 4. 27); иногда даже в сентиментальность вдавался, любуясь игрой детей с матерью, и сам принимал участие в детских играх (Diss. I, 10. 13; I, 29. 31 и др.). Увлекался Эпиктет и Олимпийскими играми, ценил физическую силу и красоту тела, сравнивая с нею красоту души человеческой (Diss. I, 2. 26; I, 6. 27; IV, 4. 24; I, 4. 13; II, 17. 21; II, 8. 29; II, 18. 26; III, 15. 9; III, 21. 3; II, 23. 32); сочувственно относился к искусствам (Diss. I. 24. 8; III, 22. 88; IV, 11. 19), в частности, любил музыку (Diss. II, 14. 6; III, 23. 25); одобрял умеренное употребление вина (косвенно следует из Diss. I, 18. 23; II, 17. 83; III, 2. 5); проповедывал общительность и особенно рекомендовал радости дружбы, как

утешение в житейских невзгодах (Diss. III, 13. 2–5; IV, 13. 16 и др.) и т. п. В устах Эпиктета, *принципиально не придававшего всему внешнему никакого значения для человеческого счастья*, все это может говорить только о том, что Эпиктет потому именно и проповедывал удаляться от всего внешнего, *что раньше слишком был привязан к этому внешнему, но в то же время слишком много испытал зла, вследствие этой привязанности* и, потому, в конце концов, пришел к решению отказаться совершенно от того, что он раньше так любил, – отказаться без надежды найти иной родник счастья... Иногда же, так сказать, по старой привычке и как бы по забывчивости, Эпиктет непрочь по-прежнему воспользоваться радостями здешнего мира.

В тех случаях, когда Эпиктет говорит о ничтожестве внешних благ, о необходимости безразлично относиться к ним, – он единственным мотивом к этому выставляет, по примеру других стоиков, то, что при ином отношении к внешним вещам, при увлечении ими, для человека недостижимо спокойствие духа и, вообще, счастливая жизнь. Напротив, спокойствие духа, счастье человека имеет своим источником именно такое *отрицательное* отношение к внешним вещам. О другом каком-либо источнике человеческого счастья у Эпиктета, обыкновенно, и не упоминается, так что безразличное отношение к внешнему миру у него не только является *устранением* препятствий к счастью, но и *источником* счастья и притом *единственным*. Правда, иногда Эпиктет указывает на то, что взамен суетных внешних благ, при безразличном отношении к внешним вещам и вследствие такого отношения к ним, у человека остаются высшие блага – спокойствие духа и обладание добродетелью. Но дело в том, что эти, яко бы, высшие блага, по Эпиктету, как и по взгляду других стоиков, всегда являются именно как *непосредственный результат равнодушия*; какого-нибудь другого объекта любви и привязанности, другого *положительного* источника душевного мира и счастья Эпиктет не указывает.

По вопросу об отношении рассмотренных нами философских воззрений Эпиктета к традиционному античному

миросозерцанию, с одной стороны, и к *христианскому*, с другой, нам приходится, в общем, повторить то же, что было нами сказано выше, при изложении учения представителей древней и средней стои. И у Эпиктета, как и у других стоиков, *отрицательное* отношение к традиционному античному миросозерцанию, выросшему и развившемуся на почве одностороннего интеллектуализма и на почве почти исключительной привязанности к *земному* существованию человека и *земным* благам, – сказывается во всей своей силе и определенности именно в том *пренебрежительном*, а подчас и прямо *враждебном* отношении к внешним земным благам, какое у Эпиктета проглядывает чуть ли не в каждой строчке его сочинений. Это же отрицательное отношение к античным традициям именно как *традициям*, требующим от индивидуальной человеческой личности подчинения *внешнему* авторитету, – сказывается у Эпиктета, как и у других стоиков, в провозглашении безусловной моральной свободы за *индивидуальной* личностью человека, которая, по взгляду Эпиктета, должна признавать только один авторитет и закон – это вечный и неизменный закон своего собственного Божественного разума, совпадающей с законом самого Божества, или природы, но никак не авторитет временных и случайных человеческих установлений. Отрицательное отношение, к античным традициям у Эпиктета, как и у других стоиков, таким образом, *получает принципиальное философское обоснование*, в его учении о независимости индивидуальной человеческой личности, *вообще, от всего внешнего*. Но и при столь определенно выраженном отрицательном отношении к античным традициям, Эпиктету, как и другим стоикам, никак не удается стать *выше* этих же традиций и выработать *положительные основы нового миросозерцания*: в конце концов, Эпиктет, как и другие стоики, оказывается вынужденным в метафизических и этических вопросах развивать те же *односторонне-интеллектуалистические и натуралистические* идеалы, какими жило и все античное человечество, – *вынужден*, говорим, поскольку у Эпиктета мы видим ясное сознание

негодности этих идеалов и *стремление* стать выше их, но он не в силах достигнуть этого, так как в самом своем стремлении порвать с натурализмом античного мирозерцания он стоит на почве одностороннего интеллектуализма, из которого, естественно, и развивается натурализм. Иных положительных идеалов Эпиктет не знает.

Крайняя разочарованность Эпиктета в реальной ценности космических идеалов, в связи с осознанием своего бессилия выработать иные положительные идеалы, – не могла, конечно, не положить на все его мирозерцание и на его душевное настроение болезненного отпечатка старческой душевной усталости и расслабленности. В своем искании *новых* идеалов жизни, философия Эпиктета, подобно учению других стоиков, совершила логический и психологический круг, не видя из него выхода: *исходя из основ традиционного античного мирозерцания*, по существу ультра-интеллектуалистического и узко-натуралистического, – она не могла, в конце концов, не возвращаться всякий раз к тому же ультра-интеллектуализму и натурализму, от которого инстинктивно стремилась освободиться. Вследствие этого, все философское мирозерцание Эпиктета и, в частности, его моральная философия не могли заключать в себе жизненного зерна для образования и развития *нового* мирозерцания, по существу отличного от традиционного античного, каким в истории человечества и явилось *христианское* учение. Эпиктет, подобно другим стоикам, своим сознательно-отрицательным отношением к античным традициям весьма убедительно доказал негодность тех односторонне-интеллектуалистических и натуралистических идеалов, какими доселе жил античный человек.

Эти идеалы ко времени Эпиктета оказались настолько устарелыми, что не могли уже удовлетворять возмужавшее античное человечество, которое, именно вследствие своей возмужалости и пережитого им горького исторического опыта, не могло уже так легкомысленно-оптимистически увлекаться земными благами, как увлекалось в более раннюю пору своей исторической жизни. Философия Эпиктета побуждала античное человечество искать иных, *новых* идеалов, более

соответствующих его зрелому возрасту. Но, наряду с этим, философия Эпиктета собственным примером наглядно доказывала античному человечеству и другую истину, менее лестную для самого Эпиктета, – доказывала, что искание этих *новых* идеалов, взамен прежних, переставших удовлетворять античное человечество, не могло привести к желанной цели, если стремящийся к этому будет, подобно Эпиктету, в своих исканиях опираться на основы того же традиционного односторонне-интеллектуалистического и натуралистического мирозерцания, устарелость которого становилась все более и более несомненной. Философия Эпиктета собственным примером доказала, что ее последователям, будет ли то отдельное лицо или же целое общество людей, – угрожает опасность, в наказание за свое нежелание в корне расстаться с устаревшими античными идеалами жизни, из юношеского возраста прямо впасть в *преждевременную духовную старость*, с ее обычными спутниками – крайним упадком жизненной энергии, апатией ко всему существующему и неспособностью идти навстречу новым запросам прогрессирующей жизни. Другими словами, воследовавшему по стопам философии Эпиктета угрожала опасность *духовно-нравственного вырождения*. Всем этим философия Эпиктета, вопреки его намерению, несомненно, подготавливала в античном мире почву к окончательному разрыву с традиционным античным мирозерцанием и косвенным путем подготавливала путь к торжеству новых, *христианских* идеалов.

**Этические воззрения Эпиктета, со стороны
содержания его нравственных идеалов: учение
Эпиктета о цели нравственных стремлений
человека, о нравственном законе, о совести, о
средствах к достижению человеком цели своих
нравственных стремлений и о мотивах
нравственной деятельности**

Переходя к изложению самого содержания нравственных идеалов Эпиктета и, прежде всего, к его учению о цели человеческой деятельности, – должно сказать, что у Эпиктета, подобно Сенеке, есть много возвышенных положений о нравственных обязанностях человека, о любви к ближним и даже врагам и т. п.; но что для этих положений у него совершенно нет никаких ни метафизических, ни религиозных, ни, наконец, психологических основ и соответствующих побуждений к практическому осуществлению всех этих теоретических предписаний. Отношение Эпиктета к другим людям, как и у прочих стоиков, в силу одностороннего интеллектуализма его мирозерцания и всего его душевного уклада, – проникнуто характером холодной и пассивной рассудочности и черствости. В моральной философии Эпиктета, как и у других стоиков, дано много высоких нравственных понятий, но слишком мало высоких нравственных чувств и соответствующих внутренних движений *свободной* воли.

Что Эпиктет учил о единстве рода человеческого, происшедшего от одного Отца – Бога, вследствие чего все люди равны между собой – мужчины и женщины, рабы и свободные; что все они – братья между собой, с одинаковыми конечными целями жизни, способностями и правами на счастье, – все это не может подлежать никакому сомнению и подтверждается многочисленными местами из сочинений Эпиктета⁸⁸⁰. Нельзя отрицать и того, что из равенства всех людей по природе и единства их происхождения Эпиктет выводил учение о любви ко всем людям без исключения, о том, что не должно воздавать за

зло злом, а нужно прощать своему обидчику, так что лучшей мезтью нашему врагу, по Эпиктету, должно быть воздаяние ему за зло добра. Отсюда же Эпиктет, наконец, выводил учение о благотворительности, основы которой, по его мнению, лежат в самой природе человека⁸⁸¹. Попадаются в сочинениях Эпиктета нередко места, где он высоко ценит гражданские обязанности человека; требует от человека честного их исполнения (Diss. III, 22. 83; II, 10. 10; II, 23. 38.), полагая, что стремление человека к общественной деятельности врождено ему (Diss. I, 22. 6; I, 23. 1; II, 20. 6; III, 13. 5; IV, 11. 1 и др.). «Истинный гражданин – по Эпиктету – не ищет собственной пользы, но, как член целого организма, все направляет к его благу (Diss II, 10. 4)».

Обязанности к государству Эпиктетом приравняются к обязанностям по отношению к богам и родителям (Diss. I. 22. 6; III, 2. 4; Ench. 30 и др.); отечество есть нечто, важнейшее и священнейшее в жизни человека (Diss. III, 3. 6; II, 22. 16); ради отечества должно жертвовать всем, даже жизнью (Diss. III, 20. 5; III, 24. 44). Кто не может проходить общественные и государственные должности сам, тот должен влиять на граждан своим учением и примером нравственной жизни (Ench. 24:7). Эпиктет, далее, учил о повиновении законам государства (Diss. I, 29. 9; I, 12. 7; IV, 7. 33), но только разумным (Diss. I, 13. 5; IV, 7. 33). Особенно строгие и высокие требования Эпиктет предъявлял к правителям и властелинам, требуя от них законности, справедливости и гуманности (Diss. III, 4. 5; III, 7. 33 и др.). Эпиктет высказывал нередко высокие воззрения на семейную жизнь: проповедывал о любви детей к родителям и родителей к детям, о супружеской любви и верности, о строгом целомудрии и т. п., считая все эти чувства врожденными человеку⁸⁸².

При изложении учения более ранних стоиков, мы видели, что и у них часто встречаются подобные же рассуждения о равенстве всех людей, любви к ближнему и проч., и, однако, это не мешало предшественникам Эпиктета быть проповедниками самого последовательного индивидуализма, переходящего в замаскированный эгоизм. Причиной этого, как мы видели, является, прежде всего, то обстоятельство, что формальный

принцип этических воззрений стоиков и, вообще, их односторонний интеллектуализм с психологической необходимостью приводил их, при всем их *теоретическом* альтруизме, к отрицанию любви к ближнему, в смысле *живого, ведущего к деятельности чувства*, хотя предшественники Эпиктета открыто этого и не высказывали. Но в учении о формальном принципе нравственности, как мы видели, Эпиктет в существенном, ничем не отличается от более ранних стоиков, поскольку надломленность жизненной энергии является характерной формальной стороной и этических воззрений Эпиктета. Поэтому *apriori* можно предполагать, что и у Эпиктета разочарованный эвдемонизм его этических воззрений должен привести его к эгоизму. У Эпиктета даже яснее, чем у многих других стоиков выступает связь его учения об эгоистическом отношении человека к своим ближним с его учением об апатии.

Нередко сам Эпиктет указывает на эту связь. «Только тогда – говорит Эпиктет – я могу быть истинным другом, сыном, отцом, когда я ищу свое счастье не во внешних вещах, а внутри себя (Diss. II, 22. 20)», и только при этом условии, по Эпиккету, можно сохранить верность, стыдливость, снисходительность, воздержанность и проч. (ibid.). При ином взгляде на вещи, среди людей, говорит Эпиктет, *необходимо* возникает вражда, как между собаками из-за куска хлеба (ibid.). «Ты еще не достиг через *душевное спокойствие и невозмутимость* того – говорит Эпиктет в другом месте – чтобы не причинять вреда, никого не презирать, ни на кого не жаловаться, чтобы тебя никто не обижал, чтобы, таким образом, сохранять почтительность (Diss. III, 24. 79; ср. II, 17. 31; II, 14. 8; IV, 10. 13; I, 4. 5; II, 1. 21 и др.)». Особенно ясно эта зависимость наших, яко бы нормальных отношений к ближним от безучастного отношения к внешним вещам высказана у Эпиктета в Ench. 31, где он самым категорическим образом замечает, что только тогда человек может почитать и любить Бога и людей, а не ненавидеть их, когда он равнодушно относится к внешним вещам, не стремится к ним, как к истинному благу. Когда же люди свое благо полагают во внешних вещах, тогда между ними, по мнению

Эпиктета, происходит ненависть, вражда и зависть из-за этих вещей.

Но уже из тех оснований, какие Эпиктет приводит в доказательство тесной связи между своим учением об апатии и учением об отношении человека к ближнему, – видно, что в существе дела он проповедует скрытый эгоизм: человек, по Эпиктету, только тогда может любить, а не ненавидеть окружающих его людей, когда, при своем безучастном отношении к внешним вещам, он может, *без всякого ущерба для своего благополучия*, поступиться в пользу своего ближнего чем угодно. Но стоит только тому же человеку признать за внешними вещами значение истинных благ, так что ему уже приходится поступаться в пользу других лиц тем, что он считает не за призрачное, а за действительное благо, – и он *непременно* должен относиться к окружающим его людям и к Богу враждебно и с ненавистью. По Эпиктету, следовательно, люди могут не ссориться между собой только тогда, когда, при известном взгляде на вещи, не может быть и речи о *жертве* в пользу ближнего, с *ущербом для себя*. О *самопожертвовании*, таким образом, у Эпиктета и речи быть не может; оно, по Эпиктету, – источник вражды между людьми, а не источник нравственной связи между ними, в противоположность *христианскому* учению.

Если Эпиктет и готов с охотой уступить своему ближнему все блага внешнего мира, то лишь потому, что сам он не придает этим благам решительно никакой цены, а в противном случае, по его взгляду, непременно в душе человека возникает неприязненное чувство к другому лицу. С этой точки зрения, Эпиктету, очевидно, нетрудно было «любить» *всех людей*, даже врагов, но дело в том, что в действительности здесь и любви-то нет... Отсюда нам становится понятным то равнодушие Эпиктета, с каким он относится к бедствиям окружающих его людей, к разорению его отечества, даже к несчастью и гибели самых близких ему лиц (отца, жены, детей). Обратим, далее, внимание на то, что сострадание к ближнему Эпиктет считал таким же ненормальным и нравственно предосудительным чувством, как и чувство зависти, гнева, ненависти и проч. (Diss.

II, 17. 31; III, 22. 13; IV, 1. 4 и др.); что Эпиктет, по примеру всех прочих стоиков, в силу своего одностороннего интеллектуализма, созерцательные добродетели ставил выше этических (Diss. II, 23. 41. IV, 1. 118; IV, 12. 12; I, 15. 2 и друг.), т. е. тех, которые побуждают человека к практической деятельности на пользу ближнего, – и нам станет еще более ясным то, что вся возвышенная проповедь Эпиктета о любви к ближнему и о самоотверженной общественной деятельности у него, как и у других стоиков, не идет дальше возвышенных *теоретических понятий* и громких слов. К тому же, учение о любви к ближнему у Эпиктета, как и у других стоиков, не имеет значения *основного принципа* нравственности: таким принципом у него, как мы видели, является *собственное, личное благо, счастье и польза человека*; принцип же любви к ближнему у него играет *второстепенную роль*. *Последовательный индивидуализм и эвдемонизм, переходящий в эгоизм*, не имеющий, конечно, ничего общего с христианским нравственным идеалом самоотверженной любви к ближнему, не исключая и врагов, сострадания к несчастьям ближнего и сорадования его радостям, – таким образом, составляет сущность учения Эпиктета о конечной цели человеческой деятельности. О любви к Богу, являющейся в христианстве основной заповедью, у Эпиктета также не может быть речи, ввиду отсутствия у него веры в бытие *личного Бога*.

В своем учении о *нравственном законе* и о *совести* Эпиктет стоит на общей всему стоицизму точке зрения. Ультра-интеллектуализм, сенсуализм и автономизм, соединенные со скептицизмом не дают нам права под тем нравственным законом, о котором говорит Эпиктет, подразумевать *абсолютную, идеальную моральную норму* человеческого поведения, отвечающую запросам не одного лишь ума, но также и, притом главным образом, запросам человеческого сердца и воли. К тому же, сам Эпиктет, как мы видели, путается в определении критерия истины и нравственного совершенства. Естественно после этого, что в *совести* человека Эпиктет, уже не может видеть выражение врожденного нам нравственного

закона. Во всех этих случаях, Эпиктет, подобно другим стоикам, очевидно принципиально расходится с *христианским* учением.

По вопросу о *путях и средствах* к достижению человеком своего нравственного совершенства и счастья, Эпиктет, подобно другим стоикам, стоящий на почве последовательного интеллектуализма и автономизма, – также, очевидно, стоит в принципиальном разногласии с *христианским* учением о нравственности. Точно также и по вопросу о *мотивах* нравственной деятельности человека Эпиктет, при своем последовательном натуралистическом и ультра-индивидуалистическом эвдемонизме, развившемся на интеллектуалистической основе, по существу, расходится с альтруистическим и супранатуралистическим характером *христианского* учения по данному вопросу

2.2.3 Марк Аврелий

Основные метафизические воззрения М. Аврелия, лежащие в основе его этики. Учение М. Аврелия о Боге

При изложении этических воззрений М. Аврелия, как и при исследовании этических воззрений других представителей античной философии мы, прежде всего, остановимся на метафизических и религиозных основах его морали.

В учении Марка Аврелия о Боге, как и в учении Сенеки и Эпиктета об этом же предмете, некоторые следы теизма можно, по-видимому, усматривать в тех местах его «Размышлений»⁸⁸³, где он говорит о Боге, как о *мировом разуме*, отличном от космоса, *творящем* этот последний, *одухотворяющем* его и *управляющем им* (V, 21; V, 30; V, 32; VII, 9–10; IX, 28 и др.). Разумное начало, или Бог, по М. Аврелию, проникает весь мир, как воздух наполняет собою все вещи (VIII, 54). Разумная душа обнимает не только весь мир, но и окружающую его пустоту (XI, 1). Бог у М. Аврелия часто называется также природой (*φύσις*;) всего мира, образующей из материи все вещи, существующие в мире, и, таким образом, по-видимому, противопоставляется миру, как начало, или причина его (V, 23; IX, 1; 35 и др.). Затем, М. Аврелий иногда приписывает Богу человеческие способности, а, следовательно, по-видимому, представлял его под образом личного существа. Так, например, обычным термином для обозначения понятия о Боге у М. Аврелия является наименование “*Noῦς*”* и “*Λόγος*” (IV, 46; V, 26; V, 27; V, 33; VI, 1; VI, 8; 23; 40; VIII, 7; 54; XII, 2; XI, 1 и мног. др.). Богу М. Аврелий приписывает желание, волю (*ὁρμή*: VII, 75; IX, 1; IX, 28 и др.), любовь (V, 30 и др.), самосознание (IV, 5; 8 и др.) и т. п. свойства. Божеству М. Аврелий приписывает высокие нравственные совершенства (VI, 1 и др.). В учении о Промысле Божиим М. Аврелий, как и Сенека и Эпиктет, часто употребляет такие выражения, которые, по-видимому, приложимы только к личному существу (напр. II, 11; III, 5 и др.). М. Аврелий учил о необходимости молитв к богам – благодарственных (II, 17 и др.) и просительных (VI, 23; IX, 40 и др.); признавал необходимость

жертв, религиозных клятв и проч, (V, 44 и др.); допускал откровение Божественной воли во сне и признавал различные виды мантики (IX, 27; XII, 28 и др.). О почитании богов, о благочестии, которое должно состоять, главным образом, в послушании Богу, в покорном и терпеливом перенесении всех посылаемых Богом жизненных невзгод, – Марк Аврелий говорит чуть ли не в каждой строчке своих «Размышлений». Хотя М. Аврелий не был чужд и политеистических воззрений (VII, 70; ср. V, 27 и др.), однако он признавал происхождение всего из одного общего начала – Бога, в собственном смысле этого слова (VI, 36; 38 и др.).

Но все упомянутые и им подобные мысли не представляют из себя ничего такого, чего бы мы не встречали и в сочинениях Сенеки и Эпиктета; у Эпиктета кажущиеся следы теизма, обрисовываются, пожалуй, даже рельефнее, чем у М. Аврелия. Однако это обстоятельство, как мы видели, нисколько не мешало ни Сенеке ни Эпиктету быть самыми последовательными пантеистами. Веские доказательства в пользу наличности натуралистически-пантеистических воззрений, развившихся на почве одностороннего интеллектуализма, встречаем мы и у М. Аврелия, – доказательства, проливающие совершенно иной свет и на те приведенные нами выше места из его «Размышлений», которые, по-видимому, говорят в пользу его теизма. Дело в том, что Бог, и по учению М. Аврелия, как и по учению других стоиков, есть не что иное, как *мировой разум*, *безличное* начало, разлитое по всему миру, оживляющее и одухотворяющее собою все. О функциях *сердца и воли*, этих характерных чертах личности, как таковой, в приложении к Божеству М. Аврелия, можно говорить лишь в переносном, аллегорическом смысле. По словам М. Аврелия, «одна разумная душа распределена между разумными существами (*εἰς δὲ τὰ λογικὰ μὴ νοερὰ ψυχὴ μεμέριστα*): как у всех земных существ одна земля, как все мы видим при одном свете и дышим одним воздухом, – так и душу мы имеем общую со всем видимым (IX, 8)». В приведенных нами словах пантеистический характер учения М. Аврелия о мировом разуме выражен вполне ясно и определенно. Такой же

смысл заключается и в других местах «Размышлений» М. Аврелия, где он говорит о мировом, общем всем существам разуме (см. напр. IX, 9–10; X, 38; V, 30; V, 27; XII, 26; 32 и др., сравн. IV, 40 и друг.).

Само собой понятно, что при столь ясно выраженном *панлогизме* общего мирозозерцания М. Аврелия, и душа человеческая, по М. Аврелию, не может быть чем-нибудь иным, как только частицей этой же разлитой по всему миру разумной субстанции, что, в свою очередь, еще более должно подтверждать пантеистический характер учения Марка Аврелия о Боге. Действительно, Марк Аврелий, как и другие стоики, весьма часто говорит о человеческой душе, как частице мировой души, мирового разума, или как о частице Божества, что, по нему, одно и то же (V, 10; V, 27; VIII, 7; IX, 9; IX, 23; XII, 26 и 32 и друг.). Как частица мирового разума, наша душа и после смерти должна слиться со своим первоисточником, т. е. образовать нечто единое с душой всего мира (IV, 21; VI, 24; VII, 10 и др.). Пантеизм, точнее, *панлогизм* М. Аврелия подтверждается и теми местами его «Размышлений», где он говорит о живущем в каждом человеке Божестве, или гении (III, 4; III, 5; III, 6; III, 12; IV, 1; III, 16; V, 27 и мног. друг.). Затем, хотя М. Аврелий иногда, по-видимому, и различает между собою понятия Бога, или мирового разума, с одной стороны, и космоса, с другой, то этот дуализм и у Марка Аврелия, как и у других стоиков, имеет характер временный и относительный. В строгом же смысле этого слова, М. Аврелий проповедывал в учении о Боге и мире *натуралистический монизм*, в форме *панлогизма*, так как, по нему, все существующее и произошло из одного начала, *мирового разума*, и в это же начало возвратится и сольется с ним в конце мировой истории⁸⁸⁴. О субстанциональном тождестве мирового разума и материальных вещей особенно ясно М. Аврелий говорит в «Размышлениях» X, 7, где о *материальных* предметах он, между прочим, говорит, что изменение и рассеяние элементов, из которых состоят предметы, выражается в превращении твердых элементов в землю и воздушных в воздух, причем все

эти элементы, в конце концов, *возвращаются* в лоно мирового разума (*ὥστε καὶ ταῦτα ἀναληφθῆναι εἰς τὸν τοῦ ὅλου λόγον*).

Пантеистический монизм, в форме панлогизма, привел, как мы видели, более ранних стоиков к самому последовательному детерминизму и фатализму, к провозглашению господства в мире неизменных механических законов, которым подчинен сам Бог. То же мы видим и у Марка Аврелия. «Всякое событие твоей жизни – говорит Аврелий – было предрешено судьбой всего мира (*ἐχ τῶν ὅλων ἀπ' ἀρχῆς σοι συγχαθείμαρτο καὶ συνεχλώθετο πᾶν τὸ συμβαῖνον* (IV, 26).» Необходимо поэтому сохранять в характере покорность судьбе, «как неизбежной, как прирожденной, истекающей из одного начала и из одного источника с нами» (т. е. из Бога IV, 33). «Все вещи, по словам Марка Аврелия, связаны друг с другом, и узел, связывающий их свят. Нет ничего чуждого друг другу, ибо все вместе составляет и украшает один и тот же мир. Мир же, составленный из всех вещей, есть один, и Бог – един во всех вещах, и бытие едино, и закон един и общий разум у всех разумных существ и истина едины. (VII, 9)».

Таким образом, необходимая связь всех вещей у Марка Аврелия прямо выводится из пантеистического монизма (ср. IV, 26; 27; IV, 40; 44 и др.). Еще яснее эта зависимость выражена у Марка Аврелия в VI, 36 его «Размышлений». «Все – говорит здесь Марк Аврелий – происходит из одного общего движущего начала, или является следствием его. Поэтому и пасть льва, и смертельный яд, и *всякое зло (πᾶσα χαχουρευία)*... только сопутствуют прекрасному и ценному. Не думай поэтому, что они произошли из другого начала, чем то, что ты ценишь, но размысли лучше об общем источнике всего этого» (*ἀλλὰ τὴν πάντων πηγὴν ἐπιλογίσου*). И не только изменение материальных вещей совершается по известным неизменным механическим законам (VII, 23, 25 и др.), но то же должно сказать и относительно событий человеческой жизни. Изучая историю, можно, по мнению М. Аврелия, предугадывать будущие события, ибо все будет совершаться согласно раз установленному неизменному порядку. И, в данном случае, по взгляду М. Аврелия, происходит только «распадение

сцепленных между собой атомов и в некотором роде рассеяние бесстрастных стихий», т. е. все подчиняется неизменным механическим законам природы (VII, 49; 50 и др.). «Для каждого из нас, по словам Марка Аврелия, природа определяет кончину, начало и течение жизни, подобно тому, как играющий в мяч определяет направление движения мяча (VIII, 20)». О свободной воле человека, с этой точки зрения, очевидно, не может быть и речи: жизнь человека, с точки зрения М. Аврелия, управляется теми же механическими законами, что и полет мяча (ср. X, 5 и др.).

Если мы при этом вспомним и то, что Марк Аврелий разрушение материальных вещей считал только возвращением в лоно мирового разума (X, 7; сравн. об этом выше); то для нас станет ясным, что Марк Аврелий не только проповедывал последовательный детерминизм и фатализм, будучи верен принципам своего панлогизма, но самый этот фатализм у него весь проникнут механическим взглядом на все существующее, согласно которому механические законы материальной природы переносятся и на природу Божества. Другими словами, М. Аврелий проникнут теми же воззрениями на природу Бога и мира, что и другие рассмотренные нами выше стоики. Что учение Марка Аврелия о, так называемом, Божественном Провидении, в существе дела, представляет из себя самый строгий детерминизм и фатализм, притом фатализм, вытекающий из признания господства в мире *механических* законов бездушной материи, – это видно из того, что для этических выводов М. Аврелия, в общем, было не важно то, господствует ли в мире роковая необходимость, ненарушимый закон, Божественное Провидение или же *слепой случай* (XII, 14–24). Все это – такие черты, которые, несомненно, учение М. Аврелия о Боге сближают с соответствующим учением других стоиков и представляют принципиальную противоположность *христианскому* учению о Боге, проникнутому характером строгого теизма и супранатурализма.

О мировом зле

В учении о сущности и происхождении зла в мире М. Аврелий также вполне согласен с учением других стоиков, стоя, подобно им на почве одностороннего интеллектуализма и натурализма. Объективного зла, по взгляду М. Аврелия, не существует, и не может существовать, потому что все произошло из единого начала, из совершенного мирового разума (= Божества) и им же все управляется. «Природа мира – говорит М. Аврелий – гибка и легко принимает все формы. Но управляющий ею разум не имеет в себе никакой причины творить зла. В нем нет недостатков (*ὁ δὲ ταύτην διοιχὼν λόγος οὐδεμίαν ἐν ἑαυτοῦ αἰτίαν ἔχει τοῦ χαχόποιεῖν χαχίαν γὰρ οὐχ ἔχει...*); ничего он не делает дурного и не приемлет вреда ни от чего. Поэтому и пасть льва, и смертельный яд, и всякое зло... только сопутствует прекрасному и ценному» (VI, 36 ; ср. II, 3 и др.). «Не по незнанию..., не по бессилию – говорит Аврелий – природа мира имеет недостатки... Но смерть и жизнь, слава и бесславие, богатство и бедность потому безразлично выпадают на долю как хороших, так и дурных людей, что в этих дарах нет ни прекрасного, ни постыдного (*οὔτε χαλὰ ὄντα οὔτε αἰσχρά*), а, следовательно, и сами они не представляют ни блага, ни зла (*οὔτ' ἄρ' ἀγαθὰ, οὔτε χαχὰ ἐστὶ*: II , 11)». В данном случае для нас особенно важно то, что по Марку Аврелию, во внешнем мире нет объективного зла. Все, что часто принимается нами за внешнее зло, на самом деле, яко бы «столь же естественно и в порядке вещей, как розы весной и плоды летом; таковы: болезни, смерть, клевета, злоумышление (*βλασφημία καὶ ἐπιβουλή*) и, вообще, все, что радует и печалит глупцов (IV, 44)». Вообще, в мире нет ничего такого, что бы не согласовалось с природой созданных существ, а что подчас нам кажется суровым и дурным, то на самом деле только служит гармонии целого мироздания, имеет целью своей благо (*ὕγιεία*) всего мира и потому не должно быть принимаемо нами за зло (V, 8; сравн. X, 7).

Из различных видов, так называемого, внешнего зла Марк Аврелий, как и Сенека и Эпиктет, особенно подробно разбирает вопрос о смерти и нравственных недостатках окружающих нас людей. Смерть, по Марку Аврелию, – самое нормальное, естественное явление природы, столь же нормальное, как и жизнь и т. п. факты (II, 11; IV, 44; IV, 46; VII, 25 и др.). «Смерть, по словам М. Аврелия, такая же тайна природы, как и рождение..., в ней нет ничего постыдного, ибо она не противоречит ни природе мыслящего существа, ни мировому устройству (*οὐ γὰρ παρὰ τὸ ἐξῆς τῷ νοερῷ ζῶψι, οὐδὲ παρὰ τὸν λόγον τῆς παρασκευῆς*: IV, 5)». Бояться того, какая участь постигнет нас после смерти, в силу чего можно бы смерть считать за зло, нет никаких оснований: «боящийся смерти, по словам М. Аврелия, боится или впасть в бесчувствие, или получить новое чувство. Но если он лишится чувств, он не будет чувствовать и ничего дурного. Если же он приобретет новые чувства, то получит и новую жизнь, следовательно, не перестанет жить» (VIII, 58)⁸⁸⁵.

Пороки окружающих нас людей, как об этом мы отчасти уже упомянули выше, по М. Аврелию, также представляют из себя явление, безусловно необходимое для гармонии целого мироздания и потому – вполне нормальное, но вовсе не являются злом (IV, 44). «К одному и тому же – говорит Марк Аврелий – стремятся и ропщущий, и упорствующий, и разрушающий совершившееся. Мир нуждается и в таких людях (*χαῖ γὰρ τοῦ τοιούτου ἔχρησεν ὁ κόσμος*: VI, 42)». Порок есть нечто самое обычное, всегда и везде встречающееся, и потому он не заслуживает того, чтобы удивляться ему (XII, 1). Причиняемые нам кем-нибудь обиды не могут быть названы нравственным злом, как потому, что обидчик, в существе дела, не может повредить нашей душе (VII, 22 и VIII, 56), так и потому, что всякий человек грешит против своей воли, следовательно, злым, собственно говоря, не может быть назван (VII, 22. 63; IV, 3; XI, 18). Да иначе и быть не может: «люди известного рода, поступают известным образом в силу необходимости (*ταῦτα οὕτως ὑπὸ τῶν τοιούτων πέφυκε γίνεσθαι ἐξ ἀνάγκης*), и хотеть, чтобы было иначе, все равно, что хотеть, чтобы в смокве не

было сока (IV, 6; ср. V, 10 и др.)». «Когда какой-нибудь наглец оскорбит тебя, говорит Марк Аврелий, спроси у себя: может ли не быть в мире наглецов. *Очевидно, не может.*

Итак, не требуй невозможного. Ведь и тот наглец есть один из тех наглецов, *которые неизбежно должны быть в мире* (... *εἷς γὰρ καὶ οὗτός ἐστιν ἐχεῖνων τῶν ἀναιχύντων, οὗς ἀνάγκη ἐν τῷ χρόνῳ εἶναι...*). То же рассуждение применяй и относительно глупцов, изменников и, вообще, всех преступников..., – и ты будешь милостивее относиться к каждому из них в отдельности (IX, 42)». «Кто думает, что злой не будет грешить, тот, по словам М. Аврелия, подобен желающему, чтобы в смоквах не было соку, чтобы дети не кричали, лошади не ржали и чтобы не совершались другие неизбежные вещи. Что можно сделать с прирожденным характером? (XII, 16; ср. XI, 18; 10; IV, 44 и др.)». Все указанные и им подобные места из «Размышлений» М. Аврелия самым ясным образом говорят о том, что так называемого, объективного нравственного зла, по мнению М. Аврелия, в действительности, яко бы, не существует, потому что пороки в мире существуют *в силу неизменных законов* (т. е. по воле Бога) и служат гармонии целого. Само собою понятно, что нельзя говорить, с этой точки зрения, и о каком бы то ни было извращении внутренней духовной природы человечества или отдельных людей, потому что, если все люди грешат против воли, то, следовательно, воля человека сама по себе всегда остается доброю. Сущность того, что мы обыкновенно называем объективным злом, по мнению М. Аврелия, верного односторонне-интеллектуалистической точке зрения прочих стоиков, состоит не в извращении природы вещей внешней или нашей собственной – физической и духовной, – *но лишь в ошибках нашей мысли, нашего представления и воображения.*

В данном случае взгляды М. Аврелия, очевидно, не отличаются от взглядов других стоиков. Стоит только, по мнению М. Аврелия, составить себе правильный взгляд на все мироздание, понять, что все происходящее в мире служит благу всего универса, что внешние бедствия, в действительности, не могут нарушить нашего душевного спокойствия, – чтобы, вместе с тем, застраховать себя от всяких бедствий и неприятностей,

чтобы быть нечувствительным к ним, и вследствие этого, вполне спокойным и счастливым. Так как все те места из «Размышлений» М. Аврелия, где последний высказывает подобного рода мысли, не только по содержанию, но и по форме весьма близки к подобным же местам из сочинений Сенеки и особенно Эпиктета, то приводить их нет надобности. В данном случае достаточно лишь указать на II, 1; II, 15; IV, 3; VII, 22; 63; VII, 29; XI, 18; VI, 27; IX, 32; XII, 32 и др.

Если бы духовная природа человека в корне была извращена, то человек, по мнению М. Аврелия, собственными силами не был бы в состоянии стать счастливым и вполне добродетельным. Между тем, и то и другое, по Марку Аврелию, вполне доступно для человека без всякой посторонней помощи: человеку для этого даны от природы все необходимые средства⁸⁸⁶, и ничто внешнее ему не может помешать в его стремлении к счастью и добродетели (II, 9; III, 12; V, 18; VI, 32; VI, 58; VIII, 41; X, 32; XI, 1; XII, 8 и др.). Хотя Марк Аврелий, как мы видели, по-видимому, и допускал молитвы к богам о помощи; но он в то же время дает совет переделывать все молитвы таким образом, что, в существе дела, не остается вовсе места для божественной помощи: по нему, должно молиться о том, чтобы все внешнее оставалось таким, каким оно существует, т. е. чтобы условия для счастья и добродетели оставались прежними (IX, 40).

Что же касается пути, по которому человек должен стремиться и приближаться к счастью и добродетели, то таковым, по М. Аврелию, согласно его интеллектуалистическому взгляду на сущность зла, не может быть что-либо иное, как только правильное развитие нашего *разума*, достигаемое, главным образом, благодаря занятиям философией, в чем Марк Аврелий также находится в полном согласии с другими стоиками⁸⁸⁷. Благодаря своему разуму, человек, будто бы, может достигнуть такого состояния добродетели и счастья, когда его, по справедливости, можно считать равным Богу (IV, 16; VII, 67 и др.). В последнем случае интеллектуализм и автономизм в этических воззрениях Марка Аврелия сказался во всей своей силе. Автономизм, граничащий с произволом, в этических

воззрениях М. Аврелия сказывается и в том, что он, по примеру всех стоиков, допускал самоубийство, когда, по мнению человека, *счастье и добродетель оказываются для него здесь недоступными* (VIII, 47; V, 29 и др.).

Но в данном случае у Марка Аврелия, как это мы видели и у других стоиков, сказывается уже иная, противоположная тенденция, также имеющая своим психологическим корнем его односторонний интеллектуализм. Мы имеем в виду его *глубоко пессимистический* взгляд на устройство мироздания, который, в конце концов, берет у него решительный перевес над его оптимизмом. Раз человеку, как это учит Марк Аврелий, иногда приходится прибегать к самоубийству вследствие того, что ему в жизни не удалось достигнуть идеала добродетели и истинного счастья; то тут уж никакими софизмами не замаскируешь того своего убеждения, что зло в мире существует, и что проповедник самоубийства признает, по крайней мере, в некоторых случаях его непреодолимую силу и власть над человеком. Затем, М. Аврелий с глубочайшим пессимизмом отзывается о нравах окружающих его людей. «Подумай – говорит М. Аврелий – о нравах своих сожителей... Самый снисходительный человек едва может их вынести, не говоря уже о том, что и самого себя каждый едва может перенести. Чего же желать в такой тьме..., что заслуживает здесь наших попечений? – Я и не придумаю. Напротив, мне кажется, следует успокоившись ожидать физического распада (τοῦνατον γὰρ δεῖ παραμυθοῦμενον ἑαυτὸν περιμένειν τὴν φυσικὴν λύσιν), утешаясь тем, что ничего не случается противоестественного (V, 10)»...

Приведенное место говорит о том, что Марк Аврелий вынужден был сознаться, что людские пороки столь распространены в мире и так укоренились, что бороться с ними нет никакой возможности, но никак не о том, что автор не чувствовал всей ненормальности такого положения вещей: иначе, зачем бы ему желать уйти из этого мира, вследствие дурных нравов людей. Да при своей интеллектуалистически-детерминистической точке зрения, М. Аврелий не имел ни оснований, ни побуждений даже подымать вопрос о борьбе с

людскими пороками. Выше мы, действительно, видели, что людские пороки внутреннему сознанию М. Аврелия представлялись, как явление натурально-неизбежное и неотвратимое. Поэтому, хотя М. Аврелий и говорит, что человеку даны все средства к тому, чтобы быть добродетельным, что ни внешних, ни внутренних препятствий к этому нет; но такого рода заявления у М. Аврелия скорее были теоретической формулой, чем его глубоким убеждением. Иначе для нас было бы непонятным наставление Марка Аврелия о том, что в тех случаях, когда человек оказывается бессильным устоять в добродетели, ему иногда лучше всего совсем уйти из мира, т. е. покончить с собой самоубийством (X, 8).

Очевидно, живое чувство говорило М. Аврелию, что в мире вовсе не так уж хорошо живется, как утверждал он в других местах, *раз на земле далеко не всегда возможно быть добродетельным*. Не удивительно после этого, если смелые уверения М. Аврелия о том, что человек по добродетели может сравняться с Богом, в конце концов, сводятся к довольно скромному желанию – довольствоваться, «если (на пути к добродетели) хоть немного подвинешься вперед (IX, 29)»; «если терпя неудачи, хоть в большинстве случаев ты поступил так, как прилично человеку (V, 9; ср. VII, 12 и др.)». Прибавим ко всему этому и то, что М. Аврелий допускал возможность существования и господства в мире слепого случая, – почти столь же вероятную, как и возможность существования Божественного промысла (XII, 14; 24). Кроме всего этого, М. Аврелий, подобно другим стоикам, не мог не задаваться и тем вопросом, где же заключается причина того, что человек всегда оказывается столь склонным к ошибкам мышления, если он обладает неповрежденной духовной природой. И хотя М. Аврелий не говорить откровенно и вполне определенно о внешнем материальном мире, как источнике этих ошибок, но общий его взгляд на все материальное и, в частности, на телесную природу человека, взгляд, проникнутый духом презрения и отрицания, – дает нам право заключать, что он именно здесь, во внешнем материальном мире видел причину всех зол и ненормальностей жизни. В противном случае Марк

Аврелий не проповедывал бы, по примеру других стоиков, апатии и безучастности к внешнему миру, не проповедывал бы безучастной покорности судьбе, в силу ее неизбежности и невозможности изменить внешний порядок вещей, не советовал бы всякому человеку замыкаться в самого себя.

Очевидно, М. Аврелий, как и все прочие стоики, никак не мог отказаться от своего отрицательного взгляда на мир и на его механические законы, как на источник зла, который уничтожить нельзя, а можно только отчасти отражать его удары и убегать от него. Наконец, косвенным доказательством того, что М. Аврелий от отрицания всякого объективного зла, в конце концов, подобно другим стоикам, принужден был, в силу своего интеллектуалистически-натуралистического мирозерцания, перейти к признанию его безграничного господства во внешнем мире, – таким косвенным доказательством может служить и тот факт, что М. Аврелий, хотя и отрицает то, чтобы внешние вещи, сами по себе, могли причинять нам зло, однако не решается в то же время признать внешний мир и *благом* самим по себе, считая все внешнее *безразличным* (*ἀδιάφορα*) для нашего счастья. Благо, как и зло, по Марку Аврелию, имеют свой источник, во всяком случае, не в объективном мире, а в субъективных понятиях и представлениях нашего разума (II, 11; II, 8; 16; III, 3; 7; 10; IV, 32; 37; 41; 42; V, 23; 24; 33; VI, 14; 15; 16; VII, 6; VII, 10; 19; 28; 31; 35; VIII, 2 и мног. друг.).

Но во всех подобных случаях М. Аврелий, в действительности, не только говорит о безразличии всего внешнего для счастья человека, но говорит о *суетности и ничтожестве* всего внешнего. Если весь мир, по мнению Марка Аврелия, есть проявление благого Бога; то странно, почему не признать его источником *добра*, самим по себе. Однако М. Аврелий этого не делает. Очевидно, только глубоко пессимистический взгляд на внешний мир, взгляд, имеющий свои корни в натуралистически-пантеистическом и фаталистическом мирозерцании М. Аврелия, – заставляет его отказаться от мысли и надежды найти во внешнем мире объективное благо. Ведь, отказываясь найти во внешнем мире объективно существующее благо, считая внешний мир

безразличным для нашего счастья и добродетели, – М. Аврелий тем самым молча утверждает, что, следовательно, весь внешний мир представляет из себя нечто в высшей степени ненормальное и даже враждебное в отношении к нам. Таким образом, и М. Аврелий, по примеру прочих стоиков, стремясь опровергнуть факт существования в мире объективного зла, в существе дела, достиг совершенно противоположных результатов, – пришел к убеждению, что сила зла в мире так велика, что препобедить ее нет никакой возможности. Признание господства в мире неизменных механических законов, на основании чего М. Аврелий имел намерение доказать нормальность всего существующего, – в действительности, заставило его отказаться от самой мысли и надежды когда-нибудь одержать победу над ненормальностями земной жизни, опровергнуть который ему не удалось, так как это ему не позволили факты живой действительности. От крайнего оптимизма Марк Аврелий, как и другие стоики, был, таким образом, вынужден перейти к столь же крайнему и уже окончательному пессимизму, т. е. стать на точку зрения, диаметрально противоположную христианскому учению о данном предмете.

О посмертной участи человека

Что касается учения Марка Аврелия о посмертной участи человеческой души, то в данном случае нам достаточно сослаться на приведенные нами выше места из его «Размышлений», где Марк Аврелий говорит, что душа человека, будучи частицею мирового разума, или Бога, после смерти, как и всякое другое индивидуальное бытие, разрушается, сливаясь со своим первоисточником: (IV, 21; VI, 24; VII, 10; VIII, 50; X, 7; и друг.). В этом смысле Марк Аврелий говорит, что человек после смерти становится Богом (II, 12 и друг.). В данном случае, о личном бессмертии, очевидно, не может быть и речи. Вот почему, когда Марк Аврелий касается вопроса об участи человека после его смерти, как индивидуального существа, как личности, – он или выражается нерешительно относительно личного бессмертия человеческой души, или даже прямо утверждает, что после смерти для человека наступит вечный покой, состояние полного бесчувствия. В обоих случаях смерть представляется Марку Аврелию одинаково желательной. «Быть может – говорит Марк Аврелий – начнется (после смерти) другая жизнь. Боги – всюду; будут они и там. Если же наступит вечный покой, ты перестанешь страдать от страстей и печалей, перестанешь служить сосудом этого худшего содержимого, нежели сам сосуд, ибо сосудом служит разум и гений, содержимое – прах и тлен (III, 3; ср. VIII, 58).» Чувство и желание индивидуальной личной жизни у М. Аврелия было, таким образом, настолько притуплено, что ему было решительно все равно, будет ли личная жизнь продолжаться за гробом или нет.

В других случаях Марк Аврелий уже решительно *отрицает* личное бессмертие человеческой души. Уносящиеся в воздух души, по его словам, пребывая в нем некоторое время, изменяются, разрушаются и поглощаются, сливаясь с творческим началом всего мира, потому что поместиться в воздушном пространстве всем душам нет физической возможности (IV, 21). «Еще немного времени – и ты обратишься

в ничто (χαὶ ὀλίγον χρόνου οὐδεὶς οὐδαμοῦ ἔσῃ): VIII, 5), говорит в одном месте Марк Аврелий. Или: «еще недолго – и я умру, и все исчезнет для меня (μικρόν χαὶ τέθνηχα, χαὶ πάντ' ἐχ μέσου: viii, 2) и друг. т. п. (ср. IV, 3; IV, 24; IV, 30; V, 13; VII, 10; VIII, 25; IX, 35; IX, 36; X, 31; XI, 3; XII, 26 и др.). Против возможности же будущего воскресения М. Аврелий прямо говорит в «Размышлениях» XII, 5. По мнению М. Аврелия, даже святые люди умирая, «не воскресают более, но угасают раз навсегда». Таким образом, и в своем учении о загробной жизни Марк Аврелий находится в полном согласии с учением прочих стоиков и в принципиальном противоречии с христианским учением о данном предмете.

Согласие Марка Аврелия с учением прочих стоиков в решении трех важнейших религиозно-метафизических основоположений нравственности, т. е. в решении вопроса о Боге, мировом зле и загробной жизни, – дает нам право *apriori* предположить такое же согласие в учении М. Аврелия со своими предшественниками и в его *этических* воззрениях в тесном смысле этого слова, как непосредственно обуславливающих таким или иным решением вопросов о бытии и сущности Бога, о мировом зле и загробной участи человека. Это предположение легко может быть подтверждено фактическими данными, заимствованными из «Размышлений» М. Аврелия, к которым мы и обращаемся.

Этические воззрения М. Аврелия в тесном смысле этого слова, с их формальной стороны

Характерной чертой этических воззрений Марка Аврелия, как и у Сенеки, Эпиктета и у прочих стоиков, с *формальной* стороны является крайняя надломленность жизненной энергии, обнаруживающаяся как в сфере *волевой* деятельности, так и в области *чувств* и необходимо вытекающая из характерных особенностей его религиозно-метафизических воззрений (из его учения о Боге, мировом зле и загробной жизни), поскольку односторонне-интеллектуалистический и узко-натуралистический характер этих воззрений М. Аврелия, как и других стоиков, не включает в себе реальных психических основ для развития свободной активности индивидуальной человеческой личности: роль этой последней в общем ходе мировой жизни у Марка Аврелия, как и у других стоиков, в конце концов, сводится к одному из пассивных моментов в общей натуральной цепи причин и следствий, подчиненной механически-необходимым законам материального бытия, – к пассивно созерцательному и безучастно-апатичному отношению ко всему миру и к собственному существованию.

Надломленность *волевой* энергии у М. Аврелия подобно тому, как и у других стоиков, выразилась, главным образом, в его глубоком убеждении в бессилии и невозможности для человека изменить внешний порядок вещей – физический и нравственный, в отказе от всяких надежд и попыток к этому и в проповеди о необходимости во всем покоряться судьбе, все предоставить естественному течению вещей и со всем покорно примиряться. Наличие у М. Аврелия такого упадка волевой энергии, прежде всего, подтверждается теми многочисленными (отчасти приведенными нами выше) местами из его «Размышлений», где он говорит о необходимости во всем покоряться судьбе, Богу, законам и велениям Бога (= природы) и т. п., как об основном условии для счастливой и добродетельной жизни, и о необходимости терпеливо переносить все невзгоды жизни⁸⁸⁸. А что в этой проповеди о

всецелой покорности перед судьбою, или Богом, сказывается именно *упадок* волевой энергии, отказ от всякой активной деятельности в целях изменения и улучшения существующего строя вещей, а не какое-нибудь известное положительное направление в деятельности нашей воли, в смысле развития волевой энергии, направленной к достижению определенных *положительных* целей, – это, прежде всего, видно из того, что под судьбой, Богом, природой и ее законами Марк Аврелий, по примеру других стоиков, понимает не какое-либо личное существо и Его волю, но безличный мировой разум и неизменные механические законы природы. Бездушная природа и ее механические законы не могут быть самостоятельной целью стремлений человека – существа личного, так чтобы он *свободно и охотно* подчинял свои стремления и желания, как личного существа, бездушной природе, особенно в тех случаях, когда ее законы не совпадают с нашими желаниями и целями. Нормальное развитие волевой энергии человека может иметь место только в том случае, если человек или бездушную природу подчиняет и преобразует согласно своим желаниям, как существа личного, т. е. низшее начало бытия подчиняет высшему, или же свою волю подчиняет воле личного же существа, если в этом случае он надеется, путем такого подчинения, расширить духовное содержание своего «я».

Но о таком расширении духовного содержания нашей личности, исключительно через подчинение нашей воли бездушной природе и ее мертвым, механическим законам, как это имеет место у М. Аврелия, – у последнего, очевидно, не может быть и речи: тут может быть налицо одно только *ограничение* стремлений личного существа в пользу *низшей*, бездушной природы, подчинение целей разумного существа целям мертвой неразумной природы. Потому-то у М. Аврелия в тех случаях, где он говорит о покорности судьбе, в действительности, часто проглядывает *глубокий пессимизм* в ее душевном настроении. Оказывается, что М. Аврелий потому лишь проповедует подчинение человека судьбе, что противиться ей человеку *невозможно*. И, действительно, весьма обычным аргументом того, почему должно покорно следовать

велениям Бога, или судьбы, – у М. Аврелия является то положение, *что в противном случае человеку все равно ведь придется покориться поневоле*, т. е. тот самый аргумент, какой обычно приводится и у других стоиков, в особенности, у Сенеки и у Эпиктета (IV, 6; IV, 33; IV, 48; V, 10; IX, 42; и друг.). Правда, М. Аврелий нередко аргументирует свое требование – подчиняться велениям судьбы и охотно переносить все посылаемые ею невзгоды, – также тем соображением, что все, посылаемое нам Богом, или судьбой, может быть только нормальным и служит к нашей пользе и к пользе целого мира, почему это подчинение и должно быть для нас только приятным (II, 17; II, 2–3; III, 2; III, 4; IV, 23; VIII, 43 и друг.). Но чтобы усомниться в искренности такого рода доводов М. Аврелия, достаточно припомнить сказанное выше о том, что Марк Аврелий в глубине души весьма многое в мире признавал *ненормальным*, особенно враждебно, как мы видели, относясь, в частности, к телесной природе человека.

Что касается более частных проявлений надломленности волевой энергии у М. Аврелия, то в данном случае можно указать, во-первых, на признание Марком Аврелием натуральности всех физических бедствий в жизни и, следовательно, невозможности и бесцельности борьбы с ними. Во-вторых, как мы видели, М. Аврелий и нравственное зло считал явлением естественным, необходимым для блага целого мира (IV, 6; V, 10; VI, 42 42; VII, 1; IX и др. см. выше) и решительно требовал от человека отказаться от всякой мысли и надежды на то, чтобы в мире не было негодяев и, вообще, порочных людей. Но в то же время выше мы видели, что, в действительности, М. Аврелий весьма далек был от глубокого убеждения в нормальности всего существующего: теоретическое признание нормальности всего существующего Марку Аврелию понадобилось лишь для логического обоснования своего положения о необходимости человеку раз навсегда отказаться от борьбы с отрицательными явлениями жизни.

Правда, в некоторых случаях М. Аврелий советует заботиться об исправлении преступного человека (XI, 18; XII, 16

и др.). Но, во-первых, с точки зрения М. Аврелия, искоренение порока возможно только в отношении к отдельным лицам, но нельзя и мечтать об искоренении или даже ослаблении, вообще, порочности среди людей (VI, 42 и др.), так как порок, по Марку Аврелию, как мы видели, *необходим и полезен* для гармонии мирового целого. А если так, если и негодяи необходимы для блага универса (VI, 42 и друг.), то есть ли какой-нибудь смысл исправлять негодяев и, таким образом, идти против самой природы и против интересов универса? Ведь, это было бы несогласным с основным взглядом самого же Марка Аврелия, требовавшего, чтобы человек во всем подчинялся законам природы. Во-вторых, люди, по М. Аврелию, являются порочными в силу *прирожденного* им дурного характера. А если так, то что же мы можем поделать с таким человеком, раз он самим Богом создан с таким, а не иным характером и именно с определенной целью – для блага универса? Марк Аврелий сам признавал, по-видимому, в данном случае свою нелогичность: по крайней мере, рекомендуя заботиться об исправлении пороков отдельных личностей, он в то же время высказывает недоумение, каким образом это возможно сделать при врожденности человеку определенного порочного характера (XII, 16).

Общее же правило, которым, по М. Аврелию, должно руководствоваться человеку в своих отношениях ко внешнему миру, – это не стремиться к преобразованию и улучшению внешнего мира, но самому сообразоваться с событиями, которые посылает нам судьба, и с теми людьми, с которыми мы вынуждены жить (VI, 39), так как для того, кто обладает достаточно глубоким пониманием явлений в их целом, по словам М. Аврелия, все будет казаться приятным, не исключая и случайных явлений природы (III, 2). Затем, если мы вспомним, что М. Аврелий высказывался нерешительно даже по вопросу о том, господствует ли в мире разумный промысл Бога, и не считал невероятным мнение о господстве в мире *слепого случая* (XII, 14. 24 и друг.) – то для нас станет еще яснее та глубокая надломленность волевой энергии, какая сказывается в «Размышлениях» Марка Аврелия. М. Аврелий готов был,

следовательно, свое требование подчиняться судьбе и ее желаниям – заменить требованием все предоставить делу случая, а самому отказаться от всякого активного участия в делах внешнего мира. Таким образом, надломленность жизненной энергии в волевой сфере у Марка Аврелия в его «Размышлениях» выражена, во всяком случае, не менее ясно и сильно, как и у других стоиков.

Учение М. Аврелия об *апатии* ко всему внешнему, как доказательство и выражение надломленности его жизненной энергии в сфере *чувств*, вообще, и *нравственных чувств*, в частности, – существенно ничем не отличается от учения по этому вопросу других стоиков, в особенности, Сенеки и Эпиктета. Основной и самой общей формой, в какую вылилось учение М. Аврелия об апатии, является его проповедь о безразличии всего внешнего мира и всех его предметов и явлений для нашего счастья или несчастья и о необходимости каждому человеку, для достижения истинного счастья, стремиться к выработке в себе такого душевного настроения, такого безучастного отношения ко всему внешнему миру, чтобы последний, действительно, оказался совершенно бессильным влиять на наше счастье и несчастье. В развитии своего учения о необходимости притупить в себе всякий интерес и привязанность ко всему внешнему миру, М. Аврелий оказывается столь же, если не более, последовательным, как и другие стоики, его предшественники, в особенности, Сенека и Эпиктет.

М. Аврелий, прежде всего, проповедует безучастное, апатичное отношение ко всякого рода *физическим и материальным благам и лишениям*, требуя, чтобы человек не привязывался к физическим и материальным благам, не радовался бы им чрезмерно и не огорчался бы, в случае их утраты или невозможности их достижения. Все указанные выше рассуждения М. Аврелия относительно того, что различные *физические* бедствия (болезни, бедность, смерть и т. п.), в действительности, не должны быть признаваемы за таковые и не должны огорчать и делать нас несчастными, – все эти рассуждения приводятся им всегда с той именно целью, чтобы

побудить человека к выработке в себе такого *апатичного* душевного настроения, когда бы он, действительно, не огорчался всеми этими бедствиями. В частности, блага нашего тела, будучи наиболее нам близки из всех физических благ, в то же время встречаются со стороны М. Аврелия наибольшее порицание, как ничего не стоящие. «Презри свое тело, как если бы ты был при смерти – говорит М. Аврелий – ведь, это лишь кровь да кости, да сплетения нервов, вен и артерий. Рассмотря и дыхание жизни, что оно такое? – Ветер и притом еще не всегда одинаковый, но постоянно то выдыхаемый, то снова вдыхаемый (II, 2; ср. IV, 41)».

По взгляду М. Аврелия, «следует поступать, говорить и думать так, как будто мы можем всякий миг расстаться с жизнью» (II, 11), т. е. следует подавлять в себе всякий интерес к жизни, «быть выше радостей и печалей» этой земной жизни и спокойно ожидать смерти, как самого естественного явления природы, которому подвергаются все живые существа (II, 17). Марк Аврелий полагает, что именно тот достиг в жизни наивысшего счастья, кто «живет, не гоняясь ни за чем и не убегая ни отчего (... *μήτε διωχων μήτε φεύγων...*); кто нисколько не заботится о том, много ли времени душа останется в теле или скоро расстанется с ним... (III, 7; сравн IV, 47 и мног. друг.)». Да и к чему стремиться в этой жизни к чему привязываться, – когда здесь все так ничтожно, кратковременно и скоротечно, – даже посмертная память о человеке (III, 10; ср. IV, 1 и др.)? Тоже должно сказать и о судьбе целых больших эпох и народов (IV, 32–33), поскольку изменимость и скоропреходящность всего существующего вытекает из самой природы мира и есть условие всякой жизни (IV, 36 и друг.). Весьма характерно, между прочим, и следующее место из «Размышлений» М. Аврелия: «Коротка наша жизнь – рассуждает М. Аврелий – между тем, в каких несчастьях, среди каких людей и в каком теле она протекает! *Не считай же жизнь за что-либо важное (μή οὖν πρᾶγμα)* (IV, 50)».

Таким же тоном безграничной апатии ко всему окружающему, даже к самому факту жизни проникнуты и следующие слова М. Аврелия: «Посмотри вокруг себя. Как все

кратковременно, преходяще, как легко может попасть во власть грабителя, блудницы, разбойника. Подумай, затем, о нравах своих сожителей. Самый снисходительный человек едва может выносить и самого себя. Что же желать в такой тьме, в таком теле и таком потоке перемен в материи, времени, движении и движущихся предметах... Напротив, мне кажется, примирившись с этим, следует ожидать смерти, не сердясь на промедление и утешаясь... тем, что ничего не случится противоестественного (V, 10)». Из приведенного места видно, что Марк Аврелий не удовлетворяется в жизни ничем: ни собой, ни окружающими его людьми и вещами; все ему представляется ничтожным и не заслуживающим того, чтобы его желать⁸⁸⁹. Духом полной апатии к жизни проникнуто также следующее место из «Размышлений» М. Аврелия. «Одни вещи спешат возникнуть, другие разрушаться... Течение и изменение постоянно обновляет мир...

К чему же можно привязаться в таком потоке проходящих мимо явлений, на чем можно остановиться? Любить эти явления – все равно, что любить пролетающих мимо птиц; мгновение – и они скрылись из глаз. Самая жизнь каждого из нас подобна испарению крови и вдыханию воздуха. Как легко раз вдохнуть и выдохнуть воздух..., так же легко должно отдавать и всю нашу жизненную силу... туда, откуда впервые и получил (VI, 15)». «Как в амфитеатре – говорит в другом месте М. Аврелий... – приходится тебе смотреть все одно и то же, и под конец зрелище это начинает тебе надоедать, – так приходится тебе терпеть все одно и то же в течение целой жизни... До каких же пор, однако, это будет продолжаться ὥς ἀεὶ τὰ αὐτὰ ὁρώμενα, καὶ τὸ ὁμοειδές, προσchorῇ τὴν θεάν ποιεῖ τοῦτο καὶ ἐπὶ ὅλου τοῦ βίου πάσχειν... Μέχρι τίνα οὖν; VI, 46)?». «Замкнись в себя – говорит М. Аврелий – душа, по своей природе, довольствуется собой, если поступает праведно (VII, 28)». «Тому, кто одарен возвышенной душой..., неужели покажется сколько-нибудь ценной жизнь человека? – Это невозможно (VII, 35 – слова Платона)». М. Аврелий советует «проводить остаток предстоящей жизни, согласно с природой, как будто ты дожил до конца жизни и уже умер (VII, 56)».

«Обернись – говорит М. Аврелий – и посмотри, каково твое тело, и как изменяют его старость, болезни, излишества!... Не долговечны хвалящий и хвалимый, помнящий, и тот, о ком помнят. Прибавь еще и то, что все это происходит в одном уголке страны... Да и вся земля – только одна точка!... (VIII, 21)». «Каковою представляется тебе баня? – сочетанием масла, пота, грязи, мутной воды. Все это – омерзительно (σικχντά). Такова любая часть жизни и материи (VIII, 24)».

В отношении к внешним благам, по М. Аврелию, должно руководиться следующим правилом: *«получать без радости, отдавать без сожаления (Ἀτύφως μὲν λαθεῖν, εὐλύτως δὲ ἀφεῖναι: VIII, 33)»*. Здесь, на земле, по М. Аврелию, «все – суета, все – сосуд, наполненный прахом (VIII, 37)». Кто не взирает равнодушно на наслаждение и страдание, тот, по М. Аврелию, грешит. Также должно смотреть «на жизнь и на смерть, славу и позор и на другие предметы, к которым природа мира относится безразлично (IX, 1)». *«Победи игру ощущений, смири стремление, погаси желание, владей самим собою (ἐξαλείψαι φαντασίαν, οτῆσαι ὀρμήν, σβέσαι ὄρεξιν' ἐφ' ἑαυτῷ ἔχειν τὸ ἡγεμονικόν IX, 7)»*, – вот основное правило М. Аврелия. «Ссоры и игры детей, – вот, по словам М. Аврелия, ваша жизнь, о души, обремененные трудами (IX, 24)!» «Скоро всех нас – рассуждает М. Аврелий – покроет земля. Потом и она изменится... И когда вдумаешься в эти колебания перемен и превращений и в их быстроту, – станешь презирать все смертное (... παντὸς θνητοῦ καταφρονήσει) (IX, 28)». «Природа вещей – подобна потоку и все уносит за собою. Как жалки эти государственные людишки, претендующие поступать философски! Они – лишь прах и тлен. О, человек, чего тебе! Твори, что предписывает тебе природа... не надейся на осуществление платоновской республики, но довольствуйся, если хоть самую малость подвинешься вперед (... ἀλλὰ ἀρκοῦ, εἰ τὸ βραχύτατον πρόεισι: IX, 29)». «О, как ничтожна память людская, слава и вообще, что бы то ни было в мире (IX, 30)!» восклицает М. Аврелий. «Довольно жалкой жизни! Довольно жалоб и гримас! Чем ты тревожишься!? Что в этом нового!? Из-за чего ты выходишь из себя (X, 27)!?» «Люди – говорит М. Аврелий – молятся, как бы добиться

обладания женщиной, а ты молись: помоги мне не желать ее обладания! Люди молятся, как бы погубить врага, а ты молись: помоги мне обойтись без его гибели! Люди молятся, спаси жизнь моего ребенка, а ты молись: дай мне силу не страшиться его утраты! Переделай таким образом все обычные молитвы (IX, 40)».

Другими словами, М. Аврелий советует во всем всегда ограничивать и подавлять свои желания и именно только ограничивать и подавлять. «Если с тобой, говорит М. Аврелий, случится то, чего ты не можешь перенести, не огорчайся: уничтожив тебя, оно и само исчезнет (X, 3)». М. Аврелий советует взывать к природе со следующими словами: «дай мне, что хочешь, и возьми, что хочешь (δὸς ὃ θέλλεις ἀπόλαβε ὃ θέλλεις: X, 14)», т. е., советует ничего не желать и ничем не огорчаться, в случае утраты. Вот и другой подобный совет: «Думая о каждом из окружающих тебя предметов, представляй его себе *разложившимся, измененным, подверженным гниению и рассеянию: думай о том, что все рождено для того, чтобы умереть* (X, 18)». Мысль М. Аврелия, таким образом, исключительно занята вопросами о разрушении и смерти всего существующего, но не о жизни и развитии его... Перед своей смертью, по М. Аврелию, в качестве самоутешения должно размышлять таким образом: «Я покидаю этот мир, где даже мои современники, для которых я столько трудился, молился и заботился, сами желают, чтобы я ушел... Зачем же желать еще дальнейшего пребывания здесь (X, 36)?»

Разочарование жизнью в приведенных словах сказывается полное. В XI, 3 своих «Размышлений» М. Аврелий прямо требует от своих читателей уходить из жизни не с теми чувствами, как это делают христиане: именно без суеверия. И хотя М. Аврелий ясно не говорит, что именно ему в данном случае не нравилось у христиан, но можно догадываться, что за суеверие М. Аврелий считал веру христиан в личное бессмертие. А если так, то и в данном случае М. Аврелий обнаруживает отрицательное отношение к самому факту индивидуальной жизни человека. Затем, М. Аврелий, по примеру Сенеки и Эпиктета, предостерегает своих читателей от

излишней привязанности к близким и дорогим нам лицам, вполне соглашаясь с известным афоризмом Эпиктета, что «лаская ребенка, следует в душе своей говорить: завтра он может умереть» (X, 34). Приведенные и им подобные места сами по себе, без всяких комментариев, вполне ясно говорят о том, как сильно было развито у Марка Аврелия не только равнодушие к жизни, к внешнему миру, но в некоторых случаях прямо-таки чувство отвращения к жизни, – говорят о том, с каким старанием М. Аврелий стремится подавить в себе всякое живое чувство, желание и какой бы то ни было, даже малейший интерес к окружающему его миру и к собственной жизни.

Приведенные места говорят об апатии Марка Аврелия, главным образом, к физическим благам, включая сюда и самый факт физического существования человека на земле. Не менее безучастно относится М. Аврелий и к *нравственному* порядку вещей в мире. Пороки и добродетели окружающих людей, по нему, не могут делать нас ни счастливыми, ни несчастными, а потому нам до них нет решительно никакого дела, тем более, что ведь в конце концов, всему наступить конец. Вот как, напр., выражается М. Аврелий по данному вопросу: «Люди известного рода поступают известным образом в силу необходимости. И хотеть, чтобы были иначе, – все равно, что хотеть, чтобы в смокве не было сока. Во всяком случае помни, что в скором времени оба вы умрете, а вскоре забудутся и ваши имена (IV, 6)». Следовательно, обращать внимание на поступки людей, огорчаться ими нет никакого побуждения, – это, очевидно, и хотел сказать Аврелий приведенными словами. «Кто-нибудь поступил несправедливо?, – говорит М. Аврелий – тем хуже для него... (IV, 26)», а мне, мол, какое до этого дело... «Кто-нибудь погрешает против меня?... Его дело!.. У него своя воля, свои поступки. У меня же то, что требует общая природа, и я поступаю так, как мне велит моя природа (V, 25)».

Другими словами, он сам по себе, а я тоже сам по себе, *и скорбеть о грехах других людей, я, мол, не намерен и не желаю*. Или вот, напр., рассуждение М. Аврелия по тому же вопросу: «Если это *не мой* порок, и не следствие моего порока и если вселенной это не вредит (но, по М. Аврелию, как мы

видели, порок даже *полезен* для гармонии универса), – о чем мне беспокоиться? И что может повредить вселенной?! (*εἰ μήτε κακία ἐστὶ τοῦτο ἐμῇ, μήτε ἐνέργεια κατὰ κακίαν ἐμὴν, μήτε τὸ κοινὸν βλέπεται, τί ὑπὲρ αὐτοῦ διαφέρομαι; τίς δὲ βλάβη τοῦ κοινοῦ*; V, 35; ср. VI, 42; 57; VIII, 51 и др.)». Смысл этих слов тот же, что и предшествующих: нравственные недостатки других лиц для каждого из нас должны быть чем-то совершенно безразличным. «Что такое порок?, – спрашивает М. Аврелий – нечто такое, что ты часто видел..., ничто не ново. Все – обычно и кратковременно (VII, 1)», а нам известно, с каким равнодушием М. Аврелий относится ко всему, что не ново, обычно и кратковременно. Еще пример безучастности М. Аврелия к участи других людей. «Пусть – говорит он – случается что угодно с теми, кто может страдать от внешних бедствий..., я же не могу испытывать вреда, если не вообразу себе, что случившееся со мною есть зло» (VII, 14). «*Не унывай с унывающими и не волнуйся*» (*μὴ συνεπιθρηνεῖν, μὴ σφύζειν*), по поводу их несчастья, советует М. Аврелий в VII, 43 своих «Размышлений». «Ты хоть разорвись – говорит Аврелий – а дела людей будут все те же (*ὅτι οὐδὲν ἤττον τὰ αὐτὰ ποιήσουσι, καὶ σὺ διαρρήγῃς*: VIII, 4; ср. IX, 42 и друг.).

Впрочем, М. Аврелий иногда чувствует всю тяжесть жизни среди безнравственных людей; но он этим не возмущается, не принимает близко к своему сердцу состояние *других* людей, а испытывает, как и при созерцании физического зла в мире, только желание *уйти* вовсе из мира, чем его апатичное отношение к нравственному злу в мире, равнодушие и бессердечие к прочим людям лишь подтверждается и завершается. Одно только, по словам М. Аврелия, «могло бы привязать и удержать тебя в жизни. Это, если бы ты мог жить с людьми единомышленными. Но, ты видишь, как досадно расходиться во мнениях, живя вместе, и сам готов воскликнуть: *о, смерть! Скорее приходи и дай мне позабыть самого себя* (*ὦ θάνατε, μὴ που καὶ αὐτὸς ἐπελάθωμαι ἐπελάθωμαι ἑμαυτοῦ*: IX, 3)!» К факту существования среди людей добродетели Марк Аврелий также безусловно равнодушен, потому что это тоже есть нечто внешнее по отношению к нам, следовательно, не благо и не источник нашего счастья. Вот каким образом кратко

высказывается М. Аврелий относительно этого предмета: *«Едва проснувшись, спрашивай себя, есть ли тебе дело до того, поступают ли другие праведно и хорошо? Нет, это тебя не касается (οὐ δίοσει: X, 13)»*.

Приведенных данных, думается, вполне достаточно для того, чтобы иметь основание утверждать, что апатия, равнодушие и даже полное отвращение к жизни являются характерными чертами нравственных воззрений и душевной настроенности Марка Аврелия. Ко всему этому надо прибавить и то, что и Марк Аврелий, по примеру других стоиков, не знал иных идеалов жизни и деятельности, кроме идеалов этого земного мира, поскольку он не имел веры ни в личного премирного Бога, ни в будущую личную жизнь за гробом. В данном случае и относительно М. Аврелия можно было бы повторить те же соображения, в подтверждение чисто *отрицательного* характера того душевного состояния, которое у М. Аврелия обозначается, по примеру других стоиков, термином *ἀπάθεια*, какие нами уже были высказаны, при изложении учения более ранних представителей стоицизма.

Таким образом, не развитие и усиление в себе чувства любви и привязанности к известного рода предметам и лицам должно быть, по взгляду М. Аврелия, как и по учению других стоиков, основной целью человека и основным условием его счастья, *но подавление в себе, вообще, какого бы то ни было чувства любви и привязанности к какому бы то ни было предмету или лицу*. «Если ты – говорит М. Аврелий – не перестанешь любить многое другое (согласно контексту, здесь подразумевается, вообще, внешний мир), то не будешь ни свободен, ни доволен, ни спокоен, *ибо по необходимости ты будешь завидовать, ревновать, подозревать всех, кто может отнять эти дорогие тебе предметы, и будешь злоумышлять против тех, кто имеет эти предметы в своей власти*. Одним словом, если будешь желать какого-либо из этих предметов, тебе придется жить в беспокойстве. Сверх того, постоянно ты будешь роптать на богов. Если же ты будешь любить и чтить только свой разум, то и собой ты всегда будешь доволен, и с

людьми будешь жить в мире, и покорный богам, будешь их славословить». (VI, 16).

Таким образом, по мнению М. Аврелия, стоит только человеку полюбить что-либо в своей жизни, пожелать или привязаться к чему-нибудь, кроме себя самого, – как сейчас же, по необходимости возникают вражда, ненависть, зависть и т. д. То же самое и в сходных выражениях М. Аврелий говорит и в VI, 41 ст. своих «Размышлений». В V III, 44 М. Аврелий прямо отрицает всякий смысл в заботах о том, что будет после нашей смерти и советует заботиться только о настоящем, т. е. о своем земном существовании. «Пользуйся – говорит он – здесь, настоящим временем в своих собственных интересах (*τοῦτον ἰδοὺ τὸν χρόνον σεαυτῷ χάρισαι*). Те, которые заботятся о посмертной славе, не понимают того, что после них будут жить такие же люди, как и те, которых они едва переносят теперь, и также будут смертны. Что же тебе толку в том, что эти люди будут говорить о тебе так или иначе и составят о тебе то или иное мнение?» (ср. XII, 3). Сильнее выразить исключительную и эгоистическую привязанность к этому земному миру, – вряд ли возможно. М. Аврелий в данном случае оставляет позади себя и Сенеку и Эпиктета.

Но если так, то тем безотраднее нам представляется душевное настроение М. Аврелия, если, по нему, единственным средством к тому, чтобы пользоваться этим *настоящим*, является *подавление в себе всякого желания, любви и привязанности к чему бы то ни было, и к кому бы то ни было*. Тем более безотрадным должно казаться нам душевное настроение М. Аврелия, что, желая подавить в себе всякое живое чувство и желание, он этим-то путем и думал достичь наслаждения, т. е. в самом факте подавления в себе чувств и желаний. Стремление до дна испытать чашу наслаждений здесь, на земле у М. Аврелия было в высшей степени развито; но в то же время он до глубины души был разочарован во всем земном. В этом самопротиворечии М. Аврелия и заключается весь трагизм его душевного состояния, подобно тому, как это мы видели и у Сенеки и у Эпиктета. «Не раньше перестанешь ты стонать – говорит М. Аврелий в одном месте своих

«Размышлений» – как когда поймешь, что такое же наслаждение, какое сластолюбцам доставляет роскошь, тебе должно доставлять пополнение в каждом поступке своего назначения. Ведь, все, что заставляет поступать сообразно своей природе, должно доставлять наслаждение (X, 33)».

Но мы уже знаем, что поступать согласно природе, по М. Аврелию, значит вполне подчиняться существующему порядку вещей, не скорбеть, если что-либо совершается противно нашему желанию, ни к чему не привязываться и ничего не любить так, чтобы можно было печалиться в случае утраты. И в таком-то апатичном подчинении природе, в таком подавлении в себе всякого рода чувств и желаний М. Аврелий ищет себе душевного наслаждения! Счастливая жизнь человека ставится М. Аврелием в исключительную зависимость от его *крайне апатичного* отношения ко всему внешнему миру также в XI, 16 его «Размышлений»⁸⁹⁰. Косвенным подтверждением развиваемой нами мысли может служить также факт полного умолчания М. Аврелием о каком бы то ни было положительном чувстве любви и привязанности к чему бы то ни было, взамен отрицаемой им любви и привязанности к внешнему миру. Правда, М. Аврелий часто говорит, что вместо привязанности к внешнему миру у человека остаются еще так называемые духовные, высшие блага: справедливость, честность, общительность и проч. (напр., смотр. V, 9; VI, 16 и др.). Но ведь и справедливость, и честность, и даже любовь суть только бессодержательные отвлеченные понятия, если мы из этих душевных движений устраним их *объекты*, т. е. *людей*, а это-то и делает М. Аврелий, который, хотя и проповедует любовь, справедливость, честность в отношении к людям, но в то же время требует, чтобы нам не было до них никакого дела.

По мнению М. Аврелия, мы должны любить и помогать людям; но так, чтобы не огорчаться их страданиями и не радоваться их счастьем. Таким образом, по мнению Марка Аврелия, человеку, взамен привязанности к внешнему миру, остается одно лишь «духовное» благо – самозамкнутость и самодовлеемость человека (X, 13; XII, 53; V, 35; VIII, 51; VII, 14; XII, 1; V, 25; X I, 34; XII, 3; XIII, 33; 37; VII, 28 и друг.). Но эта-то

самозамкнутость человека и его самодовлеимость для ограниченного существа, почерпающего извне и начало своей жизни и ее развитие, – в действительности, является «началом конца», началом нравственного омертвления, о чем нам уже приходилось говорить и выше, при изложении учения Сенеки и Эпиктета. Поэтому несколько неожиданным представляется нам мнение некоторых исследователей философии М. Аврелия, которые причину враждебности его к христианству видят в том, что М. Аврелию будто бы внушало отвращение к христианству отрицательное отношение последнего к земной жизни, страстное искание смерти, отрицание всякого человеческого прогресса и всякой культуры. В действительности мы видим как раз обратное этому: не христианство, а именно М. Аврелий отрицал не только всякий смысл *земного* существования человека, а, следовательно, и прогресса, но отрицал также прогресс и в будущей, *загробной* жизни.

Этические воззрения М. Аврелия, со стороны содержания его нравственных идеалов

После всего сказанного о формальной стороне этических воззрений М. Аврелия, нет надобности подробно распространяться о материальном принципе его этики, т. е. о самом *содержании* его нравственного идеала.

По вопросу о конечной цели стремлений человека, М. Аврелий может быть только проповедником самого последовательного *пассивного ультра-индивидуализма*, переходящего в *эгоизм*, полагая счастье человека вне *альтруистических* чувств любви и привязанности к другим людям. Этот эгоизм М. Аврелия является только естественным логическим и психологическим выводом из его учения о совершенной апатии ко всему внешнему, в том числе и к людям, в связи с общим холодно-рассудочным его отношением к миру и к людям. Поэтому, для подтверждения наличности у М. Аврелия этого пассивного эгоизма достаточно сослаться на те места из его «Размышлений», которые мы приводили выше для доказательства его безучастного отношения ко всему внешнему, в особенности к *людям*, так как в этой именно его холодности и безучастности в отношении к людям и выражается его эгоизм. Под этим, а не иным углом зрения должно смотреть и на все те многочисленные места «Размышлений» М. Аврелия, где он говорит о любви человека к ближним, как основной задаче его жизни.

Такого рода мест у М. Аврелия, действительно, мы встречаем столь много, сколько не попадает ни у Сенеки ни у Эпиктета. И самое это количество таких мест в «Размышлениях» М. Аврелия и их тон, в некоторых случаях, по-видимому, не лишенный искренности, может, конечно, отчасти говорить о том, что апатичное отношение М. Аврелия ко всему внешнему миру еще не окончательно заглушили в его душе чувство любви к людям. Причин этому, прежде всего, должно искать в особенностях личного характера Марка Аврелия, в известной мягкости и деликатности его натуры, не вполне еще

извращенной его пессимизмом. Общественное положение М. Аврелия в данном случае также, вероятно, сыграло некоторую роль. В самом деле, странно было бы ожидать от государя Римской империи, где личность, по самому характеру государственного строя, всецело приносилась в жертву государству, – чтобы он не постарался в своей философской системе отвести значительное место идеалам *общественной и государственной* жизни.

Но всем этим, конечно, еще нисколько не ослабляется тот конечный вывод, что учение о любви к людям у М. Аврелия, и у других стоиков, как идущее в разрез с основным принципом его этических воззрений – с его *ультра-индивидуализмом*, в связи с его апатией ко всему окружающему, – вовсе не является его устойчивым и глубоким убеждением, проникнутым соответствующим живым чувством. А что из двух противоположных течений мысли в философских рассуждениях М. Аврелия, из которых одно говорит о безучастности ко всему окружающему и о самом грубом эгоизме, а другое, яко бы, о любви к человечеству, что основным и характерным для М. Аврелия должно признать именно *первое*, а не второе, – это ясно видно и из того, что и М. Аврелий, по примеру других стоиков, любовь к ближним и к Богу *выводит из апатии ко всему внешнему миру*. Следовательно, формальный принцип его этики является у него *доминирующим и налагающим свой специфический отпечаток и на его материальный принцип*. Эту мысль Марк Аврелий высказывает неоднократно. Напр., в VI, 16 своих «Размышлений» он говорит: «Если ты не перестанешь любить многое другое (в данном случае Марк Аврелий, как и в других местах, понимает весь внешний мир), то ты не будешь ни свободен, ни доволен, ни спокоен, ибо *по необходимости* будешь завидовать, ревновать подозревать всех, кто может отнять эти дорогие тебе предметы... Сверх того, ты постоянно будешь роптать на богов» и т. д.

Дальше Марк Аврелий говорит о том, что при ином отношении к внешнему миру, возникает любовь к людям и прочие добродетели (*ibid.*, также VI, 41 и др.). Марк Аврелий, таким образом, допускает, как и прочие стоики,

благожелательное и любовное отношение к другим людям *только под тем неперменным условием, если человек перестанет совершенно ценить всякие внешние блага*, причем эти последние, как мы видели, у М. Аврелия имеют очень широкое значение, охватывая, напр., также радости семейной жизни, любовь к детям и проч. (ср. XI, 34 и проч.). И это потому, что тогда, мол, людям не из-за чего будет ссориться между собою. Следовательно, по М. Аврелию, как и по учению других стоиков, человек тогда только может любить людей и благотворить им, – когда все то, что он может им отдать, сам он ценит ни во что или же, по крайней мере, сам он ничего от утраты их не теряет. В противном же случае, т. е. стоит только человеку признать известную ценность за тем, что ему приходится уступить своему ближнему, – и он *неперменно* должен почувствовать к последнему вражду и ненависть. Невольно вспоминается известная басня Крылова, где лисица с такой охотой уступает своему куманьку-волку целый стог сена, из чувства «любви и сострадания» к нему... Ко всему этому следует прибавить и то, что ультра-индивидуализм учения М. Аврелия о конечной цели человеческих стремлений, как и у других стоиков, носит определенную печать *натурализма*, так как иной жизни, кроме протекающей в условиях земного существования человека, М. Аврелий не знает⁸⁹¹. В обоих этих отношениях изложенное нами учение М. Аврелия о конечной цели стремлений, очевидно, находится в принципиальном противоречии с альтруизмом и супранатурализмом *христианского* учения о данном предмете.

По вопросу о содержании *нравственного закона* и о *человеческой совести* учение М. Аврелия, как и других стоиков, также не имеет существенных, положительных точек соприкосновения с *христианской* моралью, поскольку вся моральная философия М. Аврелия проникнута духом *одностороннего интеллектуализма* и вытекающих отсюда *скептицизма, неуверенности и самопротиворечий* в решении вопроса о том, к чему и какими путями человек должен стремиться в своей жизни. Припомним, напр., хотя бы тот факт, что М. Аврелий иногда готов был даже допустить господство в

мире слепого случая, – и нам станет ясно, что об *абсолютном нравственном законе*, долженствующем лежать в основе человеческой деятельности и человеческой совести, как неподкупном органе этого закона, М. Аврелий не мог говорить с *достаточно глубоким убеждением*. Христианское учение об *абсолютном* нравственном законе человеческой деятельности, имеющем своим источником самого Бога, – не могло иметь своих положительных корней в той философии, представителем которой был М. Аврелий.

Наконец, учение М. Аврелия о *мотивах* нравственной деятельности, проникнутое духом последовательного эвдемонизма и эгоизма, в натуралистической его окраске, затем учение о *путях и средствах*, ведущих человека к его нравственному совершенству и счастью, носящее характер последовательного интеллектуализма и автономизма, – все это также черты, никак не сближающие моральную философию М. Аврелия с *христианским* учением о нравственности.

Представленное нами изложение этических воззрений Марка Аврелия говорит о том, что он не только в основных пунктах, но в большинстве случаев и в частности находится в полном согласии со взглядами других стоиков, в особенности Сенеки и Эпиктета. А если так, то сделанные нами конечные выводы и заключения об отношении к *христианству* этических воззрений Сенеки, Эпиктета и прочих стоиков, как выразителей идеалов и стремлений того общества, среди которого они жили и представителями взглядов которого они являлись, – вполне приложимы и к этике М. Аврелия.

Общие выводы по вопросу об отношении этических воззрений представителей новой стои к христианскому учению о нравственности

Подводя общий итог всему сказанному нами об особенностях этики позднейших представителей стоицизма – Сенеки, Эпиктета и М. Аврелия, – мы можем констатировать тот факт, что Сенека, Эпиктет и М. Аврелий, в общем, сделали дальнейший шаг вперед, сравнительно с представителями древней и средней стои, по пути саморазложения основ традиционного античного мирозерцания, вообще, и основ традиционной античной этики, в частности, не давая взамен разрушаемого ничего положительно нового. Отсюда, тот основной процесс духовного развития, какой был нами отмечен у последователей позднейшего стоицизма, получать у них еще более определенно выраженный психо-патологические, в широком смысле этого слова, черты, чем аналогичный же процесс у представителей древней стои, – поскольку общий упадок волевой энергии и эгоистическая апатия ко всему существующему у рассмотренных нами представителей новой стои очерчены в еще более определенных, ярких и сильных красках, чем у более ранних стоиков. Представители древней и отчасти средней стои дали со своей стороны, главным образом, *теоретическую* разработку и обоснование учению об апатии, как высочайшем благе человека; представители же новой стои свое главное внимание обратили на те *практические выводы*, какие следуют из этой теории, стараясь эти выводы провести в *самую жизнь*, – как свою личную, так и в жизнь современного им общества, через посредство своей научной и педагогической деятельности. Этим и объясняется то обстоятельство, что у представителей новой стои мы имеем дело не столько с теоретическим обоснованием учения об апатии, сколько с *наставлениями и проповедью* о необходимости это учение осуществлять в жизни. Из теоретической сферы ума учение об апатии ко всему существующему у представителей новой стои, таким образом, переносится в жизненно-практическую сферу

воли и сердца и должно было поэтому вести к более пагубным последствиям, чем соответствующее учение представителей древней и средней стои.

Еще более крайнее развитие этот *психопатологический* процесс получает у *Эпикура* и его последователей.

2.2.4 Эпикуризм

Общие замечания об эпикуреизме: об его отношении к стоицизму и к античным традициям

Почти одновременно со стоической философией возник эпикуреизм, который, ко времени возникновения и первоначального распространения христианства получил среди философски-образованной части греко-римского общества почти такое же широкое распространение, как и стоицизм. Что же касается своей популярности и своего распространения в средних слоях греко-римского общества, – то, судя по некоторым указаниям и замечаниям Цицерона, эпикурейская нравственная философия, более льстящая, по своей прикладной стороне невзыскательным нравственным вкусам тогдашнего языческого общества, благодаря своей полной откровенности в провозглашении эвдемонизма, как своего основного принципа, в этом отношении эпикурейская философия, пожалуй, даже оставляет стоицизм позади себя. Само собою понятно, что при характеристике нравственного состояния античного мира, в эпоху возникновения и первоначального распространения христианства, нельзя не коснуться такого крупного отображения этого состояния, каким, очевидно, был эпикуреизм, доказательством чего может служить, прежде всего, его широкая популярность среди тогдашнего образованного общества. История нравов языческого общества, ко времени возникновения и первоначального распространения здесь христианства, подтверждает факт глубокого проникновения в эту среду эвдемонистических начал эпикуреизма.

Эпикурейская моральная философия уже в лице своего основателя – Эпикура получила настолько законченную форму, что все позднейшие представители этой философии, вплоть до появления христианства и далее, только повторяли основные принципы своего учителя, насколько об этом можно судить, главным образом, на основании свидетельств Цицерона, который характеризует взгляды современных ему эпикурейцев чертами, в общем тождественными со взглядами самого

Эпикура, а также на основании совершенного сходства в основных пунктах между взглядами наиболее видного из представителей позднейшего эпикуреизма – Лукреция Кара⁸⁹² со взглядами Эпикура. Поэтому для характеристики основных принципов эпикурейской моральной философии, думается, достаточно будет ограничиться изложением взглядов одного лишь Эпикура, на основании сохранившихся отрывков из его сочинений и многочисленных свидетельств об его философских воззрениях, находимых нами у других древних писателей, главным образом, у Цицерона, Сенеки, Диогена Лаэртца, Плутарха и др., а также у некоторых отцов и учителей церкви, полемизировавших против Эпикура, напр., у Лактанция, Оригена, Иеронима и пр. Сузить таким образом нашу задачу, кроме указанных выше оснований, тем более позволительно, что сведения о других представителях эпикурейской философии, кроме самого Эпикура, имеются в высшей степени скудные, благодаря потере их сочинений, а те сведения, какие имеются, в большинстве случаев к Эпикуру относятся столько же, сколько и к его последователям. Это особенно должно сказать относительно свидетельств Цицерона. Следовательно, характеризуя, на основании этих свидетельств, взгляды самого Эпикура, мы тем самым характеризуем взгляды и его последователей⁸⁹³.

Из предшествующих философских моральных систем эпикуреизм, по своему основному духу, ближе всего стоит к школе *киринейцев*, в том фазисе развития последней, когда эвдемонистический и гидонистический принцип в киринейской этике уже принял вполне определенную окраску *разочарования* в возможности достижения совершенного и, яко бы, единственно доступного человеку счастья здесь на земле, в условиях его материального, космического существования. Основной дух и тон этического мирозерцания эпикурейцев тот же, что и у киринейцев. Но, в отличие от последних, эпикурейцы не относились с совершенным пренебрежением к вопросам метафизики. Хотя, по сравнению с этикой, метафизика и отходила у эпикурейцев на второй план, но основные положения своей морали они все-таки сознательно выводили из

своего общего (материалистического) взгляда на природу всего существующего. У киринейцев же этот вывод, как мы видели, делался почти ненамеренно, как бы вследствие их бессознательного проникновения духом интеллектуалистически-натуралистического античного мирозерцания.

Таким образом, эпикуреизм стоит к киринейской школе в отношении, аналогичном тому, какое выше мы отметили между стоицизмом и цинизмом, причем метафизика Эпикура имеет в своей основе атомистическое учение Демокрита (с несущественными уклонениями), тогда как стоическая метафизика сближается с учением Гераклита, отчасти Платона и Аристотеля. Существенное родство эпикурейской морали с киринейской, во втором фазисе развития этой последней, когда киринейская этика, по существу, явилась почти тождественною с цинической, с которой, в свою очередь, как мы видели, тесно связана стоическая философия, – это обстоятельство дает нам право, так сказать, *apriori* предполагать, что внутреннее взаимоотношение эпикурейской и стоической морали, в общем, должно характеризоваться чертами самого близкого сродства. Правда, эпикуреизм, как философско-моральную систему, часто противопоставляют стоицизму, как по существу иное и даже враждебное ему философское направление, и, обыкновенно, не в пользу философской морали Эпикура. Такой взгляд на взаимоотношение между стоицизмом и эпикуреизмом ведет свое начало с самых древних времен. Высказан он впервые и утвердился более или менее в общем сознании, благодаря самим стоикам, которые любили противопоставлять свою моральную философию, как учение о добродетели, эпикурейской, возводящей, как известно, удовольствие в основной принцип человеческих стремлений и деятельности.

В этом направлении особенно много сделано Цицероном, который эту противоположность между стоицизмом и эпикуреизмом возвел, что называется, на степень принципиальной, тогда как другие стоики, напр., Сенека, во многих случаях не только соглашались с некоторыми взглядами Эпикура, но даже делали ссылки на его сочинения, для подтверждения своих собственных взглядов. Различие между

стоицизмом и эпикуреизмом часто усматривается и в том (тоже начиная со времен стоиков и, прежде всего, благодаря им), что стоицизм проводил, яко бы, телеологический взгляд на мир, а Эпикур, напротив, был защитником механического мирозерцания. Отсюда, конечно, различие идет и далее, касаясь также самых основ *этики* того и другого, напр., вопросов о сущности и происхождении зла и средств для борьбы с ним, о конечном благе человека и способах его достижения и т. п. Но излагая религиозно-этические воззрения важнейших представителей стоицизма, нам пришлось убедиться в том, что учение о добродетели, телеологический характер мировоззрения и т. п. черты, столь часто признаваемые характерными для стоицизма в противоположность эпикурейской моральной философии, – в существе дела, представляют их себя только, так сказать, внешнюю, показную сторону стоицизма, теоретическую и логическую его скорлупу, или оболочку, под которой скрывается содержание и самый дух системы, не имеющие ничего общего с этою внешней, показной ее стороною и даже прямо ей противоположные.

Мы видели, что идеалы стоицизма, если мы будем обращать внимание не на громкие фразы и логическую только формулировку основных его положений, а на внутренний их смысл, на самый дух системы, – в существе дела, всецело проникнуты космическим характером и нисколько не возвышаются над этим земным миром. Видели, что стоическое учение о Боге, как разумном начале, все создавшем и всем целесообразно управляющем, в конце концов, обращается в провозглашение безграничного господства в мире механических законов, в натуралистический пантеизм (панлогизм) и фатализм, так что, напр., М. Аврелий настолько не был убежден в целесообразности всего существующего, что не считал чем-либо несогласным со своей системой допустить даже господство в мире слепого случая. Видели, наконец, и то, что стоическое учение о добродетели, как высочайшем благе и основной цели всех стремлений человека, в существе дела, было замаскированной проповедью самого последовательного

индивидуализма и вытекающего отсюда эгоизма, не говоря уже о том, что учение стоиков об апатии, в действительности, было не что иное, как разочарованный эвдемонизм и даже гидонизм, в силу безусловно космического характера этой проповедуемой стоиками апатии. Но если так, то те основания, какие обычно приводятся в пользу принципиальной, будто бы, противоположности между стоицизмом и эпикуреизмом, теряют свою силу: стоицизм оказывается, в действительности, только замаскированным и недостаточно последовательным эпикуреизмом.

Обратим также внимание на тот факт, что и у Эпикура основным принципом его моральной философии было, как увидим, его учение об *атараксии*, которая, при ближайшем рассмотрении этого понятия, оказывается по существу тождественной со стоической апатией. Исследователи философско-этических взглядов Эпикура, начиная со стоиков, чаще всего основной центр тяжести этих взглядов полагают в учении Эпикура об *удовольствии* (*ἡδονή*), как высочайшем благе и последней цели всех стремлений человека, и противопоставляют этот принцип эпикуреизма учению стоиков о *добродетели*, как высочайшем и конечном благе, забывая о том, что и стоики это высочайшее благо, или добродетель полагали именно в *апатии*, и эпикурейцы понятие *ἡδονή* определяют такими чертами, что с гораздо бóльшим правом этот термин можно было бы заменить или термином *ἀπάθεια*, или *ἀταραξία*. Затем, как стоическая апатия отличается, как мы видели, гидонистическим характером, так и эпикурейское носит, как увидим ниже, характер апатии ко всему внешнему. Вследствие всего этого, думается, нет никаких оснований противопоставлять стоицизму эпикуреизм, как две совершенно противоположные и враждебные друг другу философские моральные системы. Напротив, у нас имеются веские основания смотреть на философию Эпикура, как на прекрасный комментарий к моральной философии стоиков, как на самое точное и определенное выяснение самого духа стоицизма, замаскированного громкими словами и фразами.

Эпикур только был, по сравнению со стоиками, более последователен и более откровенен. Он видел, что стоическое учение о Боге, как высочайшем разуме, учение о Божественном провидении, о жизни после смерти в недрах мирового разума, о добродетели, как высочайшем благе и т. п. возвышенных предметах, – на самом деле, было лишь внешней, показной стороной, теоретическими формулами, не выражающими собой внутреннего характера и основного духа стоицизма, и смело решился заменить эти, не соответствующие внутреннему содержанию и основному характеру стоицизма термины, более точными. Эпикур, т. о., лишь назвал вещи их собственными именами: натуралистически-механическое мирозерцание стоиков на все существующее не стал называть телеологическим, как это делали стоики; безличное существование человеческой души после смерти, Эпикур назвал просто и ясно ее небытием, так как глубже стоиков понимал, что для человека, как существа *личного*, перестать быть таковым, т. е. *личным* существом – и значит обратиться в небытие; стоическую добродетель, которая фактически исключила из себя участие и любовь к ближнему и проповедывала целью всей человеческой деятельности и стремлений довольство самим собою, независимо от каких бы то ни было чувств любви и привязанности к чему бы то ни было и к кому бы то ни было, – Эпикур назвал более подходящим и точным термином *ἡδονή*, точнее выражающим эвдемонистический, эгоистический и чисто натуралистический характер этических идеалов стоицизма. И, вообще, во всех пунктах своей моральной философии Эпикур, в общем, держался стоических воззрений; но, как мы уже сказали, он называл вещи их действительными именами, сбросив со стоицизма блестящее внешнее покрывало высоких слов и представил моральную философию стоиков в ее истинном свете.

Не потому ли стоики так энергично и вооружались против философии Эпикура, что в ее лице видели живой упрек себе в непоследовательности и неискренности, видели, к каким выводам приводит их философия, если снять с нее чуждую ей

по духу блестящую теоретическую оболочку и точно обозначить основные ее принципы соответствующими терминами? Этим-то принципиальным тождеством нравственных воззрений стоической и эпикурейской школы, вероятнее всего, и объясняется то, что эпикурейцы иногда старались дать понять стоикам, что, в существе дела, их мораль ничем не отличается от эпикурейской (см., напр., об этом у Цицерона: *De finib.* I, 5 и др.): эпикурейцы глубоко понимали истинный эвдемонистический и натуралистический дух стоической морали. Чтобы это согласие в основных пунктах между стоической и эпикурейской нравственной философией сделалось более ясным и очевидным, изложим вкратце религиозно-этические взгляды Эпикура, параллельно указанным выше основным пунктам религиозно-этических воззрений стоиков.

На принципиально-отрицательном отношении эпикурейцев к традиционным античным взглядам и формам жизни, выразившемся, как и у стоиков, в том, что взамен авторитета общественных античных традиций и, вообще, всякого внешнего авторитета, выдвигалась совершенная самостоятельность индивидуальной человеческой личности, точнее, его разума, – мы подробно останавливаться не будем. Что в данном случае эпикурейцы, даже по сравнению со стоиками, лишь сделали дальнейший шаг вперед по пути к совершенному и всестороннему разрыву с внешним миром, вообще, а, следовательно, и с античными традициями, – лучшим подтверждением этого может служить тот упрек, какой стоики в этом отношении иногда делают эпикурейцам. Стоики, в принципе отрицавшие какую бы то ни было зависимость индивидуальной человеческой личности от всего внешнего, а, следовательно, и от подчинения всякого рода внешним авторитетам, – даже они упрекают эпикурейцев в их бесчувственности к внешнему миру, в пренебрежении к общественным обязанностям и т. п. (*Seneca, De otio*, 3, 2 и др.). Ниже, при изложении учения эпикурейцев о мировом зле и способах борьбы с ним и при изложении формальной стороны эпикурейской этики, – мы увидим, что эпикурейский мудрец,

действительно, мыслится ими совершенно независимым и от людей и, вообще, от всего внешнего мира, в деле достижения своего духовного совершенства и счастья. Эпикурейский мудрец, как и стоический, обладает совершенной самодовлеемостью (*αὐτάρκεια*), являясь и законодателем для самого себя и кузнецом собственного счастья. Все сказанное нами выше, о принципиальном сгремлении стоиков к преувеличенной оценке индивидуальной человеческой личности, в противовес авторитету общества, – приложимо и к учению Эпикура, который, как мы сказали, по сознанию самих стоиков, в этом отношении даже этих последних оставил позади себя.

Вопрос теперь в том, удалось ли Эпикуру в своих общих метафизических воззрениях, сознательно полагаемых им в основу этики, найти те реальные психологические основы, на которых, как на фундамент, могла бы опереться индивидуальная личность человека, столь превозносимая Эпикуром в ее нравственно-практическом значении и ценности? Не пришлось ли и Эпикуру, подобно стоикам, фактически свести к нулю активную роль и значение индивидуальной человеческой личности, столь высоко им превозносимой в абстрактной теории? Такое или иное решение этого вопроса, по существу, должно зависеть от того, удалось ли эпикурейцам препобедить ту односторонне-интеллектуалистическую и узко-натуралистическую точку зрения античного мирозерцания, какая, в конце концов, в стоицизме фактически обесценивала индивидуальную личность человека, или же Эпикур и в этом отношении, как и в определении степени отрицательного отношения индивидуума к внешнему миру, сделал, по сравнению со стоиками, лишь дальнейший шаг вперед?

Основные метафизические положения философии Эпикура, лежащие в основе его этики. Учение Эпикура о Боге

Что некоторая нерешительность (в теории) стоиков окончательно стать на сторону чисто механического воззрения на все существующее у Эпикура не имеет и не может иметь какого бы то ни было места в его философской системе, об этом вряд ли следует говорить сколько-нибудь подробно. Эпикур, как известно, в основу всего сущего полагал *материальные атомы и их движение*. Из этих двух начал он старается объяснить все существующее, начиная от бездушной природы – органической и неорганической – и кончая высшими проявлениями духовно-разумной человеческой природы. Атомы, по Эпикуру, суть основные начала всех вещей; из них все вещи составляются и в них разрешаются после своего разрушения. Все изменчиво и разруσιμο в мире; одним только атомам Эпикур усваивает предикаты неизменяемости, вечности, бесконечности и, вообще, все те предикаты, которые античными философами обычно прилагались к абсолютному началу всего существующего, каким бы термином они ни обозначали это абсолютное начало – Богом ли, мировым ли разумом, природой ли, или какимнибудь иным⁸⁹⁴. Само собою понятно, что раз своим атомам Эпикур усваивает предикаты бесконечности, вечности, неизменяемости и, вообще, придает им значение абсолютного начала всего сущего; то он, поэтому самому, должен признать вечность и всего мироздания и в принципе отрицать творение мира из ничего и его уничтожение: ведь, все мироздание представляет из себя только такую или иную комбинацию атомов, а атомы вечны, неизменны и т. п. Эпикур, действительно, в качестве основного принципа своей метафизики и выставляет положение о вечности и неразрушимости мира⁸⁹⁵. Мир в его целом, в своей основе признается безусловно вечным и самобытным, не нуждающимся в какой-нибудь посторонней причине для приведения его в состояние бытия и для его поддержания и развития.

Что в образовании мира, по Эпикуру, не принимала участия никакая разумная, целесообразно действующая сила, а все произошло по чисто механическим законам, которыми этот мир и управляется, – это видно также и из того, что Эпикур последним началом всякого бытия, т. е. атомам не усвоит никаких духовных свойств, напр., свойств разумности, воли, чувства и т. п. (см. *Epicuri epistola prima*, Usener, 14 стр.). В числе первоначальных, основных свойств атомов Эпикур указывает на их чисто материальные свойства – фигуру, тяжесть и величину. Что же касается движения атомов, то и ему Эпикур не приписывает ничего такого, что напоминало бы присутствие здесь духовной силы: это движение совершается по законам тяготения – сверху вниз (*Epicuri epistola prima*, Usener, 18 стр. Ср. *Diog. Laertius* X, 60). Правда, Эпикур, желая избежать упрека в фатализме, допускал *произвольное* отклонение атомов от прямолинейного падения, думая этим путем объяснить круговращение универса⁸⁹⁶.

Но это отклонение атомов он не объясняет какими-нибудь присущими атомам духовными свойствами: он просто на место *механической необходимости* подставляет понятие *слепого случая*⁸⁹⁷. Существо дела от этого, конечно, по существу не изменяется. Наконец, одним из самых сильных доказательств того, что Эпикур атомам не усвоил никакой разумной и вообще духовной силы, а понимал их в смысле именно бытия материального, подчиненного механическим законам, а не законам духа, – таким доказательством может служить и тот факт, что, по учению Эпикура, духовная природа человека, его душа состоит из тех же атомов, что и тело, только более тонких и подвижных, вследствие чего, душу Эпикур нередко прямо называет телом⁸⁹⁸, а также прямо заявляет⁸⁹⁹, что желания, мысли и чувства образуются у человека вследствие известного сочетания атомов и потому прекращают свое существование после смерти человека, вместе с разрушением его физической природы. А если так, то ясно, что, по учению Эпикура, не материя и механические ее законы являются продуктом духа, но наоборот – дух есть продукт материальных атомов и их известной комбинации, совершающейся, как мы видели, по

чисто механическим законам, вследствие их движения сверху вниз. И не только человек по своей духовной и телесной природе есть продукт известного рода комбинации атомов, но и сами боги и своим бытием и условиями своего существования обязаны тем же атомам и их движению, согласно механическим законам.

Относительно этого мы имеем свидетельства нескольких древних авторов, из которых одни говорят, что, по учению Эпикура, боги состоят из атомов, т. е. являются такими же агрегатами атомов, как и люди и все телесные и материальные предметы⁹⁰⁰, другие точнее определяют учение Эпикура о внешнем виде богов, говоря, что он приписывал им человеческий вид, человеческое тело, хотя более тонкое, чем наше тело⁹⁰¹. Наконец, по учению Эпикура, как об этом также свидетельствуют древние писатели, боги подчинены условиям пространства, именно живут в каком-то неопределенном месте между двумя мирами, вероятно между земным и небесным⁹⁰². Вообще же, если боги, по учению Эпикура, и отличаются от людей, то не по существу своей природы, а только тем, что они неизменны и блаженны⁹⁰³; но это их нетление и блаженство вовсе не обуславливается их духовной природой, а лишь особенностями тех же атомов и их известной комбинации, в результате чего образуется и человеческая природа, по степени, однако, менее совершенная.

Таким образом, материалистическое и механическое мировоззрение Эпикура проведено им со всей последовательностью. В данном случае Эпикур только сделал логический вывод из стоического учения о Боге – от одностороннего интеллектуализма сделал окончательный психологический переход к натурализму, – настолько решительный, что первоначальный психологический корень этого натурализма у Эпикура как бы совершенно уже забывается. Стоики, называя Божество высочайшим мировым разумом, все создавшим и всем управляющим, в то же время представляли этот мировой высочайший разум действующим не по законам свободного духа, а по законам механической необходимости, поскольку мыслили этот разум, не как разум

практический, которому присущи элементы чувства и свободной воли, а исключительно, как разум *теоретический*, подчиненный законам логической *необходимости*, переходящей, при своей объективации, в необходимость натуральную. Но через это Божество у стоиков, очевидно, фактически лишалось предикатов личного духовного существа, даже свойства *разумности*, в смысле свойства, присущего именно *личному* существу. Эпикур смело и сделал этот вывод, вследствие чего ему оставалось одно из двух: или совершенно отвергнуть существование каких бы то ни было богов, на том основании, что в деле мироздания им не остается никакого места и никакой роли, так как все здесь объясняется из материи и ее механических законов; или же поставить богов в подчиненное отношение к материальной первооснове всего сущего – к атомам и их движению, совершающемуся по законам механики, считая и богов, в числе прочих предметов мироздания, лишь известной комбинацией атомов. Отвергнуть совершенно бытие богов было не безопасно, так как за это можно было поплатиться перед невежественной языческой толпой; поэтому Эпикур избрал вторую половину данной альтернативы. Таким образом, он и почитание богов мог проповедывать, потому что боги, по нему, все же обладают высшей, сравнительно с людьми, природой, и в то же время со всей последовательностью проводить свое механическое воззрение на все существующее, определяя отношение между богами и миром в том смысле, что не мир подчинен Божеству, а само Божество подчинено механическим законам мироздания. Эпикур, таким образом, возвращается, по существу дела, к древнему античному мирозерцанию, нашедшему свое ясное выражение в известном мифе о хаосе, откуда произошло все сущее, не исключая и богов⁹⁰⁴.

При таком взгляде Эпикура на отношение между миром и Божеством, уже можно *a priori* предполагать, что у Эпикура вовсе не останется места учению о Божественном Провидении. Раз сами боги являются продуктом материальной природы и ее механических законов и только в силу какой-то непонятной случайности получили от бездушных атомов свойство нетления

и блаженства; то само собою понятно, что влиять на ход мировой жизни, в частности, на дела людей, они ни в каком случае не могут, тем более, что и в движении атомов, из которых состоят и сами боги, Эпикур не решается признать действие какого-нибудь определенного закона, который бы заключал в себе свойства неизменности и целесообразности. Своим учением о *случайном*, никакими особенными целями не обусловленном уклонении атомов от своего прямолинейного движения сверху вниз – Эпикур уничтожает последний оттенок целесообразности, какой еще, правда с большими натяжками, можно усматривать в учении его предшественника – Демокрита о беспредельном господстве в мире рока, или судьбы (Демокритовская *εἰμαρμένη*), действующей по неизвестным законам: целесообразности совершенно нет места там, где господствует слепой случай. У Эпикура мы, т. о. видим сознательное устранение из мира проявления какой бы то ни было не только разумности, но даже закономерности; видим сознательный отказ от надежды каким-нибудь образом уяснить себе, почему то или иное явление, или предмет существует таким, а не иным образом.

Это отрицание Эпикуром существования в мире Провидения подтверждается многочисленными свидетельствами древних языческих и христианских писателей, которые несомненно имели под руками достаточно фактических данных для суждения об этом предмете, а вероятнее всего – пользовались и подлинными сочинениями Эпикура, до нас недошедшими. Одни из этих свидетельств говорят о том, что Эпикур отрицал существование в мире промыслительной деятельности богов, представляя их совершенно безучастно относящимися к миру, в частности, к человеческим делам. Так, например, у Лактанция (Lactant. „De ira Dei“ VI, 1; Usener, 241 стр.) мы читаем об Эпикуре следующее: «Бог – говорит Эпикур – ни о чем не заботится... Он непорочен и блажен, поскольку всегда покоен» (Ср. „Divin. instit.“, III, 12. 16; „De ira Dei“, 2, 7; у Usener’а, 242 стр.). Особенно подробно о безучастности богов к миру, по учению Эпикура, говорит Seneca в „De benefic.“ IV, 19: «Ты, Эпикур, наконец, делаешь Бога безоружным – говорит

здесь Сенека – отнял у Него все стрелы, все могущество и, чтобы Он был не страшен, поставил Его вне мира... Нет у Него никаких средств ни к тому, чтобы дарить, ни к тому, чтобы вредить. Одинокó стоящий в середине между двумя мирами, вне живых существ..., он избегает происходящее вверху и вокруг него разрушения миров, не слыша обетов и не заботясь о нас. И ты, кажется, желаешь почитать Его не иначе, как отца, с чувством благодарности!? Или, если не с благодарностью, так как ты не получаешь от него никакого благодеяния..., то для чего ты Его почитаешь? По причине, говоришь, величия превосходной и особенной природы!? Итак, Бог не подает (по Эпикуру) благодеяний, но занят другим, будучи беззаботен и нерадив о нас, отвратившись от мира и ничего не делая»⁹⁰⁵.

Таким образом, по учению Эпикура, Бог не может испытывать ни гнева, ни любви к миру и людям, потому что, допустив у Бога существование чувства любви и милосердия к людям, по Эпикуру, необходимо признать за Богом и способность гневаться на людей, а, следовательно, и вредить им, чего Эпикур, при всем своем безразличном отношении к вопросу о природе богов, сделать не решается⁹⁰⁶, так как Бог, по мнению Эпикура, чужд всякого рода аффектов, не только аффектов страха, пожеланий, скорби, сострадания, но также аффектов радости и т. п.⁹⁰⁷. Из сохранившихся отрывков сочинений Эпикура указание на его учение о полной безучастности Божества к миру и к людям содержит в себе *Sententia* 1⁹⁰⁸, где Эпикур говорит, что «блаженное и истинное Существо (т. е. Бог) ни само не имеет занятий, ни другим не доставляет их, так что не испытывает ни чувства гнева, ни чувства милосердия». В качестве основания, почему нельзя допустить вмешательства богов в дела мира, в частности, в дела людей, – Эпикур, между прочим, выставляет и то, что в таком случае существующие в мире беспорядки пришлось бы приписать действию Божества, что, по его мнению, невозможно, так как «у Бога дела не идут в беспорядке»⁹⁰⁹, хотя основательность этого аргумента, с точки зрения самого Эпикура, стоит ниже всякой критики: почему бы Божеству и не быть причиной беспорядков в мире, раз оно само, по Эпикуру,

безусловно подчиняется тем же механическим законам, которым подчиняется и все остальное мироздание, и которые порождают здесь разного рода беспорядки? Нельзя, с другой стороны, придавать серьезного значения и неоднократно высказываемому Эпикуром желанию – своим учением о невмешательстве Божества в дела мира возвысить Его совершенство, как нельзя придавать какого-нибудь значения и проповеди Эпикура о почитании богов⁹¹⁰, о врожденности человеку понятия о них⁹¹¹ и т. п.

Собственно говоря, Эпикуру, с его точки зрения, совершенно не было нужды касаться вопроса о богах, а тем менее решать его так именно, а не иначе. Поэтому нет ничего невероятного в высказанном еще Посидонием предположении, передаваемом нам Цицероном⁹¹², что Эпикур «не признавал никаких богов, а что, если он и говорит о бессмертных богах, то говорит лишь для устранения злоречий; он не был столь глуп, чтобы представлять Бога подобным человеку (что он делает на словах)». Догадка – не лишенная характера значительной вероятности. Во всяком случае, и при признании со стороны Эпикура существования богов, его механическое мировоззрение не только нисколько не приближается к теологическому и телеологическому, но, напротив, сохраняется во всей своей силе, раз сами боги подчиняются законам материи: эти боги, по меткому выражению Сенеки, действительно оказываются совершенно обезоруженными. Само собою понятно, что Эпикур должен был отрицать разумность и уместность молитв к богам, мантику, предсказания и т. п., как об этом говорят многочисленные свидетельства древних писателей – Цицерона, Диогена Лаэртца, Оригена и других⁹¹³. С устранением Божества от участия в ходе мировой жизни, в частности, в ходе человеческих дел, – у Эпикура устраняется все, что можно было бы еще сказать в защиту существования в мире целесообразности вообще, как бы мы ее ни понимали, в теистическом или пантеистическом смысле. Основа к признанию этой целесообразности подорвана в корне учением Эпикура об атомах и чисто механическом их движении. Косвенным доказательством того, что Эпикур отрицал

существование в мире всякой целесообразности, может служить также упомянутое выше место из его третьего, дошедшего до нас, письма⁹¹⁴, где Эпикур, в качестве основания, почему, по его мнению, нельзя допустить вмешательства Божества в дела мира, приводит то соображение, что тогда пришлось бы приписать Божеству способность действовать беспорядочно (*ἀτάκτως*): по Эпикуру, ход мировой истории, следовательно, идет не по известному разумному плану, но именно *ἀτάκτως*.

Из свидетельств других древних писателей, фактически подтверждающих то положение, что Эпикур отрицал существование в мире всякой целесообразности, можно, прежде всего, указать на приводимую Usener'ом выдержку из «Философумен» Ипполита (22:3)⁹¹⁵, который прямо говорит что Эпикур не признавал ни провидения (*πρόνοια*), ни судьбы (*εἰμαρμένη*), даже в том смысле, как об этом учил Демокрит, но утверждал, что все происходит само собой, случайно (*αὐτοματισμῷ*). Это место для нас особенно важно в том отношении, что, судя по нему, Эпикур в своем механическом мировоззрении пошел далее самого Демокрита, потому что ему даже Демокритовская „*εἰμαρμένη*“ казалась не вполне соответствующе; атомистической теории, так как не вполне выражала *автоматический и механический* характер течения мировой жизни, заключая в себе некоторый элемент неизменной закономерности, что несколько приближало понятие „*εἰμαρμένη*“ к понятию „*πρόνοια*“. Еще более, пожалуй, характерно в данном случае, по своей определенности и обстоятельности, свидетельство Лактанция. В «Divin, institution.», III, 17. 8⁹¹⁶ Лактанций об Эпикуре говорит, между прочим, что по его учению, в мире «нет никакого планомерного расположения (*dispositio*), ибо многое сделано иначе, чем должно бы быть сделано». Но если нет Провидения, то каким образом, спрашивает Лактанций, тела живых существ устроены столь премудро, что отдельные члены дивным разумом предрасположены к исполнению своих обязанностей? «Ничего – отвечает Эпикур – в живых существах не устроено разумом Провидения, ибо ни глаза не устроены для того, чтобы видеть, ни уши, чтобы слышать, ни язык, чтобы говорить, ни ноги, чтобы

ходить, потому что это произошло прежде, чем мы начали говорить, слушать, видеть, ходить».

Итак, не органы тела явились для выполнения известных функций, а эти последние возникли, благодаря органам»⁹¹⁷. Не удивительно поэтому, что, по Эпикуру, «природа для человека оказывается не матерью, а мачехой», причиняющей ему всевозможные бедствия и огорчения, создавшей его слабым, немощным и т. д.⁹¹⁸. По словам Эпикура, Бог или желает уничтожить зло, но не может, или может, но не желает; если желает, и не может то он бессилен, что по отношению к Богу не допустимо; если может и не желает, то он, след., завистлив, что также не свойственно Богу и т. д.⁹¹⁹. Чтобы избежать всех этих неудобных, по мнению Эпикура, заключений относительно Божества, он, по словам Лактанция, совершенно отрицал возможность вмешательства Бога в дела мира. Конечно, аргументация Эпикура является весьма неубедительной, так как чем же Бог, ничего не делающий, ни о чем не заботящийся, никого не любящий и т. п., лучше того Бога, который бы участвовал в дурном ходе мировой жизни? Но в данном случае для нас особенно важен самый факт признания Эпикуром существования в мире такого именно ненормального порядка вещей, при котором Эпикур затрудняется каким бы то ни было образом связать этот порядок вещей с деятельностью Божества, под тем благовидным предлогом, что признание Божественного промысла унизило бы величие Божества. Следовательно, Эпикур избегал даже самых слабых намеков на возможность признания в мире целесообразности.

О мировом зле

Мы несколько подробно остановились на изложении учения Эпикура о Боге и мире и их взаимных отношениях потому, что в этом учении Эпикура в принципе заключается и решение вопроса о характере остальных двух основоположений нравственности, именно – вопроса о сущности и природе существующего в мире зла и способах борьбы с ним и, во-вторых, вопроса о посмертной участи человеческой души. Оба эти вопроса Эпикур, как можно было видеть уже из изложения его учения о Боге и мире, естественно, должен был решать в том же духе, что и стоики, если в учении последних мы будем обращать внимание на самое существо дела, на основной дух и внутренний смысл их философии. В частности, относительно учения Эпикура о природе существующего в мире зла должно сказать, что и он, как и стоики, признавал ненормальность внешнего порядка вещей и невозможность изменить этот порядок, потому что он обуславливается неизменными механическими законами, перед которыми бессильно и которым повинуются само Божество.

Тем с бóльшим основанием это приложимо к слабому человеку, который, по Эпикуру, также всецело есть продукт материальной, физической природы, почему и оказывается бессильным перед нею. Все эти мысли мы находим и у стоиков, только там они были замаскированы их поверхностно-оптимистическим учением об управлении мира Божественным разумом и учением о совершенстве природы Божества, виновника и управителя всего мироздания. Это положение стоической философии, как противоречащее ее основному духу, в своей основе глубоко пессимистическому, – Эпикур заменил *натуралистически-пессимистическим* учением, которое характеризует его взгляд на природу существующего в мире зла столько же, сколько и действительный взгляд стоиков. Стоики лишили своего Бога основных предикатов существа разумного и личного, заставили его всецело подчиниться натуральным законам природы, а эти натуральные законы рассматривали, как

выражение и проявление природы самого Божества, потому что, ведь, и материальный мир, с точки зрения стоиков, есть только проявление Божества, Его природы, с которой этот мир в конце своего бытия и сольется. Эпикур тоже признавал безграничное господство в мире материальных, физических законов, как и стоики; но он ясно понимал, что устроить мир по известным, заранее обдуманым целям возможно только для существа личного, т. е. разумного и свободного. А поскольку существования такой именно первоосновы мира не признают ни стоики, ни Эпикур; то последний, следовательно, поступает гораздо логичнее стоиков, совершенно отрицая в мире существование целесообразности.

Но раз мир не есть проявление разумной воли *личного* существа, все приспособившего для осуществления известных целей, в частности, для осуществления человеком своего назначения, – то в мире не может не существовать объективного, реального зла. Напротив, самая-то неприспособленность внешнего мира к потребностям нашей природы, к нашим желаниям, чувствам и т. п. и есть величайшее зло, какое только мы можем представить. Следовательно, хотя и Эпикур, подобно стоикам, признает неизменяемость внешнего объективного порядка вещей; но он, в противоположность поверхностной оптимистической тенденции стоицизма, утверждает, что эта-то неизменяемость и является для нас величайшим злом, тем более великим, что изменить его в объективном смысле не только невозможно для человека, но и для Бога. С таким *ультра-пессимистическим* выводом, впрочем, как мы видели, должны были, в конце концов, согласиться и стоики, так как иначе они не проповедывали бы удаления от внешнего мира, а, наоборот, проповедывали бы всецелую преданность ему. Таким образом, все приведенные нами выше места, говорящие об отрицании Эпикуром существования в мире целесообразности, вместе с тем, самым ясным образом подтверждают и то, что Эпикур во внешнем мире признавал безграничное господство объективно существующего зла.

Что касается средств борьбы с господствующим в мире неизбежным злом, то в данном случае Эпикур не только по духу, но и по внешней теоретической стороне дела находится в полном согласии со стоиками, провозглашая односторонний *интеллектуализм и автономизм* единственным средством и путем для борьбы со злом. Этот интеллектуализм и автономизм Эпикура в его учении о средствах борьбы с мировым злом, при поверхностном взгляде на дело, по-видимому, ослабляет отмеченный нами выше пессимистический тон общего взгляда Эпикура на мир; но, в конце концов, и в данном отношении Эпикуру, как и стоикам, приходится стать на ту же почву крайнего *пессимизма*, какую он проводит и в своем учении об объективном устройстве мира. Да иначе и быть не может: если объективная природа мира включает в себе множество всяких ненормальностей, ничем, даже Божеством не устранимых; то не все ли равно, будет ли Бог помогать человеку в его борьбе со злом, или же человек оказывается предоставленным самому себе? Надеяться на успех в этой борьбе в том и другом случае у человека нет никаких оснований... Автономизм в борьбе со злом у Эпикура всецело вытекает из его деизма (точнее, атеизма), потому что, раз Бог не может и не желает помогать людям, то, очевидно, человеку остается рассчитывать только на свои собственные силы. Поэтому Эпикур в одинаковой степени отрицал как разумность страха перед богами, потому что они вредить людям не желают и не могут⁹²⁰, так и разумность молитв к богам, разумность мантики, предсказаний и т. п. «Если бы Бог исполнял молитвы всех людей – говорит Эпикур – то скорее все люди погибли бы, так как они разом молятся о многом и пагубном друг для друга⁹²¹».

Ориген также свидетельствует, что, по Эпикуру, молиться богам нелепо⁹²². Что же касается мантики и веры в возможность предсказаний, то, по свидетельству Цицерона, «Эпикур ни над чем так не насмехался, как над предсказаниями будущего»⁹²³. Одним словом, об этом предмете Эпикур ясно и откровенно говорит то, в чем были убеждены и нередко также высказывались и стоики. Правда, стоики, как мы видели, на словах допускали иногда молитву, хотя и советовали, по

возможности, не прибегать к ней, а надеяться на самого себя; допускали также и мантику, хотя тоже с большими ограничениями и притом признавали ее возможность в чисто натуралистическом смысле. Единственным средством в борьбе с существующим в мире злом является, по Эпикуру, как и по учению стоиков, правильное развитие нашего мышления, образование *правильных мнений* относительно всего существующего, откуда естественно должна, яко бы, вытекать и правильная деятельность человека. Отсюда, учение о благоразумии (*φρόνησις*) составляет, по мнению Эпикура, важнейшую часть философии⁹²⁴. «Не попойки и разгулы, не наслаждения мальчиками, женщинами и яствами и т. п. доставляюсь приятную жизнь, но трезвое рассуждение (*νήφων λογισμός*), исследующее основания ко всякому избранию чего-либо и удаленно от чего-либо, и изгоняющее ложные мнения (*δόξας*), благодаря которым особенно приводятся в беспокойство души.

Начало же всего этого и самое большее благо есть благоразумие (*φρόνησις*); поэтому благоразумие есть даже нечто более ценное, чем философия, так как из него вытекают все прочие добродетели⁹²⁵. Если в приведенных нами словах Эпикур ставит благоразумие выше даже занятия философией, то под философией, он здесь, вероятно, понимает тот именно ее отдел, который совпадает с метафизикой и особенно с физикой, которым Эпикур не придавал никакого серьезного значения, считая такое или иное решение частных вопросов физики, за исключением, конечно, основных начал своей атомистической теории, делом совершенно неважным и для нашего блага безразличным⁹²⁶. В общем же, философии Эпикур придавал такое же важное значение, в деле достижения человеком своего счастья, как и стоики. «Ни в юности – говорит Эпикур в «*Epistola tertia*», 122⁹²⁷: не должно медлить с намерениями предаться философии, ни старикам уставать от занятий философией, так как ни для кого не рано и не поздно то, что относится к здоровью его души. Говорящий же, что еще не наступило или уже прошло время для того, чтобы заниматься философией, подобен говорящему о своем счастье,

что его или уже нет, или же что оно еще не наступило. Т. о., философствовать должно и юноше и старику: одному – чтобы старея быть юным, благодаря прошлому, другому же, чтобы быть юным и вместе с тем старым, через бесстрашие перед будущим. Итак, должно заботиться о том, что создает наше счастье, – обладаем ли мы им или же только стремимся иметь, когда его еще нет».

В приведенных нами словах необходимость философии для жизни выражена у Эпикура столь же энергично, ясно и определенно, как и у стоиков. Эпикур в данном случае может конкурировать разве только с Цицероном. Сенека, между прочим, передает следующее изречение Эпикура о значении философии, как средства к достижению счастливой жизни: «Ты должен быть рабом философии, чтобы тебя коснулась истинная свобода»⁹²⁸. Интеллектуализм Эпикура особенно ясно сказывается и в том поверхностно-оптимистическом взгляде на состояние истинного, по его мнению, мудреца, который часто высказывал Эпикур. По свидетельству Цицерона, Эпикур утверждал, что мудрец всегда пользуется многими благами, потому что он всегда испытывает удовольствия. Отсюда. думает он, происходит то..., что мудрец всегда счастлив, даже если лишится ощущений зрения или слуха, потому что это самое он и презирает⁹²⁹. Для мудреца даже несправедливости, наносимые ему другими лицами, по Эпикуру, являются легко переносимыми⁹³⁰; он чувствует недостаток в одной только мудрости⁹³¹. По свидетельству Цицерона, Эпикур говорил, что если мудреца даже жгут или распинают на кресте, если он будет находиться в быке Фаларида, то и тогда он только будет говорить: «Как мне приятно, как я безучастен к своему положению»⁹³².

Но в чем же, по мнению Эпикура, заключается основная задача философии, осуществление которой может доставить человеку успех в его борьбе с внешним злом? И тут Эпикур оказывается в полном согласии со стоиками не в словах только, но и по самому духу своего учения. Раз внешний порядок вещей зависит не от нас, и изменить его мы не в силах, то мудрость наша может проявляться только в преобразовании человеком

самого себя, – своих мыслей и желаний, в смысле приспособления их к действительному положению внешних вещей именно чтобы о внешнем мире и не мыслить ничего такого, что не соответствует его действительному состоянию, и не желать ничего такого, что по законам природы, яко бы, не достижимо. Очевидно, и то и другое проявление истинной мудрости, проповедуемой Эпикуром, ничем не отличается от стоического учения об этом же предмете. Что, по учению Эпикура, развитию человеком в себе правильного понимания существующего порядка вещей есть одно из самых важных условий для успешной борьбы с существующим в мире злом, – это можно подтвердить многочисленными фактическими данными, заимствованными из сохранившихся отрывков сочинений самого Эпикура и из свидетельств других древних писателей. «Нет ничего – говорит Эпикур – ужасного в мире для того, кто действительно *понял*, что ничего в жизни не случается ужасного»⁹³³.

Эти слова Эпикура с полным правом можно бы заменить любым из стоических афоризмов, в которых также весьма часто говорится о том, что все зло заключается только в нашем воображении, в ошибке нашей мысли, с тем лишь отличием, что Эпикур, говоря, что для истинно понимающего человека в жизни нет ничего ужасного, вовсе не хочет сказать того, будто мудрец может быть совершенно свободным от несчастий, но говорит лишь об относительно спокойном состоянии мудреца, чем в теории и отличается от стоиков, допускавших (в теории, но не фактически) возможность полного счастья для мудреца. Цицерон следующим образом излагает мнение Эпикура о значении правильного понимания вещей для борьбы со злом: «Эпикуру нравится представление о зле называть болезнью (духа); естественно, что всякий, кто только всматривается в какое-нибудь зло, когда оно, по его мнению, с ним случается, постоянно находится в болезненном состоянии»⁹³⁴. То же об Эпикуре Цицерон говорит и в Tuscul. III, 15. 32: «Эпикур, по словам Цицерона, полагает, что по необходимости подвержен скорбям всякий, кто *считает* себя подверженным злу... Кто... всегда выдумывает, что с ним может случиться какая-нибудь

неприятность, с тем постоянно и случается зло. Если даже и не случится в будущем, то и тогда он напрасно испытывает добровольные страдания: он угнетается или тем злом, которое должно его постигнуть, или злом только мыслимым. Облегчение же от скорби Эпикур полагает в двух вещах: в том, чтобы отвлекаться от мысли о неприятностях и в размышлении об удовольствиях, ибо он полагает, что дух может повиноваться разуму и следовать туда, куда он ведет. Разум, таким образом, запрещает всматриваться в неприятности, отвлекает от неприятных размышлений..., снова возбуждает и побуждает к тому, чтобы замечать и всей душой ощущать истинные удовольствия, каковыми, а также воспоминаниями о прошлых и надеждой на будущие удовольствия, по его мнению, и наполнена жизнь мудреца». Таким образом, по Эпикуру, как это показывает приведенное нами свидетельство Цицерона, главное условие человеческого счастья состоит в том, чтобы уметь усматривать в вещах хорошие стороны и игнорировать дурные, чтобы уметь, так сказать, управлять своим рассудком, избегая слишком пессимистического, а потому, яко бы, и неверного понимания вещей.

Из различных случаев, когда ложное мнение особенно много причиняет людям скорбей, от которых единственное спасение заключается в правильном понимании внешнего положения вещей, – Эпикур особенно любит останавливаться на суеверном, по его мнению, страхе перед богами и перед ожидающей нас смертью. Вся задача рассуждений Эпикура о религии, по мнению Плутарха, вполне согласному с тем, что нам известно об учении Эпикура о невмешательстве богов в дела людей, – состояла в том, чтобы люди «перестали бояться Бога и успокоились бы от душевного беспокойства»⁹³⁵. Эпикур в «*Epistola tertia*», 123⁹³⁶, считает уклонением от правильного понятия о Боге то мнение толпы, что людям посылаются от Бога наказания, вследствие какового ложного мнения люди и испытывают страх. Очевидно, по Эпикуру, наша задача должна состоять в том, чтобы избавиться от этого, яко бы, суеверия, как препятствующего нам проводить счастливую и спокойную жизнь⁹³⁷. Таким же препятствием для счастливой жизни, по

Эпикуру, является ложное мнение, отождествляющее Бога с судьбой⁹³⁸. Не менее, если не больше, по мнению Эпикура, мешает человеку быть счастливым и ложное мнение об участи его души после смерти.

О неразумности страха перед смертью Эпикур говорит довольно часто. В качестве главного основания, почему не должно бояться смерти, Эпикур выставляет то соображение, что со смертью прекращается всякое чувство; следовательно, смерть не есть зло. Смерть, по Эпикуру, для нас есть «ничто», ибо то, что уничтожается, не чувствует, а то, что не чувствует, для нас и есть «ничто»⁹³⁹. Иной взгляд на смерть, по мнению Эпикура, есть суеверие, которое отравляет нам жизнь и которое мы должны уничтожить в себе, чтобы быть счастливыми. Правильное понимание природы вещей, именно убеждение в том, что со смертью человека для него все кончается, и в данном случае, по взгляду Эпикура, не только избавляет человека от болезненного, неприятного страха, но также увеличивает его обычные радости жизни. «Привыкай к мысли – советует Эпикур – что смерть для нас есть ничто, так как все благо и зло заключается в ощущении⁹⁴⁰; потеря ощущения и есть смерть... Говорящий, что он боится смерти, глуп, – не потому глуп, что он, существуя теперь, будет несчастен в будущем, а потому, что думает быть несчастным, ибо не настоящее его смущает, а его попусту печалит ожидаемое. Итак, смерть для нас не есть самое ужасное из зол, потому что в то время, когда мы существуем, смерти нет; когда же смерть налицо, – тогда нас нет; следовательно, она не есть зло – ни для живых, ни для умерших, так как для одних ее еще нет, а другие уже не существуют»⁹⁴¹. «Разум – говорит в другом месте Эпикур – указывает человеку на конец и предел его тела и, разрушая страх перед вечностью, устрояет должным образом жизнь (на земле) и уже не нуждается в бесконечном времени»⁹⁴².

Таким образом, одной из форм обнаружения человеческой мудрости, делающей человека счастливым, по учению Эпикура, является образование правильного понимания природы всего сущего, вследствие чего человек перестает видеть зло там, где

его нет. Но, в отличие от стоиков, Эпикур этим вовсе не хочет сказать того, что вместе с изменением понятий, человек совершенно делается свободен от зла, что и все зло человека всегда заключается лишь в ошибочности наших понятий. В одних случаях, по мнению Эпикура, это действительно так и бывает, напр., что касается страха перед богами и перед смертью, так как этот страх, по Эпикуру, не имеет никаких объективных оснований, и, с уничтожением нашего ложного понимания относительно этого предмета, само собой должно уничтожиться и то зло, которое мы испытываем, так как оно имеет чисто субъективную природу. Но относительно других случаев этого сказать никак нельзя. Правильное развитие нашего разума, или мудрость, по Эпикуру, в большинстве случаев, только помогает нам *не замечать* многих проявлений *реально* существующего в мире зла и сосредоточивать свое внимание на более отрадных явлениях и фактах⁹⁴³. В данном случае Эпикур, т. о., и в исходном пункте своего взгляда на так называемое мировое зло более откровенен в своем *пессимизме* и более логичен, сравнительно со стоиками, которые пытались было (неудачно, впрочем) удержаться на той точке зрения, что правильное развитие нашего разума уничтожает все зло в мире, так как это зло существует будто бы *только* в заблуждениях нашей мысли. Правильное понимание существующего порядка вещей, по Эпикуру, следовательно, лишь в самой незначительной степени делает человека счастливым: *мудрость человека объективного источника зла не уничтожает, а лишь прикрывает его и тем доставляет человеку своего рода иллюзию счастья*. Наш разум может не считать за зло то, что не является таковым в действительности, может научить нас сознательно закрывать глаза перед реально существующим в мире злом, но уничтожить самое зло он не в силах, так как источник его, по взгляду Эпикура, лежит в механических законах природы, продуктом которых является не только человек, но даже боги.

Второй формой *интеллектуализма* Эпикура, выставляемого им в качестве средства для борьбы с существующим в мире злом и для достижения человеком

своего счастья, является правильное понимание человеком *своих потребностей и способов их удовлетворения*. Состоит это правильное понимание, по мнению Эпикура, в том, чтобы человек ограничивался удовлетворением самых первых и необходимых потребностей своей природы, так как подобное отношение человека к своим потребностям вытекает из правильного понимания природы вещей, а такое именно правильное понимание и в данном случае есть, яко бы, единственное средство к достижению человеком возможно счастливой жизни, поскольку оно одно дает человеку возможность между вещами делать выбор касательно того, что следует избирать и от чего уклоняться⁹⁴⁴. Но и в данном случае мудрость может дать человеку, по учению Эпикура, только *относительное* и часто лишь *призрачное* счастье и свободу от внешних зол, – по сравнению с жизнью глупцов, которые всецело подпадают влиянию внешних зол. Мудрец, по учению Эпикура, всегда испытывает удовольствие потому, что нет такого времени, когда бы он не имел больше удовольствий, чем скорбей... И когда жизнь глупцов он сравнит со своею, то, по словам Эпикура, получает великое удовольствие. Если же какие скорби и случаются, то никогда они не получают такой силы, чтобы мудрец не имел того, что радует его в большей степени, чем того, что его огорчает⁹⁴⁵.

Следовательно, рассчитывать человеку на радикальную победу над злом здесь, на земле, по Эпикуру, никаким образом нельзя. Но не вполне, по Эпикуру, во власти человека находится и то, чтобы всегда он мог, даже обладая мудростью, испытывать больше удовольствий, чем скорбей: часто и мудрецу приходится попадать в такое безвыходное положение, что единственным средством выйти из него является самоубийство. Эпикуром, по словам Цицерона, выставляется такого рода счастливый мудрец: он имеет ограниченные желания, презирает смерть, о бессмертных богах мыслит без всякого страха, не останавливается в нерешительности перед тем, чтобы, если это лучше, и жизнь оставить⁹⁴⁶. Одним словом, мудрец имеет все, что только может дать ему мудрость. Однако иногда ему приходится признать за самое лучшее – покончить с

собой самоубийством или же утешать себя мыслью о смерти, заключающей в себе, по словам Эпикура, то утешение, что она есть конец всех зол⁹⁴⁷. Если мы обратим, кроме всего этого, внимание и на то, что, по Эпикуру, *материальные, телесные* блага являются основой всех прочих благ, а, следовательно, телесные невзгоды (болезни и проч.) являются конечной причиной всех прочих зол, – то крайне пессимистический взгляд Эпикура на факт существования в мире объективного зла и на исход борьбы с ним человека, станет для нас еще более несомненным и очевидным, ввиду того, что Эпикур не мог ведь не видеть того, как редко эти *телесные* блага выпадают на долю человека, как они непродолжительны и непрочны, как, напротив, часты, обычны и ужасны, по своей силе, противоположные этим благам физические невзгоды и бедствия, вроде болезней, нищеты и т. п. А между тем, бороться с физическим злом, по Эпикуру, для человека безусловно немыслимо. Да и сам Эпикур вполне откровенно характеризует телесные блага именно с этой точки зрения.

Таким образом, можно с совершенным правом сказать, что в своем учении о мировом зле Эпикур в существенном находится в полном согласии со стоиками: то же признание неизменяемости существующего внешнего мирового порядка вещей; то же сознание ненормальности этого порядка, которое у стоиков было замаскировано учением об абсолютном господстве в мире Божественного Провидения, а у Эпикура высказано вполне откровенно и ясно; то же убеждение в необходимости собственными силами, именно через развитие своего разума, бороться с этим злом, – бороться не с тем, чтобы внешний ненормальный строй изменить, так как это невозможно, яко бы, по самому существу дела, поскольку все в мире происходит по механическим законам, но чтобы самому человеку приспособиться к внешнему порядку вещей, чтобы, по крайней мере, не преувеличивать действительно существующее в мире зло; наконец, то же пессимистическое сознание, что, в конце концов, самонадеянность человека, в деле борьбы с существующим в мире злом, часто является настолько беспочвенною, что и приспособление человека к внешнему

порядку вещей оказывается недостаточным для достижения им самого ограниченного счастья, так что человеку, для избежания зла остается лишь одно средство – самоубийство, в чем особенно ясно и у Эпикура, как и у стоиков, сказывается и стремление к автономии в борьбе со злом и сознание своего полного бессилия достигнуть победы над ним⁹⁴⁸. Но, как мы видели, Эпикур в своем пессимистическом взгляде на мир, вытекающем у него из его последовательно проведенного натуралистического и механического мирозерцания, по сравнению со стоиками, обнаруживает больше прямолинейности, откровенности и последовательности, – подобно тому, как в этом же смысле он отличается от стоиков и в раскрытии своего натуралистического и механического взгляда на природу всего существующего, не исключая и богов.

О посмертной участи человека

Учения Эпикура об участи человека после его смерти нам в данном случае можно коснуться лишь в самых общих чертах, так как, при изложении его учения о Боге и мире и учения о природе существующего в мире зла, нам попутно уже приходилось касаться и этой стороны в учении Эпикура. И мы видели, что в данном случае он находится в принципиальном согласии со стоиками, поскольку он отрицал личную загробную жизнь человека. Только и здесь Эпикур оказался более искренним и более последовательным, чем стоики: безличное существование человеческой души после смерти в недрах безличного же Божества, как не заключающее в себе ничего похожего на реальное существование человеческой души, как таковой, с присущими ей предикатами сознания и самосознания, без чего душа человека перестает уже быть тем, что обычно понимается под этим термином, – это состояние Эпикур точно и откровенно назвал ее небытием, ограничив, т. о., пределы человеческого существования исключительно земной жизнью, тогда как стоики по вопросу о бессмертии души, в большинстве случаев, выражались довольно неопределенно.

Этические воззрения Эпикура в тесном смысле этого слова, с их формальной стороны

Изложенное нами в основных чертах метафизическое учение Эпикура, благодаря последовательно проведенному им натуралистически-механическому принципу, в свою очередь вытекающему из его одностороннего интеллектуализма, – еще менее, чем динамический материализм стоиков, дает возможность индивидуальной личности человека проявить свободную активность в своем стремлении к счастью и нравственному совершенству. Вместе с тем самостоятельная ценность и значение индивидуальной человеческой личности, по необходимости, сводится у Эпикура почти к нулю: человек у Эпикура является просто *временной и случайной* комбинацией материальных атомов, в своей форме и в своем развитии находящейся в безусловной зависимости от столь же механической и случайной комбинации атомов всего мира. Допуская в мире господство слепого случая, как основного принципа всякого бытия, Эпикур отнимает у человеческой личности даже ту опору в его жизни и деятельности, какую ей оставляли стоики своим учением о господстве в мире целесообразно действующего безличного мирового разума. Если в стоицизме индивидуальная человеческая личность являлась, хотя временным, но, в то же время необходимым моментом в развитии общей жизни космоса, имея некоторую возможность в своей жизни опираться на необходимые законы всего мира, в смысле приспособления к ним, – то у Эпикура человеческая личность является уже продуктом слепого случая, не заключающего в себе ничего устойчивого и планомерного⁹⁴⁹.

Опереться на действующий в мире слепой случай человек не может, даже в смысле приспособления к существующему порядку вещей (как учили стоики), поскольку никакого определенного и устойчивого порядка в мире Эпикур не признает: вся структура космоса и вся его жизнь, а, следовательно, и вся жизнь человека, этой части космоса, есть, по Эпикуру, лишь дело случайного сочетания атомов. Для

свободной активности индивидуума в философии Эпикура не остается, т. о., совершенно никакого места. Ценность индивидуальной личности человека, с точки зрения Эпикура, оказывается, по существу, не выше ценности всякой другой, столь же случайной комбинации материальных атомов. Что крайний упадок волевой энергии и апатия ко всему существующему, вследствие этого, должны составлять характерную черту *этических* воззрений Эпикура, с их *формальной* стороны, – об этом мы можем заключать уже по аналогии с тем, что выше нам приходилось говорить об этических взглядах стоиков.

Строго натуралистический и механический характер метафизики Эпикура и вытекающая отсюда крайне низкая оценка значения и активной роли человеческой личности – естественно, должны придавать его учению о высшем благе, как конечной цели стремлений человека, чисто *космический* характер, должны заставлять его именно *на земле* и только на земле искать осуществления и удовлетворения основных запросов человеческой души, ее стремлений к счастью и нравственному совершенству, что, как мы видели, составляет характерную черту и учения стоиков. С другой стороны, учение Эпикура о неизбежном господстве в мире зла, которое уничтожить человек не в силах даже в малейшей степени и, строго говоря, не может даже приспособляться к внешнему порядку вещей, так что человеку остается только одно – быть готовым пассивно переносить всякого рода случайности и, по возможности, сознательно закрывать глаза на существующее в мире зло, – все это должно космическим нравственным идеалам Эпикура придавать характер *пессимизма и крайнего разочарования* в возможности положительного удовлетворения естественных запросов человеческой личности, потому что собственными силами достигнуть этого удовлетворения человек не в состоянии, а на Божественную помощь Эпикур советует не надеяться.

При таких условиях, человеку, для устранения мучительного противоречия между его желаниями и чувствами, с одной стороны, и несоответствующей им объективной

действительностью, с другой, – остается одно только чисто отрицательное средство, которое, как мы видели, рекомендовали и стоики: *подавлять или ограничивать в себе все свои желания и стремления до такой степени, чтобы не желать больше, чем сколько в том или ином случае дает нам наличная действительность или, вернее сказать, слепой случай; притуплять в себе всякий интерес, склонность и привязанность ко всему внешнему, чтобы не слишком огорчаться – вследствие потери дорогим нам лиц и вещей и, вообще, вследствие различных случайных жизненных невзгод.* Таким образом, в силу тождества по существу метафизических основоположений Эпикура со стоическими, – мы естественно, должны встретить и у него крайнюю надломленность и упадок жизненной энергии, как характерную *формальную* черту его этических воззрений.

Действительно, учение Эпикура об удовольствии (*ἡδονή*), как высочайшем благе и конечной цели стремлений человека, вполне оправдывает высказанные нами выше априорные предположения относительно внутреннего характера этических воззрений Эпикура.

Что Эпикур проповедует вполне ясно и откровенно самый последовательный эвдемонизм и утилитаризм, точнее, гидонизм, который проповедывали и стоики, хотя и не столь откровенно, – относительно этого, разногласий между исследователями эпикурейской философии не существует. Утверждая, что в основе всего существующего, в том числе и человека лежат материальные атомы и их случайные механические движения и комбинации, – Эпикур тем самым дает понять, что человек в самом себе должен полагать цель своего существования, а не в каком-нибудь другом существе, и даже не в Божестве. Человек у Эпикура более, чем у кого бы то ни было из его предшественников, рассматривается, главным образом, со своей *физической* стороны, лишь как индивидуум, но не как *личность*, имеющая самостоятельную ценность и поэтому право требовать уважения к себе и со стороны других лиц. Метафизика и психология Эпикура не могут указать никаких реальных побудительных оснований к тому, чтобы этот

индивидуум, как случайная комбинация материальных атомов, сознавал себя связанным духовными, *нравственными* указаниями с другими такими же индивидуумами. Для Эпикура в данном случае не существует даже того мотива, какой указывали стоики, ссылавшиеся на внутреннее единство человеческого рода и всего космоса, так как философия Эпикура исходит не от понятия «единого» во всем бытия, а от понятия атома, как субстанции, изолированной по своей природе от других подобных же субстанций – атомов. В силу этого, и каждая частичная комбинация этих атомов, каковою, между прочим, является и человек, также у Эпикура субстанционально не связывается с другими подобными же комбинациями, т. е. с другими людьми. А возведение слепого случая на степень основного принципа бытия отнимает у Эпикура возможность установить между человеческими индивидуумами даже связь динамическую.

Таким образом, у Эпикура не окажется ни метафизических, ни психологических основ к тому, чтобы человек мог в своих стремлениях выйти за узкие пределы своей индивидуальности. Тем более у Эпикура не может быть к этому оснований религиозного характера. Если у Эпикура и встречаются иногда намеки на необходимость следовать природе и повиноваться Богу⁹⁵⁰, то подобные выражения у него имеют тот же смысл, что и у стоиков, именно как указание верного средства к достижению человеком исключительно своего индивидуального счастья. С особенной же очевидностью ультра-индивидуалистический эвдемонизм Эпикура, переходящий в гидонизм и эгоизм, сказывается в известном его учении об *удовольствии*, как конечной цели всех стремлений человека и его высочайшем благе. Можно указать множество фактических данных, доказывающих, что Эпикур высшей целью человеческих стремлений считал именно *удовольствие каждого отдельного индивидуума*, не заключающее в себе никаких моментов супранатурализма и альтруизма, что указывало бы человеку на другие личности, как на цель его стремлений, а не только, как на средство к достижению его эгоистических целей. «Удовольствие – говорит Эпикур в *Epistola tertia*, 128–129⁹⁵¹:

есть начало и конец⁹⁵² блаженной жизни, ибо мы знаем, что оно есть первое и действительное благо; от него мы приступаем ко всякому избранию чего-нибудь и удалению от чего-нибудь и к нему мы приходим, оценивая всякое благо с точки зрения нашей способности к восприятию внешних впечатлений⁹⁵³, как критерия». «Никакое удовольствие – говорит Эпикур в другом месте – не есть зло само по себе»⁹⁵⁴. И такое значение удовольствия, как высочайшего блага, принадлежит ему по праву, так как это есть закон самой природы⁹⁵⁵.

Обе эти мысли, т. е. что удовольствие, по Эпикуру, с одной стороны, есть высочайшее благо для человека и конечная цель его стремлений, и что, с другой стороны, стремление к удовольствию, как к высочайшему благу, врождено человеку, – подтверждаются также многочисленными свидетельствами древних писателей. Особенно подробно об этом пункте учения Эпикура говорит Цицерон в «De finibus» I, 9. 23–30, где мы, между прочим, читаем следующее: «Итак, мы хотим знать, в чем состоит высочайшее и конечное благо (*extremum et ultimum bonorum*)... Его Эпикур полагал в удовольствии (*in votuptate*), так как он желал, чтобы оно было высочайшим благом (*summum bonum*), а скорбь считал за величайшее зло (*summum malum*). И об этом он говорил, что всякое животное и рождено для того, чтобы стремиться к удовольствию и радоваться ему, как высочайшему благу, скорбь же презирать, как высочайшее зло, и, насколько возможно, отгонять от себя... Итак, не разум и рассуждение решает, почему к удовольствию должно стремиться, а скорби избегать: по мнению Эпикура, мы непосредственно ощущаем, что огонь жжет, снег бел, мед сладок... Но если после отнятия чувств, у человека ничего не остается, то необходимо, чтобы самой природой было решено, что согласно с природой, и что ей противоречит».

Таким образом, из приведенных слов Цицерона видно, что, по учению Эпикура, удовольствие есть для человека высочайшее благо и последняя цель, к которой человек стремится, как к таковой, по самой своей природе, со дня рождения, ибо для того он и рождается. «Эпикур, говорит Цицерон в «Tuscul.» V, 34. 95: думает, что удовольствие само по

себе, потому что оно удовольствие, должно составлять предмет наших желаний и стремлений; соответственно этому, и скорбь, поскольку она скорбь, всегда должна быть избегаема», т. е., другими словами, по учению Эпикура, удовольствие есть *самостоятельная и высшая цель* всех стремлений человека, и это представляется Эпикуру само собою понятным и не требующим доказательств⁹⁵⁶. Что Эпикур учил об удовольствии, как высочайшем благе и конечной цели человеческой деятельности, об этом свидетельствуют и другие писатели, например, Диоген Лаэртский (X кн.), Климент Александрийский, Тертуллиан, Лактанций, бл. Августин, Сенека, Эпиктет, Плутарх и некоторые другие⁹⁵⁷.

Самый термин “*ἡδονή*” (= удовольствие = латинскому *voluptas*) говорит о том, что человек, видящий в этом конечную цель своих стремлений, – имеет в виду исключительно *собственное, эгоистическое* благо, благо своего *индивидуального* существования, притом – со стороны его телесной, чувственной природы. Но еще яснее обнаруживается для нас эвдемонистический и гидонистический характер этики Эпикура, если мы обратим внимание на то, как понимает Эпикур отношение, долженствующее существовать между удовольствием и добродетелью. Эпикур, правда, учил о необходимости самой тесной связи между удовольствием и добродетелью, для счастливой жизни человека. «Не может быть – говорит Эпикур – приятной жизни, если она не является благоразумной, прекрасной и справедливой; ни благоразумной, прекрасной и справедливой, если она не является приятной, ибо добродетели по природе органически связаны с приятной жизнью, и приятная жизнь неотделима от добродетельной»⁹⁵⁸. «Справедливый – говорит Эпикур в другом месте: совершенно свободен от беспокойных волнений, несправедливый же – полон величайших беспокойств»⁹⁵⁹.

О таком взгляде Эпикура на тесную связь между удовольствием и добродетелью говорит и Цицерон: «Эпикур, по свидетельству Цицерона, заявляет, что никому не возможно жить приятно, если он не живет мудро, честно и справедливо; ни мудро, честно и справедливо, если – не приятно. Ибо ни

государство не может быть счастливо при раздорах, ни дом – при несогласии хозяев; тем менее возможен мир и спокойствие для души, которая сама с собою расходится и разногласит» и т. д.⁹⁶⁰. О тесной связи между удовольствием и добродетелью, по учению Эпикура, говорит и Сенека. Напр., в Epist. 85, 18 мы, между прочим, читаем следующее: «Эпикур полагает, что человек счастлив лишь тогда, когда он обладает добродетелью». В «De vita beata, 9, 4 Сенека влагает в уста Эпикура следующие слова: «Ты переиначиваешь то, что я говорю, ибо я отрицаю, чтобы кто-нибудь мог жить приятно, если вместе с тем не живет честно». Очевидно, Эпикур старается оправдаться во взводимых на него обвинениях в том, что он отрицает ценность добродетели. Подобное же свидетельство об учении Эпикура мы находим и у Диогена Лаэртца⁹⁶¹.

Но что, собственно, говорят все эти свидетельства? Говорят ли они о том, что Эпикур считал целью человеческой деятельности именно добродетель, а не удовольствие? Нисколько, так как связь между удовольствием и добродетелью, по учению Эпикура, такого рода, что именно усиливает эвдемонистический и ультра-индивидуалистический характер его этики, а не ослабляет, поскольку у него добродетель является *только средством* к получению еще большего удовольствия и лишь постольку имеет ценность, но не сама по себе; и порок лишь постольку должен быть избегаем и порицаем, поскольку он причиняет нам скорби и неприятности, но не сам по себе. Тут, следовательно, центр тяжести всецело переносится на наше индивидуальное «я» и его благо; другие же лица и их блага имеют значение только средства к нашему эгоистическому счастью, но не значения самостоятельной цели для нашей деятельности, – настолько, чтобы, например, ради них мы должны были бы жертвовать своей личностью, как этому учит нас христианство. «Справедливость – говорит, напр., Эпикур в одной из своих сентенций – *сама по себе есть ничто*⁹⁶², но имеет значение во взаимных отношениях людей друг с другом, как только в известном месте возникает какой-нибудь договор, чтобы не вредить другим и не получать вреда самому»⁹⁶³.

Таким образом, справедливость, признаваемая в дохристианском мире за одну из основных добродетелей, в глазах Эпикура, является не самостоятельным идеалом нравственных стремлений человека, но вынужденным и чисто-юридическим договором между людьми, – с тем, чтобы во взаимной жизни не мешать и не вредить друг другу, чтобы каждому удобнее было жить, что называется, *в свое собственное удовольствие*. Человеку, по взгляду Эпикура, до других людей и их счастья нет решительно никакого дела: ему важно только, чтобы он сам был в безопасности. А так как этого достигнуть возможно бывает лишь в том случае, если мы не будем вредить другим людям, а, наоборот, будем оказывать им должное, согласно их заслугам, – то Эпикур и советует руководиться в своих отношениях к другим лицам принципом справедливости. Если бы возможно было удовлетворять свои стремления к индивидуальному счастью и к удовольствию без того, чтобы оказывать справедливость другим, то Эпикур не прочь был бы допустить и несправедливость, так как несправедливость, говорит он в другом месте, не есть зло сама по себе, но зло заключается в страхе подвергнуться наказанию в том случае, если она (несправедливость) обнаружится»⁹⁶⁴.

Следовательно, если мы можем быть вполне уверенными в безнаказанности, то для личного удовольствия можно и несправедливость допустить, и этого нельзя признать за зло. Поэтому Эпикур совершенно последовательно заключает, что те из животных, которые не могут заключать между собою условий с тем, чтобы не вредить другим и самим не получать вреда, – к таким животным не приложимы понятия ни «справедливая», ни «несправедливая», точно также и к тем народам, которые не могут и не желают заключать между собою условий с тем, чтобы не вредить другим и самим не получать вреда⁹⁶⁵. Требования справедливости, по взгляду Эпикура, есть, таким образом, нечто совершенно случайное, временное и вовсе не вытекающее из природы человека: могут быть люди и даже целые народы, которые, подобно животным, совершенно вправе не руководиться в своих взаимных отношениях принципом справедливости, раз они не заключили между собою

юридического договора, в целях обоюдной выгоды, потому что справедливость в природе есть лишь знак (*σύμβολον*) полезного, состоящего в том, чтобы не вредить другим и самому не претерпевать вреда»⁹⁶⁶. Одним словом, у человека нет врожденного стремления к справедливости, любви и т. п. альтруистических стремлений. По своей природе, человек, по учению Эпикура, есть *абсолютный эгоист*, и только обстоятельства иногда вынуждают его делать уступки другим, чтобы, в противном случае, не претерпеть еще большего вреда, если бы он остался вполне верен своему основному принципу эгоизма.

Исключения, таким образом, у Эпикура только подтверждают его основной эвдемонистический и ультра-индивидуалистический, точнее эгоистический принцип. Эти наши выводы об особенностях нравственных воззрений Эпикура подтверждаются многочисленными свидетельствами и других древних писателей. Вот как, напр., излагает взгляды своего учителя один из эпикурейцев, о котором упоминает Цицерон в „De finibus“ I, 13. 42: «Те – говорит последователь Эпикура – которые высшее благо полагают в одной добродетели, увлеченные блестящим названием, не понимают того, что требует природа, и освободятся от этой *величайшей ошибки*, если послушают Эпикура. Ведь, если бы эти ваши превосходнейшие и прекраснейшие добродетели не порождали удовольствия, то кто бы стал их считать похвальными и достойными того, чтобы к ним стремиться? Как знание медиков мы ценим не ради самого искусства, но ради хорошего здоровья, и искусство управлять рулем похвывается ради пользы, а не ради искусства, – так и мудрость, которая должна быть мыслима, как искусство жить, не была бы предметом наших стремлений, если бы ничего не доставляла (т. е. приятного или полезного)⁹⁶⁷». Далее, последователь Эпикура, излагая взгляды своего учителя, развивает подробнее ту мысль, что и мудрость (гл. 13–14), и воздержание (14 гл.), и мужество (15 гл.), и справедливость (16 гл.) не сами по себе похвальны и достойны стремления, а противоположные им пороки – глупость, невоздержание, трусость и несправедливость – не

сами по себе достойны порицания и того, чтобы от них удаляться; но потому, что вторые порождают беспокойства и многочисленные неприятности, а первые т. е., добродетели доставляют большие удобства⁹⁶⁸. О таком отношении между добродетелью и удовольствием, по учению Эпикура, говорит и Сенека: «Мы в том – говорит он – расходимся с Эпикуром, что (по Эпикуру) ничего нет справедливого по природе, и преступления должны быть избегаемы потому только, что нельзя избежать страха перед наказанием⁹⁶⁹».

Подобное же свидетельство мы находим также у Эпиктета⁹⁷⁰. Из отцов и учителей Церкви об этой особенности в учении Эпикура говорят: Климент Александрийский⁹⁷¹, затем Лактанций, который передает слова Эпикура, что нет никого, кто бы любил другого иначе, как только ради себя⁹⁷². Ориген также свидетельствует, что эпикурейцы, когда воздерживаются от прелюбодеяния, то не ради самого воздержания от него, но из-за поставленного в качестве цели удовольствия, именно из-за того, что раз дозволивший себе удовольствие прелюбодеяния встречает для себя множество препятствий к другим удовольствиям⁹⁷³. Вл. Августин говорит, что Эпикур самую справедливость считает за то, что покупается ценой *плотского* удовольствия⁹⁷⁴. Даже самая дружба, которую Эпикур, как мы видели, считал за одно из величайших благ, которыми мы обязаны мудрости⁹⁷⁵, по свидетельству Диогена Лаэртца (X, 120), рекомендуется Эпикуром лишь ради той пользы, которую можно почерпнуть из нее⁹⁷⁶. Тот же строго проведенный ультра-индивидуализм и эвдеигонизм, с окраской гидонизма, переходящий, строго говоря, в грубый эгоизм, – проводится Эпикуром и в семейные отношения, а также в государственную жизнь. По словам Лактанция – кто ненавидит свою жену, тому Эпикур рекомендует блага безбрачия, а имеющему дурных детей – лишение их⁹⁷⁷. Другими словами, дети и жена имеют значение и цену только постольку, поскольку мы получаем от них удовольствия, но не постольку они возлагают на нас известные обязанности. Поэтому-то, мудрецу Эпикур советует не вести брачной жизни, как сопряженной с беспокойством⁹⁷⁸.

По свидетельству Лактанция, Эпикур не признавал также врожденности чувства любви детей к своим родителям⁹⁷⁹.

Что же касается того, как, по учению Эпикура, должно относиться к общественным и государственным обязанностям; то Эпикур и тут держится того же эвдемонистического и ультра-индивидуалистического принципа, как и в учении о частных отношениях людей между собою, а также отношениях семейных. Из изложенного нами выше учения Эпикура о справедливости видно, что не только в частных отношениях должно руководиться принципом: все для меня и ничто для других, разве только по необходимости, – но и в общественных и государственных, так как, по Эпикуру, самая совместная жизнь людей есть лишь результат взаимного договора – не вредить друг другу, чтобы через это и самому не получать вреда. Поэтому, основным правилом, которым должно руководиться в своих отношениях к обществу и государству, для Эпикура является следующее его изречение: «Законы установлены для мудрых не для того, чтобы они (т. е. мудрые) не поступали несправедливо по отношению к другим, но чтобы к ним другие не относились несправедливо»⁹⁸⁰. С таким взглядом на отношение человека к государственным и общественным установлениям находится в полном согласии и учение Эпикура о том, что, в общем, не следует пренебрегать славой и благорасположением к себе общества⁹⁸¹, так как из этого можно извлекать себе удовольствие. Но так как служение государству и обществу сопряжено с большими беспокойствами и неприятностями, то Эпикур рекомендует уклоняться от государственных и общественных занятий притом как свидетельствует Сенека⁹⁸², это уклонение он возводит в принцип, а не считает чем-либо временным и случайным, как в этом старались уверить своих читателей стоики⁹⁸³. Во всяком случае, если, по Эпикуру, и можно участвовать в общественных и государственных делах, то лишь так, чтобы от этого не нарушался основной принцип человеческой деятельности, которым всецело бывает проникнут эпикурейский мудрец, т. е. правило – «все делать ради самого себя и все относить только к своей пользе»⁹⁸⁴, так что мудрец не прочь бы и вредить другим,

если бы можно было это утаить⁹⁸⁵. Понятно, что после всего этого, позволительно более, чем скептически, относиться к заявлению Эпикура, что по нему, будто бы иногда необходимо быть столь самоотверженным, чтобы даже умереть за другого, например, из-за друга⁹⁸⁶. Не большей веры заслуживают и такого рода уверения Эпикура, что его идеальный мудрец может и должен быть благодарным⁹⁸⁷, милостивым, снисходительным к ошибкам других и т. п.⁹⁸⁸.

Такое учение Эпикура об отношении человека к окружающим его лицам и к целому обществу, в связи с его учением об отношении между удовольствием и добродетелью, – ясно говорит о том, насколько силен в его этике космический и индивидуалистически-эвдемонистический, точнее, эгоистический элемент. Эпикур не только не хочет поступиться исключительными интересами своего индивидуального «я», во исполнение воли премирного Существа, но и здесь на земле его интересы и цели ограничиваются исключительно пределами его собственного индивидуального «я». Далее этих пределов он не идет. Он не хочет включить в сферу своих интересов даже интересы самых близких ему лиц – жены, детей, отца, матери и проч., – с тем, чтобы уравнивать и даже отождествить их со своими собственными. Сильнее выразить принцип космического эвдемонизма и ультра-индивидуализма едва ли возможно. И в своем космическом эвдемонизме Эпикур старается оттенить, как наиболее ценные, по его мнению, такие стороны, которые еще более усиливают общее впечатление *исключительной* привязанности Эпикура к земному, телесному существованию, к той стороне своей личности, которая, так сказать, наиболее ясно говорит человеку о принадлежности его именно земле. В данном случае мы имеем в виду учение Эпикура об удовольствиях тела, как *основных и самых важных* для человека, потому что именно из них, яко бы, рождаются и удовольствия духа, а не наоборот.

Это учение Эпикура можно подтвердить многочисленными фактическими данными. Вот, как, напр., этот пункт учения Эпикура излагает его последователь (у Цицерона, «De finibus» I, 17. 55): «Мы – говорит он – открыто признаем, что удовольствия

и скорби духа рождаются из удовольствий и скорбей тела. Хотя и удовольствия духа доставляют нам радость, а скорбь – огорчение, однако каждое из них происходит из тела и к телу же возвращается⁹⁸⁹». Также и Эпиктет замечает, что, по учению Эпикура, „ἐν σαρκὶ εἶναι δεῖ τὸ ἀγαθόν“⁹⁹⁰». Поэтому Цицерон был вполне прав, когда об Эпикуре говорил, что, по нему, *никто не радуется иначе, как только по причине тела*, и не скорбит... «Ты отрицаешь – говорит Эпикуру Цицерон – что есть какая-нибудь радость, которая не относилась бы к телу⁹⁹¹». Да иначе и быть не может, потому что, раз по Эпикуру все удовольствия духа происходят из удовольствий тела и к телу возвращаются; то, в строгом смысле этого слова, духовных удовольствий и скорбей и быть не может: могут быть только различные вариации и степени тех же телесных удовольствий, что вполне согласно и с материалистической метафизикой Эпикура. С этой именно точки зрения, должно смотреть и на все те места, где Эпикур говорит о преимуществе «духовных» удовольствий перед телесными, – чтобы не прийти к ложному выводу, будто Эпикур учил о каких-то удовольствиях, *по существу* отличных от телесных. В самом деле, если мы обратим внимание на то, какого рода удовольствиям Эпикур дает название духовных, то увидим, что в них нет решительно ничего такого, что могло бы ослабить высказанное нами выше положение о чисто космическом, эвдемонистическом и ультра-индивидуалистическом характере этики Эпикура. Так, напр., в «Epistola tertia» 131–132⁹⁹², противопоставляя удовольствиям чувственности истинные удовольствия, Эпикур полагает последние в том, чтобы не болеть телом и не скорбеть душою⁹⁹³. Спокойствие же души, т. е. «духовное» удовольствие, как это со всей очевидностью следует из контекста речи, – достигается, по Эпикуру, о чем он тут же сейчас и говорит, главным образом, через изгнание из нашей души *ложных мнений*, к числу которых Эпикур, прежде всего и главным образом, как известно относит верования толпы в Божественный промысл и будущую загробную жизнь.

Следовательно, «духовные» удовольствия у Эпикура, по самой своей природе, только усиливают космический характер

его этики, т. е. сами себя отрицают, потому что их сущность Эпикур полагает в изгнании из нашей души всякой мысли о возможности духовного, супранатурального бытия человека. Затем, отличительной чертой «духовных» удовольствий Эпикур считает то, что в то время, как телом мы можем постигать только настоящее, духом же – и прошедшее, и будущее, в чем, по нему, и заключается превосходство духовных удовольствий перед телесными⁹⁹⁴. Но, ведь, мысль Эпикура в своем стремлении к прошлому и к будущему не может идти далее границ *земного существования человека и его индивидуальных интересов*; следовательно, и тут мы видим только дальнейшее погружение в космический эвдемонизм и ультра-индивидуализм, но не отрешение от него⁹⁹⁵. То же самое должно сказать о духовных удовольствиях, испытываемых нами от дружбы и т. п., яко бы, альтруистических чувств. И тут у Эпикура дело, как мы видели, не идет далее *земного существования и индивидуальных интересов человека*. Таким же характером отличаются и те «духовные удовольствия, которые, по Эпикуру, возникают у человека вследствие ограничения им своих страстей и желаний и вследствие ослабления привязанности к внешним благам. Везде, где только мы ни встречаемся с учением Эпикура о превосходстве этого рода «духовных» благ над телесными, – он ни одним словом не позволяет себе обмолвиться насчет того, что, взамен ограничения в себе желаний и привязанностей, направленных к предметам этого земного мира и к удовлетворению своих исключительно индивидуальных потребностей он указывает на какие-нибудь иные, положительные блага и желания, лежащие вне сферы земного телесного существования человека и исключительно индивидуальных его интересов.

Этот вид удовольствий состоит, по Эпикуру, в чисто *отрицательном* отношении к некоторым склонностям и страстям, которые он считает суетными и не необходимыми, в противоположность естественным и необходимо требующим своего удовлетворения⁹⁹⁶. Вот как, напр., Диоген Лаэртский характеризует взаимоотношение между телесными и духовными удовольствиями, по учению Эпикура: «Киринейцы, в качестве

цели человеческой деятельности, полагают удовольствие тела, но не говорят, как это делает Эпикур, что цель состоит в спокойном удовольствии, возникающем вследствие уничтожения скорбей и есть как бы состояние безмятежности (II, 87)». Удовольствиям тела у Эпикура, т. о., противопоставляются удовольствия духа, которым он отдавал предпочтение перед телесными, в противоположность киринейцам; но эти «духовные» удовольствия, по свидетельству Диогена Лаэртца, Эпикур понимал *в чисто отрицательном смысле*, – в смысле свободы от страстей и безмятежности души, без указания на какой-нибудь супранатуральный положительный источник этого безмятежия. Основной формой удовольствий тела Эпикур, как и киринейцы, считал движения тела⁹⁹⁷.

В противоположность такого рода телесным удовольствиям, Эпикур рекомендует, как более высокие, другие удовольствия, которые прямо определяет, как отсутствие причиняющих неудовольствие движений того же тела⁹⁹⁸. Следовательно, тут «духовные» удовольствия, яко бы, противоположные телесным, – характеризуются с чисто материалистической точки зрения: под духовными удовольствиями, по учению Эпикура, разумеется чисто отрицательное душевное состояние – отсутствие неприятных движений тела, и ни о каких духовных удовольствиях, в собственном смысле этого слова, нет и помину⁹⁹⁹. Точно также и у Цицерона, в его «De finibus» I, 18. 58–59 последователь Эпикура, излагая взгляды своего учителя, указывает на превосходство «духовных» удовольствий перед телесными, причем в «духовных» удовольствиях он не указывает никаких положительных черт, а характеризует их только в смысле подавления в себе страстей и привязанностей к внешнему миру. «Если удовольствие жизни – читаем мы здесь, терпит ущерб от тяжелых болезней тела, то насколько оно, по необходимости, испытывает ущерб от болезней духа! Болезни же духа суть огромные и суетные страсти к богатству, славе, господству и к чувственным удовольствиям».

Следовательно, здоровье духа, т. е. «духовное» удовольствие, по Эпикуру состоит в том, чтобы не иметь огромных и суетных страстей к богатству, славе и т. п. Но, если

мы обратим внимание на то, что Эпикур в числе несомненных благ признавал почести, славу¹⁰⁰⁰, материальное благосостояние¹⁰⁰¹ и все то, что относится к благополучию тела, так как телесные блага Эпикур, как мы видели, полагал в основу всего, – то нам станет ясно, что, не упоминая в приведенном нами месте ни о каких положительных склонностях и привязанностях, взамен им отрицаемых, Эпикур проповедует тем самым лишь умелое, разумное пользование богатством, славою, властью и, вообще, материальными удовольствиями в широком смысле этого слова. И в данном, следовательно, случае «духовные» блага Эпикура отличаются чисто космическим и индивидуалистически-эвдемонистическим характером, в конце концов, относясь к тому же телу. О внемирном же или нетелесном их источнике здесь нет и речи. Эпикур, т. о., в принципе проповедует, *только ограничение наших страстей и желаний, направленных к внешнему миру и его благам*, в частности, к благам нашего тела, но не о замене их другими, положительными чувствами и желаниями¹⁰⁰².

Итак, на основании всего сказанного нами относительно учения Эпикура об удовольствии, как высочайшем благе человека и конечной цели всех его стремлений, – можно с полным правом утверждать, что все мысли, желания и чувства Эпикура всецело направлены на этот земной мир, причем и здесь на земле Эпикур рекомендует человеку преследовать исключительно свои индивидуальные интересы, обращая интересы других людей в простое средство для исключительного удовлетворения запросов своего индивидуального «я». Одним словом, космический эвдемонизм в духе последовательного ультра-индивидуализма и гидонизма, переходящий в грубый эгоизм, у Эпикура высказан столь ясно и решительно, что для него совершенно оказывается закрытым путь к супранатуралистическим, спиритуалистическим и альтруистическим идеалам.

Но эта *исключительная* привязанность к земным интересам своей индивидуальной личности у Эпикура сталкивается с его отмеченным нами выше крайне пессимистическим взглядом на

существование в мире неизбежного и неизменного зла. Как же пытается Эпикур выйти из этого затруднительного положения?

Подобная неблагоприятная задача, как мы видели, выпала и на долю стоиков, и они ее разрешили в том смысле, что рекомендовали *подчиниться существующему порядку вещей*, желать лишь того, что происходит, чтобы оно оставалось таким, каким оно существует, а также советовали не огорчаться никакими невзгодами нашей жизни. Такой совет с психологической необходимостью вытекал из ультра-интеллектуалистического характера общего мирозерцания стоиков, в частности, из их понимания способов борьбы человека со злом: по мнению стоиков, для борьбы со злом человек должен развивать не волю и чувство, а свой разум, так как изменить внешний порядок вещей он не в состоянии, а может лишь *познавать* строй мира и *приспосабливаться* к нему. Вследствие этого, их «мудрец», как мы видели, оказывается со слабо развитой волей и притупленным чувством, является человеком, не способным к энергичным попыткам к преобразованию внешнего мира. В этом последнем пункте Эпикур находится в принципиальном согласии с учением стоиков: и эпикурейский «мудрец» убежден в невозможности изменить ненормальный внешний порядок вещей, поскольку, как мы видели, он всецело проникнут односторонним интеллектуализмом, а потому оказывается со слабой волей и притупленной чувствительностью. Все это дает нам право предполагать, что и Эпикур должен был прийти к такому же крайнему разочарованию во внешнем мире, к такой же крайней надломленности жизненной энергии и совершенной апатии ко всему существующему, как и стоики.

В сфере *желаний* это разочарование Эпикура во внешнем мире и надломленность его жизненной энергии сказывается, как и у стоиков, в стремлении подавить и ограничить в себе желания до той степени, чтобы они совпадали с существующим порядком вещей, т. е. чтобы мы желали лишь того, что уже имеется налицо, помимо наших усилий¹⁰⁰³. Что это стремление к ограничению желаний у Эпикура было именно только подавлением их, т. е. было надломленностью волевой энергии,

а не положительным развитием ее в известном направлении, – это видно, прежде всего, из того, что провозглашая исключительную заботу человека о своем индивидуальном «я», Эпикур психологически не мог добровольно и свободно ограничивать свои индивидуальные желания, так как он не знал ничего более ценного, чем его собственное индивидуальное «я», в интересах чего он с любовью мог бы поступиться своими эгоистическими интересами. Поэтому разочарование Эпикура и надломленность его волевой энергии, как результат убеждения в бессилии человека изменить существующей порядок вещей, начинается уже там, где Эпикур провозглашает необходимость для счастливой жизни тесной связи между удовольствием и добродетелью. Ведь, как мы видели, Эпикур, только в силу необходимости, допускает справедливые отношения к другим лицам и, вообще, известные социальные обязанности. По нему, вредить другим людям можно, если это нам полезно, да беда в том, что за это иногда приходится дорого поплатиться, почему из двух зол – поступаться ли в некоторых случаях своими интересами в пользу ближнего или же не поступаться ничем, но зато, рисковать подвергнуться со стороны ближнего мщению, – Эпикур избирает первое, как менее неприятное, но выбирает, конечно, что называется, скрепя сердце. Это же разочарование и надломленность волевой энергии сказывается у Эпикура и в его учении о необходимости критически относиться к различного рода удовольствиям, отказываться от некоторых из них и даже предпочитать им некоторые виды скорбей, чтобы потом достигнуть больших удовольствий, – сказывается, говорим, потому, что ведь Эпикур *всякое* удовольствие считал за благо и *всякую* скорбь за зло и никаких иных благ и зол в принципе не признавал. Следовательно, только печальная необходимость, а не положительное чувство любви и привязанности к чему-нибудь иному, кроме удовольствия, заставляет Эпикура делать эту уступку. И тут мы, следовательно, видим у Эпикура очевидную надорванность волевой энергии, поскольку он желал бы *всякий* предмет утилизировать в свою пользу, готов насладиться *всяким* удовольствием, как *единственным* благом, – но дурной внешний строй вещей, изменить который, по

Эпикуру, не в нашей власти, заставляет его ограничивать свои желания, не получая ничего взамен этого ограничения.

Это ограничение желаний последовательно проводится Эпикуром в его подразделении страстей на три разряда: 1) на желания натуральные и необходимые, 2) натуральные, но не необходимые и 3) не натуральные и не необходимые. Отношение между этими видами страстей, по взгляду Эпикура, должно быть таково, чтобы «необходимые удовольствия (1-й разряд) удовлетворялись немногим необходимым и без роскоши; натуральные (2-й разр.) не должны стремиться к многому, потому что сама природа удовлетворяется теми богатствами, какие легко достижимы, и притом удовлетворяется в умеренном количестве; пустым же страстям (3-й разр.) нет ни меры, ни конца». От этой-то неумеренности в желаниях нас, по Эпикуру, и спасает мудрость¹⁰⁰⁴. Таким образом, по Эпикуру, нужно довольствоваться лишь тем, что дает нам природа, т. е. *немногим*, так как сама природа довольствуется малым. А чтобы видеть, до какой степени ограничения своих желаний идет, в данном случае Эпикур, чтобы видеть, что именно он считал вполне достаточным для удовлетворения первых двух видов страстей, – обратимся к более точным свидетельствам по данному вопросу.

Потребности первого рода, по Эпикуру возможно почти совершенно оставлять без внимания; так как природа обладает (необходимыми) богатствами в готовом виде. Относительно второго рода страстей он думает, что нет ничего тяжелого ни в обладании ими, ни в их лишении. Относительно же третьего рода страстей, так как они не только суть совершенно суетны и не необходимы, но даже и к натуральным-то не относятся, – он думает, что они должны быть совершенно уничтожены¹⁰⁰⁵. Одним словом, в конце концов, Эпикур, следовательно, советует совершенно оставить всякие заботы об удовлетворении своих потребностей, потому что те из них, которые он считает заслуживающими внимания, удовлетворяются сами собой, без всяких почти забот с нашей стороны, а остальные потребности по самой своей природе не заслуживают того, чтобы о них заботиться.

Следовательно, Эпикур рекомендует ограничивать свои желания до той степени, чтобы удовлетворять их можно было без всяких усилий и забот с нашей стороны, а это, конечно, говорит не только о том, что желания Эпикура вообще сводятся к крайнему минимуму, так как, взамен ограничения желаний в известной сфере, Эпикур ничего не говорит о расширении их в какой-нибудь другой, – но также о крайнем упадке его волевой энергии, раз он в такой степени боится всего того, что требует от нас хотя малейших забот и усилий. Ведь, Эпикур отказывается от забот, направленных к удовлетворению различного рода потребностей, вовсе не потому, что у него для этих забот есть другое, более высокое назначение и применение – ни о чем подобном мы не встречаем и намека у Эпикура, – но просто потому, что ему эти заботы не по душе сами по себе, как таковые. Следовательно, эта беззаботность в деле удовлетворения различного рода потребностей вовсе не говорит о существовании у Эпикура более возвышенных идеалов, но именно только о его *разочаровании* в возможности достигнуть полного удовлетворения своих страстей и о глубокой надломленности его жизненной волевой энергии.

Это ограничение всякого рода желаний и потребностей у Эпикура доходит до такой степени, что он, смотревший на удовольствие, как на высочайшее и *единственное* благо, а из различного рода удовольствий те, которые относятся к телу, полагал в основу всех прочих удовольствий, следовательно, считал их прежде всего и более всего заслуживающими своего нормального удовлетворения, – в то же время хвалит скудное питание¹⁰⁰⁶ и воздержание в пище, доходящее до того, что человек должен довольствоваться одним ячменным хлебом и водою¹⁰⁰⁷; хвалит, вообще, бедность, называя ее почтенною, потому что беден не тот, кто имеет мало, а тот, кто желает большего¹⁰⁰⁸; говорит, наконец, что наибольшее изобилие состоит в том, чтобы ни в чем не чувствовать нужды¹⁰⁰⁹. Сенека в своих письмах приводит часто такого рода выражения из сочинений Эпикура, что они, по заключающемуся в них учению о крайнем ограничении наших желаний, вполне могут поспорить со стоическим учением. Недаром их приводит Сенека, самый

типичный из стоиков, в качестве подтверждения своего собственного учения. В Epist. 5, 10 Сенека, напр., приводит следующее изречение Эпикура: «Бедность, согласующаяся с законами природы, в сущности есть большое богатство¹⁰¹⁰».

В подтверждение того своего учения, что корень зла лежит не в вещах, а в душе, Сенека приводит мнение Эпикура, что приобретение большого богатства не есть конец бедствий, но только перемена¹⁰¹¹. В Epistola 9 Сенека приводит то мнение Эпикура, что хотя «тяжело жить в крайности, но нет никакой нужды жить в крайности», – нет, конечно, потому, что, по учению Эпикура, нужно довольствоваться самым малым, настолько малым, что им может владеть каждый и без всякого труда¹⁰¹². И Эпиктет недоумевает по поводу того, что Эпикур, учивший в богатстве видеть благо и самое действительное из удовольствий, в то же время не ищет его¹⁰¹³. Плутарх приводит такое изречение Эпикура: «Просящий на завтрашний день весьма немного – получит в следующий день самое приятное¹⁰¹⁴». Все эти свидетельства говорят о том, что Эпикур проповедывал ограничение желаний, доведенное до «*nes plus ultra*». А последнее из приведенных изречений особенно ясно говорит и о том, что в данном случае, как и в других, Эпикур руководился исключительно эвдемонистическими и гидонистическими побуждениями, почему и на проповедь его об ограничении наших страстей мы должны смотреть не иначе, как именно, на проявление *разочарованного эвдемонизма и гидонизма*, как на *вынужденный* отказ от всякого рода попыток достигнуть того удовлетворения своих желаний, к какому он первоначально стремился.

Если в учении Эпикура об ограничении своих потребностей и желаний сказывается надломленность жизненной энергии, по преимуществу в волевой сфере; то его учение о, так называемой, „*ἀταραξία*“, совершенно по духу тождественное со стоическим учением об *apatии*, говорит о таком же упадке его жизненной энергии, главным образом, в области чувств, о притупленности интереса ко всему миру. Естественно, что везде, где только мы видим у Эпикура стремление к ограничению своих желаний, без расширения их в другом

направлении, – там с полным правом мы можем ожидать от него также совершенного равнодушия и апатии ко всему существующему.

„*Ἀταραξία*“ Эпикура и стоическая „*ἀπάθεια*“ по своему значению, различаются между собою тем, что первая, по преимуществу, характеризует *содержание* известного душевного настроения, обозначаемого этим термином, тогда как понятие „*ἀπάθεια*“ указывает также на *происхождение и источник* этого душевного состояния, достигаемого через уничтожение страстей. Затем, стоическая «апатия», согласно филологическому составу этого слова, указывает на то, что, по учению стоиков, высочайшее благо человека состоит в полном уничтожении им в себе страстей, тогда как в понятии „*Ἀταραξία*“ этот элемент дан не во всей своей полноте, что вполне согласно с учением Эпикура, говорившего *только об ограничении* натуральных страстей и допускавшего, как мы видели, законность, так называемых им, необходимых и натуральных страстей, против чего стоики в принципе энергично полемизировали. Но и тут различие между стоиками и эпикурейцами заключается не в существе дела, а скорее всего в одних лишь словах, так как и стоики, как мы видели, в действительности, не могли и не хотели вполне отрешиться от привязанности к внешнему миру, а апатию рекомендовали, только как средство к пользованию (правда, крайне ограниченному) благами внешнего мира, хотя этот внутренний космический и эвдемонистический смысл учения стоиков об апатии и был у них тщательно замаскирован. С другой стороны, и Эпикур в своем учении об „*Ἀταραξία*“, по своей безучастности к внешнему миру, не только не уступает стоикам, но даже превосходит их, с чем откровенно и соглашались некоторые из самих стоиков, напр., Цицерон¹⁰¹⁵.

Атараксия, по учению Эпикура, *есть высший род удовольствий*, или, так называемый им, род «духовных» удовольствий. В отличие от удовольствий тела, основной формой которых являются телесные движения, т. е. различные телесные упражнения и вытекающие из них положительные удовольствия¹⁰¹⁶. Этот высший род удовольствий, или

состояние атараксии, характеризуется у Эпикура чисто *отрицательными* чертами, как отсутствие скорбей и волнений духа, а не как существование и развитие в душе человека известных *положительных* чувств и волнений. Это обстоятельство позволяет нам отождествлять по существу эпикурейское учение о высшем благе (*ἀταραξία*) со стоическим (*ἀπάθεια*). Обе эти особенности в учении Эпикура о высочайшем благе, согласно которым, высшим родом удовольствий он считает «атараксию», причем это душевное состояние определяется им, как понятие чисто отрицательное, в смысле простого *отсутствия* неприятных волнений, без замены их положительно-приятными, – могут быть подтверждены многочисленными фактическими данными. Этому учению Эпикура нам отчасти уже пришлось коснуться выше, по другому поводу, когда шла речь об отсутствии у него духовных удовольствий, в собственном смысле этого слова, под которыми он и подразумевает именно удовольствия, происходящие от «атараксии». Но там мы старались оттенить ту мысль, что в этих удовольствиях нет решительно никакого элемента с характером *духовности и сверхчувственности*; теперь же мы обращаем внимание на самое *содержание* и характерные внутренние черты этой атараксии, т. е. на то, *что именно она из себя представляет*, а не на то, чего в ней нет.

Безучастное отношение Эпикура к внешнему миру и даже к самому факту индивидуального человеческого существования, как конечный психологический результат исключительной привязанности к этому же миру, – сказывается у него особенно ясно в его учении о смерти, которую он потому именно и не считает за зло, что, благодаря ей, человек обращается в небытие. Эпикур, как нам уже приходилось говорить выше, при изложении его учения о зле, считает смерть даже за благо, и потому именно, что она освобождает человека от всех невзгод и лишений земной жизни¹⁰¹⁷. Вообще же, Эпикур учил, что уверенность в прекращении нашего бытия, вместе со смертью, уверенность в отсутствии за гробом жизни, могущей доставить нам наслаждения или несчастья, – производит в душе человека мир и спокойствие и самую земную жизнь делает более

ценною¹⁰¹⁸. «Мудрец – говорит Эпикур – не ищет жизни, но и не убегает от нее; он и жить не прочь, но и смерть не считает за какое-нибудь зло»¹⁰¹⁹.

Трудно более ясно выразить одновременно и эвдемонизм и в то же время *апатию* в отношении к жизни, а также бессилие человека решить вопрос о том, что же именно для человека лучше: жизнь или смерть. В общем, по-видимому, смерть, как мы видели, представлялась Эпикуру более желательной, как прекращение всех скорбей жизни¹⁰²⁰. Подобным образом отзываться о смерти тому, кто *весь* смысл жизни видел в пользовании *земными* благами, – возможно не иначе, как лишь в том случае, если он *глубоко разочаровался в благах этого земного мира*, если в душе его, вместе с привязанностью к сему миру и к его благам, уживается столь же сильное, если еще не более сильное, чувство *апатии* к этому же миру. Очевидно, такой человек с радостью бросил бы земные блага, как совершенно суетные, но не может этого сделать окончательно лишь потому, что иных благ он не знает. Тут человек вращается как бы в заколдованном кругу и никак не может из него выбраться. Если Эпикур сохраняет все-таки некоторую привязанность к жизни, то, подобно стоикам, лишь из инстинктивного чувства самосохранения, как бы в силу инерции. *Основной же тенденцией* его философии является желание порвать всякую связь с этим миром, причиняющим столько зла человек, – желание заглушить в себе всякий интерес к нему.

Но и во время своего земного существования человек, по Эпикуру, должен заботиться гораздо более о том, чтобы не испытывать скорбей, чем, чтобы испытывать известные удовольствия, так как первое есть более приятное, точнее, более спокойное душевное состояние, чем второе. И тут мы, следовательно, видим стремление удалиться от всякого живого интенсивного чувства – почти полную духовную спячку. «Атараксия – по словам Эпикура – есть цель блаженной жизни. Мы все делаем ради того, чтобы не испытывать скорби и не страшиться. Когда же мы этого достигаем, сейчас же прекращаются невзгоды жизни, так как живое существо в этом случае не имеет уже заботы и нужды стремиться и искать чего-

нибудь иного, что дало бы ему обладание благами души и тела. Ибо мы тогда имеем нужду в удовольствии, когда стремимся к нему вследствие его отсутствия, а *когда мы ни к чему не стремимся, тогда уже не нуждаемся и в удовольствии*»¹⁰²¹. «Величайшая степень удовольствия есть, по Эпикуру, отсутствие всякой скорби»¹⁰²².

Таким образом, главная задача человека должна заключаться в том, *чтобы не желать удовольствий и через это не чувствовать скорби*, а не в том, чтобы обладать известного рода *положительными* удовольствиями. То же мы читаем и в «Sententia» 21 (по Usener'у 76 стр.): «Познавший границы жизни, по словам Эпикура, знает, что наибольшее удовольствие состоит в уничтожении чувства скорби и в окончательном ускорении жизни таким образом, *чтобы ничто его не привязывало к приобретенному им*»¹⁰²³. И в приведенном сейчас месте Эпикур не без успеха может конкурировать со стоиками в своем апатичном и безучастном отношении к миру и к его благам и даже к самому факту жизни, раз он советует ни к чему не привязываться в жизни. Подробное развитие этой мысли дает нам один из последователей Эпикура, времен Цицерона¹⁰²⁴, откуда мы можем заключить, что ученики Эпикура по рассматриваемому нами вопросу оставались верными взглядам своего учителя. Наибольшим удовольствием мы (говорит последователь Эпикура) считаем то, какое получается по уничтожении всякой скорби, ибо поскольку мы лишаемся скорби, *мы радуемся самой свободе и отсутствию всякого зла*, а все то, что причиняет нам скорбь, и есть зло. Поэтому лишение всякой скорби, по праву, носит название удовольствия. Ведь, когда голод и жажда уничтожаются пищей и питием, через самое уничтожение неприятности достигается удовольствие; так и во всяком деле: уничтожение скорби вызывает в результате удовольствие». И так, Эпикур не хочет знать ничего среднего между скорбью и удовольствием, ибо то самое, что некоторым представляется чем-то средним между скорбью и удовольствием именно когда отсутствует скорбь, – это состояние, по мнению Эпикура, не только есть удовольствие, но даже самое высокое

удовольствие. Отсутствие всякой скорби, по его мнению, есть самое высокое удовольствие потому, что в этом случае удовольствия уже и возрасть не могут, а могут только разнообразиться.

Другими словами, Эпикуру и его ученикам «атараксия» потому именно нравится, что в ней не может быть никакого движения вперед, никакого развития живого чувства. Но такого рода удовольствие может испытывать лишь человек, со значительно атрофированным инстинктом и чувством жизни. Не удивительно поэтому, что в некоторых случаях, чтобы достигнуть во всей полноте этого «удовольствия высшего порядка», т. е. полного отсутствия всяких скорбей, Эпикур рекомендует своим последователям прибегать к физическому самоубийству, в буквальном смысле этого слова¹⁰²⁵, так как конечным идеалом Эпикура является *совершенное небытие*, поскольку только при совершенном небытии возможно *полное отсутствие скорбей* – «высочайшее благо человека». А если, вместе с этим, в состоянии небытия должно быть и полное отсутствие каких бы то ни было положительных удовольствий, то, с точки зрения Эпикура, это нисколько не может убавить нашего счастья: ведь, для полного счастья, по Эпикуру, *достаточно одного отсутствия скорбей*. Поэтому и Эпикур, как и стоики, только в силу своей непоследовательности, не провозглашает самоубийство высочайшим благом.

Интересно при этом то, как старательно Эпикур силится отстоять, на почве своего эвдемонизма, право оставаться в жизни и пользоваться ее благами. Он в данном случае прибегает ко всевозможным софизмам, чтобы только избежать упрека в том, почему же он продолжает оставаться в жизни, если, по нему, человеку необходимо уничтожить всякую привязанность к жизни; почему он не прибегнет к самоубийству, если полное прекращение скорбей, это высшее благо, возможно только после смерти. Чтобы отстоять это свое право пользоваться жизнью, право, хотя и противоречащее основной тенденции его философии, но имеющее свои глубокие психологические корни в *остатках* его жизненной энергии, – Эпикур даже не останавливается перед очевидным абсурдом (в

котором упрекает его и Цицерон), утверждая, что его идеальный мудрец, свое *единственное* благо полагаящий в удовольствии и не знающий иного счастья, кроме того, какое возможно человеку *на земле*, бывает будто бы счастлив даже тогда, когда его жгут, режут, распинают на кресте и т. п.¹⁰²⁶. Эпикур рад и такой жизни, хотя на иную, лучшую и не надеется, – потому именно и рад, что не надеется ни на что лучшее. Ему оставалось одно из двух: или полное небытие (высочайшее счастье согласно основной тенденции его философии) или же жизнь, полная мучений. Но если глубокое разочарование Эпикура говорило в пользу избрания первой половины отмеченной нами альтернативы, то *остатки* его инстинктивной привязанности к земной жизни, усиленной убеждением, что иной жизни, кроме земной, и быть не может, – влекли его в сторону второй половины этой альтернативы.

На основании всего сказанного относительно учения Эпикура об удовольствии, как высочайшем благе человека, можно с уверенностью утверждать, что характер формальной стороны этических воззрений Эпикура, в существенном, тождествен со стоическим учением об этом же предмете: и у Эпикура, как и у стоиков, характерной чертой в данном случае является крайний упадок жизненной энергии, вытекающий и логически, и психологически из его метафизических воззрений, в силу которых Эпикур, оказываясь вынужденным искать высшего блага только в земной жизни, – вместе с тем, вполне убедился в невозможности достигнуть этого блага здесь на земле, так как бороться со злом жизни человек, с точки зрения Эпикура, не в силах.

Этические воззрения Эпикура, со стороны содержания его нравственных идеалов

О *материальной* стороне этических воззрений Эпикура, т. е. о самом *содержании* его нравственного идеала нам нет надобности вдаваться в более или менее подробное исследование, потому что выше, при выяснении космического характера его этики, нам приходилось довольно подробно останавливаться на тех сторонах моральной философии Эпикура, которые говорят о последовательно развитом им принципе эвдемонизма, носящем у него характер гидонизма и ультра-индивидуализма, граничащего с грубым эгоизмом, который, ввиду общей пониженности у Эпикура волевой и сердечной энергии, носит у него, как и у стоиков, характер эгоизма не хищнически-активного, а *пассивного*, являясь эгоизмом *душевной холодности и черствости*. Об идеале нравственности в учении Эпикура, строго говоря, и речи быть не может, – если под нравственным идеалом разуместь известный *альтруистический* принцип: конечной целью всех стремлений человека, по взгляду Эпикура, должно быть стремление исключительно к своему *индивидуальному* счастью, сущность которого он определяет, как мы видели, в смысле удовлетворения телесных потребностей человека, в условиях его земного существования. Эпикур и в данном случае оказался более решительным, последовательным и искренним, чем стоики, открыто провозгласив крайний индивидуализм и эгоизм, в их гидонистической окраске, в качестве основного материального принципа своей моральной философии, тогда как стоики, как нам уже не раз приходилось говорить и выше, маскировали этот эгоизм и гидонизм под видом учения о добродетели, о любви к людям, прощении обид и т. п.

В дополнение к приведенным выше основаниям в пользу признания наличности в этических воззрениях Эпикура самого крайнего эгоизма и гидонизма, укажем и на то, что этот эгоизм обуславливается и у Эпикура, как и у стоиков, в сильной степени также особенностями формального принципа его этики.

Ведь Эпикур открыто заявляет, что высочайшей целью человека должна быть *атараксия*, которая у него, как мы видели, не только не включает в себе, в качестве необходимого элемента, любви и привязанности к людям, но прямо исключает эти чувства, потому что она исключает любовь и сильную привязанность к чему бы то ни было из принадлежащего к внешнему миру. Кто ко всему внешнему совершенно апатичен, кто самый факт жизни ценит ни во что, – тот, очевидно, порвал всякие связи с жизнью, а, следовательно, и с людьми. Припомним в данном случае, напр., учение Эпикура о необходимости уклоняться от общественных занятий и обязанностей, и о равнодушии к таким близким лицам, как отец, сын и т. п. Наконец, эгоизм Эпикура ясно сказывается и в том, что и он, как и стоики, вообще об альтруистических чувствах говорить всегда лишь мимоходом, и, во всяком случае, они не выставляются у него в качестве необходимого составного элемента в его понятии «высочайшего блага», как это мы видим в *христианском* учении о конечной цели человека и его высочайшем благе. Для христианина, чем больше у него любви к ближнему, тем он чувствует себя счастливее; у Эпикура же, как и у стоиков, как раз наоборот: сильная любовь к кому бы то ни было и к чему бы то ни было есть препятствие и притом самое главное к счастливой жизни. Таким образом, в своем учении о *конечной цели* человеческих стремлений, а, следовательно, и в учении о *мотивах* нравственной деятельности, – Эпикур, по существу дела, стоял на той же принципиально противоположной *христианству* точке зрения, что и стоики, только эту точку зрения он развил с большей прямоотой и последовательностью.

Что касается учения о *нравственном законе* и о *совести*, то и в данном случае Эпикур только более последовательно развил основные принципы стоической философии. При изложении учения стоиков по данному вопросу, нам приходилось отмечать тот факт, что с материалистической и сенсуалистической точкой зрения стоиков на происхождение у человека его нравственных понятий никак не мирилось то положение стоиков, что человек в своих стремлениях и

деятельности должен следовать необходимому и всеобщему закону целого космоса, закону мирового разума, находящему для себя отображение в разуме человека, этой части мирового разума, вследствие чего индивидуальный разум человека стоики неудачно пытались поставить на пьедестал законодателя и судьи нравственного поведения человека, т. е. пытались усвоить ему значение, аналогичное тому, какое обычно соединяется с понятием *совести*.

Мы видели, что это стремление стоиков к отысканию абсолютных моральных норм не могло фактически увенчаться успехом, благодаря односторонне-интеллектуалистическому и узко-натуралистическому характеру их общего мирозерцания, вследствие чего, в конце концов, стоикам пришлось рекомендовать своим последователям руководствоваться относительными моральными нормами, а внутренний голос совести заменить сборником внешних частичных правил поведения, в форме казуистики. Эпикур же не обнаруживает и попыток к отысканию абсолютных моральных норм. Да он и не мог делать такого рода попыток, по той простой причине, что он ведь, вообще, не признавал господства в мире всеобщего и необходимого закона, ставя на его место слепой случай. Не понятие о необходимом и общеобязательном законе, по Эпикуру, должно управлять нашими стремлениями и поступками, а наши субъективные ощущения.

Внутреннее сознание человека поэтому, с точки зрения Эпикура, может только констатировать наличие таких или иных ощущений, но не может говорить человеку ни о том, как он *должен* поступать в том или ином случае, ни хвалить или порицать его за тот или иной поступок, так как для этого у человека, по мнению Эпикура, нет *определенного и необходимого морального критерия*, с точки зрения которого он мог бы производить оценку своего настроения и поведения. *Общего* нравственного критерия, с точки зрения Эпикура, быть не может.

Ответ на вопрос о взаимоотношении между эпикурейской моральной философией и морально-психологическим типом эпикурейского мудреца, с одной стороны, и христианским

учением о нравственности и типом истинного христианина, с другой, – нам представляется совершенно определенным и ясным, ввиду отмеченного нами выше принципиального не только сходства, но даже *тождества по духу* воззрений Эпикура со стоическими: нам пришлось бы почти буквально повторить те же положения, какие мы старались раскрыть и обосновать в главе о стоиках.

Заключительные замечания о стоико-эпикурейской философии

Стоики и эпикурейцы весьма обстоятельно раскрыли основные положения одностороннего интеллектуализма античной моральной философии, со стороны их жизненно-практических выводов; фактически доказали, что односторонний интеллектуализм общего мирозерцания и душевного уклада античных философов моралистов, в своем приложении к практической жизни, от холодно-рассудочного отношения к миру и людям, с психологической и логической необходимостью, должен перейти к совершенному упадку волевой энергии, полной душевной черствости и апатии ко всему существующему, не исключая самого факта существования человека, как живой личности.

В последовательном развитии односторонне-интеллектуалистической тенденции стоики и эпикурейцы не сделали лишь одного, так сказать, последнего штриха: отрицая жизненно-практическую этическую ценность за всем существующим, стоики и эпикурейцы делают, однако, исключение в пользу теоретического разума, с его познавательными функциями, ища в этой области убежища от своего крайнего скептицизма и пессимизма. Этим они, конечно, спасали свой ультра-интеллектуализм от самоотрицания; но, с другой стороны, несомненно и то, что это спасение стоико-эпикурейской философией покупалось ценой *логической и психологической непоследовательности*, а потому история античной моральной философии и морально-психологического типа античного философа-моралиста в своем естественном течении не могла остановиться на этом компромиссе. Слишком уж и логически, и психологически принудительно очевидно, что раз весь мир, этот объект познания нашего теоретического разума, с односторонне-интеллектуалистической и потому субъективистической стоической и эпикурейской точки зрения, да отчасти и с точки зрения других рассмотренных нами выше философов, не имеет никакой объективной этической ценности,

– то и теоретическое познание, как таковое, поскольку его содержанием является этот же этически обесцененный мир, также теряет всякую этическую ценность, оставаясь одной пустой ненужной формой, без соответствующего этически-ценного содержания.

А поскольку и процесс познания все-таки требует от человека известного душевного напряжения, а всякое душевное напряжение, как таковое, не согласуется с совершенной апатией и атараксией, этим конечным идеалом, к достижению которого, как мы видели, постепенно стремилась вся история античной моральной философии, – постольку искание теоретической истины оказывается, с односторонне-интеллектуалистической точки зрения античной моральной философии, не только бесцельным и излишним, но и вредным, идущим в разрез с ее нравственным идеалом. Отсюда античная моральная философия, в конце концов, *должна была прийти к отрицанию ценности и теоретического познания, к отрицанию необходимости искания истины, т. е. к самоотрицанию*, поскольку искание *теоретической истины* составляло, как мы видели, что называется, самую душу, основной движущий нерв всей античной моральной философии. Этот последний *самоубийственный* для античной моральной философии шаг и сделан был представителями *скептической философии*.

2.2.5 Скептики

2.2.5.1 Пирронисты

Общие замечания о философии пирронистов со стороны ее отношения к стоической и эпикурейской философии

Как известная философская школа, скептицизм, пожалуй, не имел того значения и той популярности, какой отличались стоическая и эпикурейская школы, носившие по преимуществу популярно-практический характер и чуждавшиеся отвлеченно-теоретических тонкостей и потому более подходившие под средний уровень тогдашнего общества, чего нельзя сказать относительно критико-диалектических аргументаций скептиков, направленных к опровержению достоверности наших познаний, – аргументаций, придавших всей скептической школе, с внешней стороны, скорее характер системы гносеологической, чем жизненно-практической. Но это последнее обстоятельство несколько не должно умалять значения скептической философии, как выразительницы нравственного состояния языческого греко-римского общества в эпоху, близкую и современную возникновению и первоначальному распространению христианства. Диалектические тонкости той аргументации, к которой прибегали скептики для опровержения достоверности тех или иных метафизических и этических воззрений, а также, вообще, достоверности нашего познания, конечно, были не доступны для народной массы и, во всяком случае, были менее понятны, чем ясные и простые этические выводы стоико-эпикурейской школы, излагаемые притом большей частью в общедоступной форме афоризмов.

В этом отношении скептическая философия менее всего, конечно, может считаться выразительницей душевного настроения того общества, среди которого она возникла, так как народная масса всегда и везде менее всего интересуется чисто теоретическими вопросами, не имеющими непосредственного приложения к жизни. Но под этой отвлеченной теоретической оболочкой скептицизма скрывалось то же чисто практическое внутреннее зерно, которое присуще было и стоико-эпикурейской философии и которое не заключало в себе ничего непонятного

для народных масс. Это внутреннее зерно, составлявшее основную тенденцию скептической философии, заключалось именно в стремлении найти тот верный путь, который бы привел к душевному миру и спокойствию, среди всех невзгод и бедствий, выпадающих на долю человека в его земном существовании. Ничто так далеко не стоит от истинного понимания основного характера скептической философии, как предположение, что отвлеченные диалектические тонкости скептиков, направленные к опровержению достоверности нашего познания, заключали в себе для них самостоятельный теоретический интерес, чтобы скептики увлекались, так сказать, самым процессом раскрытия теоретической несостоятельности догматических основоположений древних философов.

Скептиков совершенно не интересовало само по себе то, правду ли утверждают представители догматической философии или ошибаются, и вовсе не то их возмущало и побуждало к полемике, что догматисты, по мнению скептиков, защищали ложные, яко бы, положения. Скептикам желательно было одно – убедить всех и каждого в том, что вообще следует перестать интересоваться всякими теоретическими вопросами, относятся ли они к области метафизики, физики ли, или этики, так как скептики полагали, что в этом увлечении теоретическими изысканиями и заключается главное препятствие к достижению той самой атараксии, которую проповедывали также стоики и эпикурейцы¹⁰²⁷. Таким образом, скептики прибегали к теоретическим тонкостям для того только, чтобы убедить всех и каждого – подавлять в себе всякий интерес к познанию объективной природы всего сущего, к решению основных метафизических, этических и т. п. вопросов. Против притязаний теории скептики взялись бороться ее же орудием. С точки зрения этого понимания основного характера скептицизма, становится для нас совершенно понятным тот факт, что, напр., представители той ветви скептицизма, которая иначе носит название пирронизма, в противоположность академическому скепсису, не отрицали в принципе, вообще, возможности познания истины и, однако, еще в большей степени вооружались против всяких, даже только вероятных и

проблематических теоретических выводов относительно чего бы то ни было, чем академики, в принципе отрицавшие возможность постижения истины.

Очевидно, не ложь в теоретических выводах догматиков сама по себе возмущала и вооружала против себя скептиков, так как в таком случае скептики, допускавшие в принципе возможность познания истины, все силы своего ума должны были бы направить именно к отысканию этой истины, но никак не к отрицанию необходимости и полезности всяких теоретических изысканий, что мы видим на самом деле. Скептики возмущались самым фактом приверженности догматиков к своим теоретическим положениям. Не то, само по себе, по мнению скептиков, мешало догматикам достигнуть вожделенной и для самых скептиков атараксии, что они (догматики) защищали ложные, а не истинные положения: скептики полагали, что для достижения атараксии вовсе нет надобности в познании истины, хотя бы это и было возможно; но, наоборот, необходимо бросить и самые попытки к достижению познания истины, поскольку *стремление к истине*, как таковое, будто бы, и является основным препятствием к достижению человеком душевного спокойствия (*атараксии*) и, следовательно, счастья.

В силу этого, мы вправе смотреть на скептическую философию, как на родственную, по существу, философии стоиков и эпикурейцев и отличающуюся от последней только характером того пути, который скептики рекомендовали, как единственно верный для достижения состояния атараксии, к которой стремились также стоики и эпикурейцы. Даже более того – мы имеем основание предполагать, что скептическая школа сделала лишь дальнейший шаг вперед по тому же пути, по которому шла и стоико-эпикурейская философия. Это – путь апатии и безучастного отношения ко всему внешнему миру – духовному и чувственному, – признания того и другого за нечто, совершенно безразличное для нашего счастья и даже убеждения в том, что этим именно признанием и обуславливается счастье человека. Скептикам казалась совершенно верной та основная идея стоико-эпикурейской

философии, что счастье человека заключается в свободном от всякого живого интереса отношении ко всему внешнему для нас миру – чувственному ли то или сверхчувственному; но, при этом, скептики полагали, что тот именно глубокий интерес, с каким представители стоической и эпикурейской философии искали счастья в том или ином решении метафизических и этических вопросов, менее всего соответствовал целям той апатии ко всему внешнему, в которой стоики и эпикурейцы полагали самое существо этого счастья, с чем соглашались и скептики.

Скептики понимали, что раз мы что-нибудь горячо защищаем или опровергаем, то мы этим самым в одинаковой степени интересуемся как тем, что мы защищаем, так и тем, что опровергаем. Стоики и эпикурейцы, с точки зрения скептиков, избрали ложный путь к *достижению совершенно верной цели* и стали в противоречие с самими собою: представители стоической и эпикурейской философии, так сказать, с внутренним волнением и живым интересом стремились к тому, чтобы достигнуть состояния совершенной свободы от всякого волнения и всякого слишком интенсивного интереса к чему бы то ни было. Стоики и эпикурейцы отрицали всякое значение для нашего счастья предметов внешнего мира, доказывали, что мудрец может быть счастлив при всевозможных внешних жизненных невзгодах, что сверхчувственный мир не имеет никакого касательства к нему и т. п.; но самым этим горячим отрицанием ценности внешнего мира, основанным на возможно обстоятельном уяснении его объективной природы, стоики и эпикурейцы, по мнению скептиков, обнаруживали такой живой интерес к предмету своего отрицания, а в своем стремлении научным путем обосновать и доказать значение атараксии, как высочайшего блага по природе, в противоположность суетным внешним благам, они обнаруживали такое отсутствие душевной уравновешенности и вообще всего того, что по существу приближалось бы к искомой атараксии, – что искомая атараксия стоиками и эпикурейцами, по мнению скептиков, никогда не может быть вполне достигнута, так как они к самой атараксии стремились без атараксии, стремились подавить в себе всякий

интерес ко всему внешнему и вместе с тем с живым интересом изучали природу внешнего мира.

Но это было, с точки зрения скептиков, совершенно равносильно тому, как если бы, напр., мы для того, чтобы позабыть о чем-нибудь, постоянно старались думать о том, что нам об известном предмете должно позабыть. Самым верным средством к тому, чтобы притупить в себе интерес к чему-нибудь, является, конечно, совершенное игнорирование того, что мы считаем не заслуживающим нашего внимания. Поэтому и скептики, со своей точки зрения, поступали совершенно логично, полагая, что для достижения совершенной атараксии, т. е. безусловно свободного от всяких волнений отношения ко всему, что мы считаем вне нас находящимся, необходимо совершенно бросить всякого рода изыскания относительно природы внешнего мира, чувственного ли то или сверхчувственного, так, чтобы для нас было вполне безразличным, существует ли та или иная вещь если не существует, ценна ли она в известном отношении или нет и т. п., – одним словом, чтобы и не защищать, и не отрицать ничего относительно природы вне нас сущего. А раз, так называемая, атараксия, или апатия, по учению стоиков и эпикурейцев, в своем возникновении и содержании всецело обуславливается нашим известным отношением к внешнему миру; то понятным становится и то, почему скептики и относительно ее говорили, что необходимо и в данном случае воздерживаться от какого бы то ни было суждения об ее объективной природе и вообще вдаваться в теоретические изыскания по данному вопросу.

Таким образом, не должно, но взгляду скептиков, оставаться решительно ничего такого, что могло бы быть предметом наших изысканий в целях найти высочайшее благо. Ничего, по мнению скептиков, не может быть лучше того блага, которое испытывает человек, не заботящийся о достижении его и нисколько не интересующийся его объективной природой, так как только этим путем человек может достигнуть совершенной свободы от всяких волнений по поводу тех или иных вещей и явлений внешнего мира, т. е. совершенной атараксии. С этой точки зрения, философия скептиков является превосходной

критикой стоицизма и эпикуреизма в том смысле, что указывает на невозможность для стоицизма и эпикуреизма совершенного достижения той конечной цели, какую тот и другой себе ставят.

Если все сказанное нами относительно внутреннего смысла и задач скептической философии подтвердится фактическими данными, заимствованными из сочинений скептиков, то окажется не подлежащим никакому сомнению тот факт, что скептики, действительно, ничего по существу нового не сказали, по сравнению со стоиками и эпикурейцами, как относительно независимости индивидуальной человеческой личности от окружающей его среды и традиционных античных воззрений и форм жизни, так и относительно конечных задач и целей человеческой жизни и деятельности. Этические идеалы скептической философии в принципе тождественны с идеалами стоиков и эпикурейцев.

Скептики только дополнили и завершили учение стоико-эпикурейской моральной философии об атараксии, о безучастной и чисто пассивном отношении ко всему вне нас существующему, устранив из стоической и эпикурейской морали то, что, по их мнению, мешало им в этом отношении достигнуть полного совершенства, полной апатии ко всему существующему. Впрочем, и тут скептики только продолжили и привели в научную систему то, что отчасти встречалось и у стоиков и у эпикурейцев и, во всяком случае, нисколько не противоречило духу их философских систем. Известно, напр., что и многие из стоиков довольно безразлично относились к изучению природы, по крайней мере, более или менее обстоятельному. «Не все ли равно для меня – говорит, напр., в одном месте Эпиктет – из атомов ли или из гомеомеров, из огня ли или из земли образовалась материя вселенной? Не довольно ли знать сущность добра и зла, меру любви и ненависти, влечения и отвращения и, пользуясь этим, как мериллом, устроить свою жизнь?... Значить, не следует углубляться в решение вопросов, стоящих выше нашего ума. Некоторые из них едва ли поддаются решению их человеческим умом; но, если бы даже кто-нибудь и постиг их вполне, что выиграл бы он оттого, что разгадал их?... Нельзя ли, поэтому,

сказать, что смотрящие на это, как на необходимую пищу для философского ума, занимаются пустяками?» и т. д. (Fragm. 77).

И Сенека в «Epistola» 65 заявляет, что он только недавно занялся изучением внешней природы, потому что считает это дело, сравнительно с изучением человека и его потребностей, мало важным. И не только изучение физической природы мало интересовало стоиков, но и из метафизических вопросов некоторые, имеющие для этики в высшей степени важное значение, не имели в глазах стоиков особенного значения. Из изложения философской системы стоиков, в особенности Сенеки, Эпиктета и М. Аврелия, мы видели, что для всех их вопрос о том, прекращается ли личное существование человеческой души после смерти или нет, – не имел существенно важного значения, так что, напр., Сенека откровенно заявляет, что он лишь мечтает и фантазирует о возможности личного бессмертия, а не то, чтобы стремился к положительному и категорическому решению этого вопроса. Для М. Аврелия, как мы видели, также не имел важного значения и метафизический вопрос о том, существуешь ли в мире Провидение, или же здесь господствует слепой случай.

В данном случае у М. Аврелия сказывается уже апатия и к теоретическим исследованиям и не только в отношении к сверхчувственному миру, который, вообще, мало интересовал стоиков, но и в отношении к миру чувственному, темному и даже к вопросу о природе существующего в мире блага и зла, поскольку последний вопрос находится в самой тесной связи с вопросом о Провидении. Относительно Эпикура нам также приходилось упоминать, что изучение природы его интересовало только в самых общих чертах, а что касается вопроса о природе богов, то, как мы видели, он в данном случае выражался так неопределенно и так мало придавал значения этому вопросу, что не без основания мы читаем у Цицерона предположение одного из стоиков, что, может быть, Эпикур и вовсе не признавал богов. Затем, и основные гносеологические принципы Эпикура, развившего, впрочем, лишь основные положения софистической гносеологии, весьма близко подходят к скептическим. Известно, напр., что Эпикур

считал критерием истины „τὸ φαivόμενον“, как и Энезидем, Тимон и другие скептики (Diog. Laert. IX, 106), т. е. признавал только одну субъективную, а не объективную истинность наших познаний. В данном пункте Эпикур отличался от Энезидаема и других скептиков только тем, что признавал одинаковую истинность за всеми чувственными впечатлениями¹⁰²⁸, а Энезидем считал за истинные (тоже в субъективном смысле) лишь впечатления, общие всем людям (Sext. Empir. Dogm. II. 8–9). Конечно, между Эпикуром и Энезидемом, как скептиком, должно существовать и более существенное различие и именно в том, что Эпикур, подобно Демокриту, должен был догматически утверждать за „τὸ φαivόμενον“ значение единственного критерия истины, чего Энезидем не мог допустить, а мог высказывать относительно этого лишь известное предположение в чисто практических целях (ср. Sextus Emp. Hypotyp. A. 213–214 и др.); но, во всяком случае, сходство в гносеологических принципах между Эпикуром и скептиками – довольно значительное, не говоря уже о том, что своим учением об истинности всех чувственных восприятий, как таковых (см. у Usener'a, 177–190 стр.), Эпикур, в существе дела, подрывал всякий критерий истины не только объективной, но и субъективной. Не даром Эпикур у Диогена Лаэртция причисляется к числу скептиков (Laertius Diog. IX, 64, 69; ср. 102), наряду с Тимоном и Энезидемом.

Таким образом, склонность к Скепсису была в значительной степени присуща и стоикам и эпикурейцам¹⁰²⁹. Но то, что в стоической и эпикурейской философии было высказываемо случайно, мимоходом или, по крайней мере, не имело господствующей роли, а было, так сказать, невольными, полусознательным стремлением представителей стоико-эпикурейской философии к тому, чтобы свое апатичное отношение ко всему внешнему миру распространить и на занятия научно-теоретическими изысканиями, – то скептиками было возведено в основной принцип и основное условие для достижения той атараксии, которой стоики и эпикурейцы думали достигнуть и помимо этого.

В своем отрицательном отношении ко всякого рода теоретическим изысканиям, т. е. в своем стремлении распространить принцип атараксии и на область познания, – скептики, по-видимому, уклоняются от основной тенденции и основного духа античной философии, *по-видимому, решительно покидая почву интеллектуализма*. Не вправе ли мы смотреть на представителей скептической философии, как на зародыш в античном мире нового морально-психологического типа, противоположного рассудочно-интеллектуальному типу рассмотренных нами выше античных философов-моралистов? Не даны ли в морально-психологическом типе античного философа-скептика элементы, в той или иной степени сближающие его с типом сердечно-волевым? Согласиться с таким заключением мы, однако, не имеем никакого права. Во-первых, об эволюции скептиков, в смысле удаления их от рассудочно-интеллектуального типа и положительного сближения с типом сердечно-волевым, можно было бы вести речь лишь в том случае, если бы, наряду с ослаблением интеллектуализма, в их мирозерцании и душевном настроении мы могли заметить одновременное усиление элементов *сердечно-волевых*, напр., элементов *сердечной веры*. В действительности же, как увидим ниже, о наличии сердечно-волевых элементов в моральной философии скептиков мы еще с меньшим правом можем говорить, чем даже по отношению к рассмотренным нами выше философам, поскольку основная задача скептической философии к тому именно и сводилась, чтобы *подавить* в душе человека всякое более или менее живое и напряженное чувство и стремление. Во-вторых, в своем стремлении подавить всякий интерес к теоретическому знанию скептики, в действительности, всецело опирались на почву *теоретических* же (точнее, гносеологических) изысканий, обнаруживая такую склонность к диалектическим тонкостям, какой мы не замечаем, пожалуй, ни у кого из рассмотренных нами выше философов. Вся аргументация скептиков базируется исключительно на выводах *теоретического* разума и совершенно игнорирует запросы и потребности разума практического. В отношении к скептикам

нельзя, следовательно, говорить об ослаблении интеллектуализма в их душевном настроении уже потому, что самое теоретическое отрицание ими интеллектуализма *сплошь проникнуто духом одностороннего интеллектуализма*.

Так как скептическая философия получила свое развитие и раскрытие в двух направлениях именно в форме, так называемого, *пирронизма*¹⁰³⁰, с одной стороны, и академического скепсиса, с другой, причем эти две ветви скептицизма, сходные между собою в основных принципах и по своим основным задачам, несколько различаются между собою по частным вопросам, – то и нам придется отдельно остановиться на характерных особенностях этих обоих направлений скептицизма.

Более подробно мы остановимся на рассмотрении характерных особенностей первой ветви скептицизма именно, так называемого, *пирронизма*, потому что характерная особенность всей, вообще, скептической школы – апатичное отношение к теоретическим исследованиям чего бы то ни было, как средство к достижению полной атараксии, – в пирронизме обнаружилась с особенной ясностью и проведена с совершенной последовательностью. Наша задача в данном случае значительно упрощается благодаря тому обстоятельству, что при изложении учения различных представителей пирронизма, мы можем ограничиться изложением основных пунктов учения лишь одного пиррониста, именно Секста Эмпирика. Дело в том, что об учении других представителей пирронизма, не исключая и его основателя – Пиррона, а также об их сочинениях, у нас имеются отрывочные и самые общие сведения, заключающиеся, главным образом, в сочинениях того же Секста Эмпирика. К тому же, в подробном воспроизведении учения предшествовавших Сексту Эмпирику пирронистов нет и настоящей необходимости, так как, на основании сочинений самого Секста, можно заключить, что в его лице пирронизм нашел для себя самого добросовестного и обстоятельного выразителя не только его более или менее основных характерных особенностей, но и частных сторон. Секст Эмпирик с такой подробностью излагает нам все частности с

аргументами пирронистов, приводимой ими в защиту своих положений, что почти что не остается места и оснований сожалеть о том, что до нас не дошли сочинения его предшественников.

Нужно в данном случае взять во внимание и то обстоятельство, что Секст Эмпирик является представителем последнего периода в развитии пирронизма и последним видным его представителем. Следовательно, в его сочинениях мы вправе ожидать найти, так сказать, итоги всей истории пирронизма. Во всяком случае, Секст Эмпирик, естественно, должен был воспользоваться сочинениями своих предшественников для раскрытия основных принципов пирронизма. Всматриваясь в основной характер сочинений Секста Эмпирика, действительно, нельзя не заметить того обстоятельства, что все его сочинения отличаются в значительной степени характером эклектизма: Секст Эмпирик часто целиком, без всяких изменений, пользуется аргументацией своих предшественников пирронистов (Энезидема, Агриппы и др.) и вовсе этого не скрывает. Иногда он по известному вопросу и ограничивается одним только сводом основных положений своих предшественников, не делая каких-либо существенных дополнений со своей стороны. Так, напр., при изложении скептического учения о тропах Секст Эмпирик ограничивается лишь тем, что воспроизводит тропы, заимствованные из сочинений его предшественников, от себя предлагая некоторые пояснения и подробности в аргументации.

Так как учение о тропах составляет центральный пункт пирронизма, как бы резюме его основных положений, а в данном пункте Секст не только нисколько не уклоняется от своих предшественников, но считает совершенно достаточным, для резюмирования основных положений пирронизма, привести лишь те тропы, которые были формулированы его предшественниками, – то мы вправе смотреть на Секста Эмпирика именно как на выразителя и систематизатора взглядов предшествовавших ему пирронистов. Замечательно в данном случае и то обстоятельство, что везде, где только Секст упоминает о своих предшественниках-пирронистах, он не

отмечает того, что он в том или ином отношении не соглашается с кем-либо из них, а если упоминает о них, то всегда с тем именно, чтобы воспользоваться их мыслями для подтверждения своих собственных положений. Все это говорить о том, что дело нисколько не должно потерпеть ущерба оттого, если для характеристики основных положений пирронизма нам, по необходимости, придется ограничиться почти исключительно сочинениями Секста Эмпирика, разве лишь с незначительными ссылками на Диогена Лаэртция, сообщающего некоторые общие сведения об учении Пиррона и его последователей. Правда, существует мнение, что пирронизм в своем развитии, будто бы, несколько видоизменился, сравнительно с учением его первых представителей – Пиррона, Тимона и др. *Hirzel*, напр., полагает¹⁰³¹, что в учении первых представителей пирронизма были некоторые элементы догматизма, которые исчезли у последующих пирронистов.

Но это говорит только о том, что скептицизм на протяжении своей истории не оставался чем-то совершенно неподвижным, но постепенно логически развивал свои основные принципы, отбрасывая все то, что шло с ними вразрез, но не о том, чтобы позднейшие скептики отказались от основных положений своих предшественников и заменили их другими. Для последнего заключения мы не имеем решительно никаких указаний в сочинениях Секста Эмпирика, которому, конечно более, чем кому-нибудь другому, это должно было быть известно, и который, без сомнения, не преминул бы упомянуть об этом, чтобы яснее оттенить особенности своего учения, по сравнению с близким ему по духу, но не тождественным, как он это и делает по отношению к академическим скептикам и некоторым другим школам (Pyrr. 1, 210–237). Напротив, как мы уже сказали, Секст везде пользуется мыслями своих предшественников-пирронистов только с тем, чтобы подтвердить ими свои собственные взгляды. Считая вполне естественным всю ту скептическую школу, представителем которой он был, назвать по имени ее основателя Пиррона (Pyrron. I, 7), – Секст Эмпирик тем самым как бы хочет яснее оттенить ту мысль, что основные принципы основателя школы

Пиррона сохранены и его учениками, которые только раскрыли их. И одно из своих собственных сочинений, где он излагает основные начала своей философии, Секст Эмпирик скромно называет по имени основателя пирронизма: „*Πυρρώνειοι ὑποτύψεις*“, чем также хочет ясно оттенить ту мысль, что имеет в виду излагать не столько свои собственные философские воззрения, сколько воззрения всей школы. Тон изложения у Секста Эмпирика, особенно в его „*Πυρρώνειοι ὑποτύψεις*“, вполне может быть назван *объективно-историческим*. В некоторых случаях можно подумать, что Секст задался чисто историко-философской задачей – изложить взгляды пирронистов и как бы совершенно скрыть свои собственные философские воззрения: на каждом шагу мы в приведенном выше сочинении Секста, при изложении им известных положений пирронизма, встречаемся с такого рода выражениями: «скептики говорят», «скептики возражают догматикам», «мы (т. е. скептики) полагаем» и т. п., и ни разу Секст Эмпирик не решается говорить от своего собственного лица. Очевидно, и сам он смотрел на себя скорее, только как на систематизатора воззрений своих предшественников-пирронистов, отчасти, пожалуй, как на истолкователя их, но не как на более или менее самостоятельного мыслителя. Таким образом, с совершенным правом можно назвать Секста столько же представителем пирронизма, сколько и его историком.

Гносеологические воззрения пирронистов, лежащая в основе их метафизических и этических суждений

Сущность скептической философии, точнее, пирронизма, по определению Секста Эмпирика, состоит в том, чтобы, убедившись через противопоставление одних положений другим в том, что и те и другие, несмотря на совершенную противоположность и даже противоречие между собой, в существе дела имеют одинаковую гносеологическую ценность и силу убедительности, – вследствие этого, достигнуть „ἐποχή” т. е. такого душевного состояния, когда человек не решается высказаться в пользу того или иного из теоретических положений, считая одинаково возможным и то, и другое, так что он и не утверждает относительно известного предмета или явления чего бы то ни было, и не отрицает. Это воздержание от решительных суждений, по Сексту, скептикам нужно для того, чтобы достигнуть состояния душевного спокойствия, безмятежности, т. е., так называемой, „ἀταραξία”. Доминирующими понятиями в философской системе Секста Эмпирика являются, таким образом, понятия: „ἐποχή” и „ἀταραξία”, причем ἐποχή есть средство к достижению ἀταραξία. Поэтому, прежде всего, мы и постараемся уяснить себе учение Секста об ἐποχή – именно то, как понимал Секст это воздержание от решительных суждений, насколько широка та область наших познаний, на которую должна быть распространена ἐποχή и т. п.

Секст Эмпирик с особенной заботливостью старается отклонить от себя какой бы то ни было упрек в догматизме, – даже в самом факте отрицания им возможности познания истины. В самом этом отрицании Секст старается удержаться на почве строгого и самого последовательного скептицизма и избегать догматизма: и отрицая что-нибудь, Секст не хочет сказать, что он в данном случае абсолютно правильно поступает, что иначе, мол, и быть не может. Напротив, последовательный скептик, по мнению Секста Эмпирика, не может ни в каком случае придавать догматический характер

даже положению: «все есть ложь» или «ничего нет лучшего, как то или иное положение», и т. п., ибо в таком случае оба эти положения сами уже должны быть причислены к ложным или дурным (Pyrr. 1:14). Поэтому, когда Секст не решается отвергнуть что-либо или признать что-либо за истину, в силу одинаковой убедительности и противоположных ему положений; то этим он не хочет сказать даже того, что эти положения действительно суть равноценны, что скепсис в отношении к ним имеет реальные основания, коренящиеся в самой природе исследуемых положений. «Термин „ἐποχή“ – говорит Секст – мы берем вместо выражения: я не могу сказать, чему из подлежащего обсуждению должно верить или чему не верить, видя, что нам предлагаются факты, одинаково располагающие к тому, чтобы верить и чтобы не верить; а если эти факты равноубедительны, то мы и не можем относительно них иметь никакого твердого убеждения (Pyrr. I, 196)».

Таким образом, понятие „ἐποχή“ по Сексту, выражает просто состояние незнания того, которому из двух противоположных положений нужно отдать предпочтение и даже – нежелание знать что-нибудь определенное об этом. „Ἐποχή“ есть простое воздержание от всяких решительных суждений относительно чего бы то ни было¹⁰³², а вовсе не известное понимание объективных свойств тех или иных предметов и явлений. Поэтому, по Сексту, и другое техническое выражение, часто употребляемое скептиками, именно: „οὐδὲν ὀρίζω“ вовсе не означает того, что скептик с убеждением высказывается против одобрения какого-нибудь положения¹⁰³³. Этими словами скептик хочет сказать только следующее: «Я держусь того мнения, чтобы ничего из подлежащего обсуждению не утверждать и не отрицать догматически...; он говорит лишь о том, каким ему самому представляется предмет, подлежащий обсуждению, что испытывает именно он, обсуждающий данный вопрос, не утверждая этого с убеждением»¹⁰³⁴.

Отсюда следует и то, что «когда скептик говорит: *πάντα ἐστὶν ἄδριστα*¹⁰³⁵; то слово „ἐστὶν“ он употребляет вместо выражения „φαίνεται αὐτῷ“. С другой стороны, и под *πάντα* скептик понимает не все вообще существующее, но лишь то, что оказывается

таковым (т. е. „ἀόριστα“) в изысканиях догматиков, как не имеющее преимущества перед противоположным ему положением или вообще спорное, с точки зрения достоверности или недостоверности... Говорящий „πάντα ἐστὶν ἀόριστα“ вместе с этим, с точки зрения пиррониста, прибавляет: как оно (т. е. все) по отношению ко мне, или мне представляется (φαίνεται), и говорит, как бы следующее: то из подлежащего исследованию, что изложено догматически, мне представляется (μοί φαίνεται), не имеющим никакого преимущества в отношении своей достоверности или недостоверности перед противоположным ему положением» (Pyrr. I, 198–199). Точно также, когда скептик говорит: „οὐδὲν μάλλον“ или „οὐ μάλλον“ или, наконец, „οὐ μάλλον τόδε ἢ τόδε“, т. е. я принимаю или отвергаю данное положение не более, как и противоположное ему, – то такого рода выражения имеют лишь следующий смысл: я не знаю (ἄγνοῶ), с каким из этих положений должно согласиться и с каким не должно (Pyrr. I, 188–191).

Наконец, и часто употребляемое скептиками-пирронистами выражение: „πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα“ (= все непостижимо), по словам секста, заключает в себе смысл, подобный приведенным выше выражениям, потому что, употребляя в выражении: πάντα ἐστὶν ἀκατάληπτα термин „πάντα“, «мы – говорит Секст – при этом подразумеваем: «для меня» и как бы говорим, что все то неизвестное, относительно чего догматически высказываются известные заключения, мне представляется (φαίνεται μοί), как нечто непостижимое (ἀκατάληπτα)». И Секст далее поясняет, что это утверждение скептиков вовсе не имеет в виду указать на непостижимость исследуемого догматиками предмета в силу особенностей его природы¹⁰³⁶, но обозначает лишь то состояние неведения, «в силу которого скептик говорит: я полагаю, что до настоящего времени я ничего из этого не постиг, вследствие того, что и противоположное утверждение имеет одинаковую силу убедительности» (Pyrr. I, 200). Такой же смысл скептики, по свидетельству Секста, соединяют с выражениями: „ἀκαταληπτέω“ или „οὐ καταλαμβάνω“ (Pyrr. I, 201). Аналогичным способом Секст старается отклонить от скептиков-пирронистов

упрек в догматизме и тогда, когда они, высказывая какое-нибудь положение, противопоставляют ему противоположное, но равносильное по своей гносеологической ценности.

В данном случае, говорит Секст: «мы подразумеваем лишь то положение, которое критически нами исследовано, причем под словом «положение» мы разумеем не всякое вообще положение, но только высказанное догматически, т. е. относящееся к чему-нибудь неизвестному...; равносильным мы называем известное положение со стороны его достоверности или недостоверности; выражение «противопоставляется» (*ἀντίκειται*) мы берем вместо выражения «оспаривается» (*μάχεσθαι* – выражение, подчеркивающее *убежденность* в объективной противоположности данных положений, а не наше лишь субъективное понимание их сравнительной ценности), и при этом подразумеваем выражение: как это мне кажется (*ὡς ἐμοί φαίνεται*). Итак, когда я говорю, продолжает Секст, что всякому положению противопоставляется равноценное положение, то я этим хочу сказать лишь следующее: всякому *мною* исследуемому положению¹⁰³⁷, которое рассматривает что-либо догматически, по моему мнению (*φαίνεται μοί*), можно противопоставить другое положение, также разбирающее что-либо догматически и равносильное ему со стороны своей достоверности или недостоверности (Pyrr. I, 201–203)».

Ту же мысль высказывает Секст и в следующих словах: «Всякому положению, рассматривающему что-либо догматически, мы противопоставляем другое положение, тоже догматически рассматривающее что-либо, как равносильное ему по своей достоверности или недостоверности и оспаривающее его (Pyrr. I, 204)». Секст при этом замечает, что личный оборот речи («противополагаем») скептики употребляют вместо безличного («противополагается») с тем, чтобы отклонить от себя подозрение в том, что в споре с догматиками скептики бессознательно становятся на точку зрения догматиков, признавая объективную противоположность между известными положениями, и чтобы показать, что скептики не отказываются от дальнейших исследований и от достижения полной атараксии, следующей за „ἐποχή“ (Pyrr. I, 205). Вообще

же, скептикам, по мнению Секста, должно всегда помнить о том, что все подобного рода скептические положения они «высказывают не относительно всех фактов, вообще, но лишь о неизвестных и тех, которые исследуются догматически», и что скептики в данном случае говорят лишь о том, что *им кажется* таким или иным, но не высказывают своего окончательного мнения относительно объективной природы вне нас находящегося. (Pyrr. I, 208).

Из всего сказанного очевидно следует то, что Секст Эмпирик, являющийся выразителем взглядов всей школы пирронистов, не только свободен от упрека в каком бы то ни было догматизме, поскольку он ничего не утверждает догматически, но он чужд догматизма даже в самом своем отрицании достоверности того или другого положения. И, отрицая достоверность известного положения, Секст хочет этим сказать лишь то, что именно *по его мнению*, данное положение кажется столь же достоверным или недостоверным, как и противоположное ему; что он имеет в виду лишь *определенный* круг положений, относительно которых ему известно, что они высказаны догматически и потому не могут претендовать на сравнительно бóльшую достоверность, чем противоположные им положения, тоже догматического характера. Что касается остальных положений, то о них Секст никак не решается сказать, достоверны ли они или нет. Наконец, все скептические положения пирронистов, по словам Секста, вовсе не касаются объективной природы сущего, так как скептики вовсе не хотят сказать того, что данный предмет не познаваем по самой своей природе, и что в силу его природы о нем можно высказывать противоположные суждения, но что скептикам только *до настоящего времени* не удалось постигнуть и понять тот или иной факт, или предмет, что они лишь *при теперешних условиях* не знают, каков данный предмет, *не знают даже того, познаваем ли он вообще, или нет*.

С этой точки зрения, Секст определяет отличие учения пирронистов от некоторых других философских школ, по-видимому, сходных с учением пирронистов, но, в отличие от этих последних, не освободившихся окончательно от

догматизма и не отказавшихся окончательно от попытки, так или иначе, постигнуть объективную природу вещей и границы наших познаний. Таковым, по мнению Секста, является напр., учение Гераклита (Pyrr. I, 210–212), Демокрита (Pyrr. I, 213–214), киринейцев (Pyrr. I, 215), софистов (Pyrr. I, 216–219) и представителей академического скепсиса.

Особенный интерес представляют для нас рассуждения Секста Эмпирика относительно отличия пирронизма от другой ветви скептицизма, – так называемого, академического скепсиса, поскольку в данном случае Сексту, конечно, приходится касаться едва уловимых на первый взгляд особенностей в учении пирронистов, являющихся, между тем, наиболее характерными для этой ветви скептицизма. И в данном случае Секст тщательно старается оттенить ту мысль, что пирронисты в самом своем отрицательном отношении к теоретическому познанию остаются на строго скептической почве и столь же мало склонны отрицать что-либо категорически, а тем более догматически, как и утверждать. «И академики – читаем мы у Секста – говорят, что все – непостижимо (*ἀκατάληπτα εἶναι πάντα φασίν*); но различаются от скептиков (т. е. пирронистов) как тем, что эту непостижимость всего утверждают с категоричностью (*διαβεβαίουvται*)», тогда как скептик, по мнению Секста, воздерживается в произнесении своего суждения, надеясь, что со временем может быть что-нибудь и будет постигнуто. Точно также и о том, что есть благо и что зло, академики, по словам Секста, «говорят не так, как мы (пирронисты), но с убеждением (*μετά τοῦ πεπεῖσθαι*) в том, что почитаемое ими за благо есть нечто более вероятное (*πιθανὸν ἐστὶ μᾶλλον*), чем противоположное, точно также и о зле, – тогда как мы, говоря о чем-либо, как о благе или зле, не считаем однако за нечто более вероятное то, о чем мы говорим, но живем, ни в чем не имея определенных убеждений (*ἀδόξαστος*) лишь с тем, чтобы не оставаться бездеятельными. И чувственные впечатления мы считаем равными между собой со стороны их достоверности или недостоверности; те же (т. е. академики) говорят, что одни из них суть более вероятны, другие же менее (Pyrr. I, 226–227; ср. *ibid.* I, 229–230)».

Одним словом, Секст Эмпирик, как это видно из приведённых нами выдержек из его сочинений, старается со всей настойчивостью отклонить ту мысль, что пирронисты о чем-нибудь говорят хотя бы то с самой незначительной долей убеждения в истинности того, о чем они говорят. Даже незначительной степени вероятности они не решаются признать за каким бы то ни было положением, не исключая и таких вопросов, как, например, вопросы о благе и зле, чем и отличаются от академиков, которые допускали некоторую степень вероятности за теми или иными положениями, хотя отрицали возможность совершенного познания истины относительно чего бы то ни было. Пирронисты, по словам Секста, в самом своем отрицании возможности познания чего-нибудь не бывают убеждены в том, что это их мнение более вероятно, чем противоположное ему: они в принципе не отрицают даже возможности познания истины, в противоположность академикам, потому что ничего вообще не отрицают и не утверждают с убеждением в своей правоте. Не может быть у пирронистов, по словам Секста, и вообще убеждений в точном смысле этого слова, т. е. в смысле сердечного увлечения чем-нибудь из того, что мы считаем за истину. Пирронист с одинаковым равнодушием относится ко всевозможным, даже диаметрально-противоположным мнениям, хотя бы то дело касалось таких жизненных вопросов, каковы, напр., вопросы о благе и зле и т. п. У пиррониста, таким образом, по Сексту, не может быть ни малейшего предпочтения, отдаваемого одним положениям перед другими, как бы мы это предпочтение ни понимали, в смысле ли чисто теоретического или в смысле живого сердечного убеждения. Как далеко заходит скептицизм пирронистов, по свидетельству Секста Эмпирика, об этом мы можем заключать, кроме всего сказанного нами выше, и из того, что Секст даже относительно самой „ἐποχή“ в суждениях не решается категорически утверждать, что в этом-то и состоит истинное благо человека по природе (πρὸς τὴν φύσιν) — чем, по словам Секста, пирронисты и отличаются от Аркезелая и других представителей Средней Академии, так как Аркезелай говорил, что само воздержание в суждениях и есть

благо, тогда как «мы – говорит Секст о своей школе – высказываемся об этом предмете в том смысле, *что это так нам кажется* (κατὰ τὸ φαivόμενον ἡμῖν), а не с твердой уверенностью (οὐ διαβεβαιωτικῶς: Pyrr. I, 232–234)».

Секст отличает, наконец, пирронизм и от эмпирического скепсиса, которого придерживались, главным образом, врачи, а также от учения представителей Новой Академии. Различие и в данном случае состоит, по свидетельству Секста, в том, что эмпирики и представители Новой Академии с уверенностью говорили о непостижимости объективной природы вещей, тогда как пирронисты, как мы видели, не решаются утверждать и этого категорически (Pyrr. I, 236–241). В общем же, по мнению Секста, учение Аркезеля и скептиков-эмпириков наиболее, сравнительно, приближается к пирронизму (Pyrr. I, 232–233, 237–239), особенно в своем приложении к жизни.

Тот внутренний смысл, какой Секст Эмпирик соединяет с учением пирронистов об ἐποχή, как мы видели, не исключает в принципе возможности постижения истины. Поэтому, для определения всей широты той области нашего теоретического познания, на которую простирается, по учению пирронистов ἐποχή, а также для уяснения тех оснований, которыми руководствовались пирронисты в своем скептическом отношении к познанию, – необходимо коснуться учения пирронистов о так называемых «тропах воздержания от суждений» (τρόποι τῆς ἐποχῆς), в которых довольно обстоятельно затрагивается тот и другой вопрос.

У Секста Эмпирика мы находим самый полный перечень всех тропов ἐποχή, какие когда-либо предлагались различными представителями пирронизма, а также довольно обстоятельный их разбор. Свидетельства Секста по данному вопросу далеко оставляют позади себя данные, сообщаемые об этом же предмете Диогеном Лаэртием, по своей полноте и обстоятельности. Секст, прежде всего, излагает, объясняет и обосновывает содержание и особенности десяти самых древних тропов (Pyrr. I, 36) а затем касается некоторых позднейших тропов. Подробное рассмотрение содержания каждого из этих тропов в отдельности слишком отвлекло бы нас от нашей

непосредственной задачи. Поэтому мы ограничимся лишь общим выводом из тех рассуждений, какие приводятся Секстом по поводу того или иного тропа (Pyrr. I, 44–186). Этот общий вывод можно формулировать в том смысле, что исследование как физических и психических особенностей самого познающего субъекта, так и особенностей вне нас существующих вещей и их взаимоотношений одинаково должно приводить нас, по мнению Секста, к мысли, что объективная природа всех вещей нашему познанию не доступна: мы о предмете можем знать лишь то, *каким он нам является*, а не то, каков он есть сам по себе, по своей природе. Но на некоторых тропах, особенно характерных для уяснения отношения скептиков к установившимся традициям, вообще, и имеющих отношение к вопросам *религии и нравственности*, в особенности, – нам необходимо остановиться несколько подробнее.

Таков, напр., последний из десяти древнейших тропов. Этот троп содержит в себе разбор различных до противоположности народных обычаев, нравов, законов, мифических верований, различных догматических положений и т. п. Так как относительно всего этого у различных народов и даже у отдельных лиц существует громадное различие, то Секст рекомендует воздерживаться в своих суждениях относительно того, какие из существующих обычаев нравов, законов и верований должны быть признаны правильными и какие должны быть отброшены, как ложные. В частности, Секст приводит несколько примеров разногласия между различными философскими догматами. Так, напр., положению, что основная стихия всего должна быть одна, Секст противопоставляет другую философскую догму – что таковых стихий много; положению, что душа наша смертна, противопоставляет учение об ее бессмертии; учению о существовании в мире Божественного промысла противопоставляет другое учение, отрицающее Божественный промысл и т. д. У Секста приведено также несколько примеров противопоставления существующим обычаям известных философских мнений, напр., обычаю молиться богам Секст противопоставляет деистическое учение Эпикура; закону, запрещающему половое общение с матерями и

сестрами, Секст противопоставляет учение Хризиппа и его последователей, считавших такое общение за нечто безразличное; мифическому верованию, согласно которому боги иногда входят в половые сношения со смертными женщинами, Секст противопоставляет учение философов, отрицавших возможность этого. Не меньше разногласий существует также между требованиями законов и обычаям: убивать людей, напр., законом запрещено, а атлетическая борьба, часто кончающаяся смертью одного из борцов, является совершенно обычным явлением и т. д.

Как же Секст относится ко всем подобного рода разногласиям в обычаях, нравах, законах, философских мнениях и т. п.? Как мы уже упомянули выше, он не решается отдать предпочтение кому-нибудь одному из всей этой массы друг другу противоречащих положений или же отвергнуть какое-нибудь из них, как безусловно ложное и несогласное с объективной природой вещей. «Относительно какого бы то ни было факта или явления жизни, общественной или частной – говорит Секст – мы не можем сказать, каковы они по своей природе (т. е. хороши ли они или нет), но только то, каким они являются по отношению к известному образу жизни, к известному закону, к известному обычаю и т. п. (Pyrr. I, 163)». Таким образом, нам, по мнению Секста, необходимо, согласно этому тропу, воздерживаться от решительных суждений относительно всех подобного рода вопросов¹⁰³⁸. Секст чувствует себя совершенно бессильным хотя сколько-нибудь ориентироваться в вопросах религиозно-нравственных и социально-политических. Он совершенно отказывается от мысли, надежды и желания – решить вопрос о том, каковы законы, каковы обычаи, нравы, религиозные верования и т. п. могут считаться имеющими хотя бы сравнительно больше прав на признание их объективно истинными.

В первом из пяти тропов, приписываемых Агриппе, носящем название: *τρόπος ἀπὸ τῆς διαφνίας*, Секст Эмпирик также указывает (Pyrrh. 1:165) на то разногласие во мнениях между отдельными философами, о котором он говорит и при изложении десятого из древнейших тропов, причем вслед за

изложением содержания пяти тропов Агриппы, Секст Эмпирик указывает и главную причину того, почему мы вынуждены признать силу указанных пяти тропов. Наше познание, как полагает Секст, по своему содержанию, бывает двоякого рода – чувственное и умственное (*αἰσθητὸν ἢ νοητόν*). Стремясь ориентироваться в этом двойственном характере нашего познания, отыскать основной критерий истинности нашего знания и поведения, – мы, по словам Секста, необходимо должны запутаться во всевозможных противоречиях, резюме которых и представляют пять Агрипповских тропов. В самом деле, прежде всего возникают неизбежные разногласия относительно того, чувственное или умственное познание должно быть признано за истинное. В этом случае у нас, по мнению Секста, не оказывается необходимого критерия для того, чтобы решить вопрос, кто из разногласящих в данном случае прав. Действительно, спрашивается, что может служить критерием для чувственного – чувственное или мысленное? Если чувственное, то ввиду того, что все чувственное в данном случае подвергается сомнению, этот критерий, в свою очередь, будет нуждаться в другом чувственном критерии и т. д. в бесконечность. То же самое должно сказать и в том случае, если для «чувственного» мы берем, в качестве критерия, «умственное», потому что ведь и умственное подвергается нами сомнению; следовательно, и оно будет нуждаться в другом умственном критерии и так в бесконечность.

Прибегая для доказательства истинности «чувственного» к «умственному», а для доказательства истинности «умственного» избирая критерием «чувственное», – мы этим самым, т. о., пользуемся для доказательства тем, что само нуждается в доказательстве. Если же принимаем «чувственное» или «умственное» без доказательств, то в отношении к нам приобретает всю свою силу упрек в догматизме, а избрав критерием что-либо чувственное, мы по справедливости заслуживаем упрека в относительности нашего познания, так как в этом случае о предмете мы можем знать лишь то, каким он является нам, а не каков он в действительности. Но и относительно мысленного должно сказать, что оно может быть

познаваемо лишь с той стороны, каким оно является мыслящему, как чувственное – чувствующему, потому что, если бы мысленное постигалось нами со стороны своей действительной природы, то не могло бы быть таких разногласий относительно его сущности (подробн., о пяти тропах Агриппы см. у Pyrr. I, 164–177 ср. Laertius D. IX. 88–90).

Для общей характеристики различных тропов *ἐπιτομή*, как древнейших десяти, так и пяти позднейших тропов Агриппы, – отметим также следующее обстоятельство. Между обеими группами тропов мы замечаем то общее, что в том и другом случае пирронисты стремятся достигнуть совершенно относительно всякого познания. Но в то время, как в древнейших десяти тропах понятие *ἐπιτομή* выводится и обосновывается на частных фактических данных, относящихся к свойствам познающего субъекта и познаваемого объекта, на основании данных антропологии, физиологии, психологии, отчасти истории т. п., – в позднейших тропах (Агриппы) дело ставится на почву более *принципиальную* и потому здесь приводятся уже основания *логические* и отчасти *гносеологические*. Поэтому вопрос о критерии истины в десяти тропах специально еще не подымался; о нем там Секст упомянул лишь вскользь при изложении восьмого из десяти тропов („*πρός τι*“). В пяти же Агрипповских тропах вопрос о критерии истины играет уже доминирующую роль. Агриппа, по чисто логическим основаниям, утверждает невозможность отыскать критерий истины, потому что, с его точки зрения, ни один из двух возможных критериев истины – ни чувственный, ни мысленный не может удовлетворять требованиям логических законов – тождества (первый Агрипповский троп) и достаточного основания (остальные четыре тропа).

Ни физиологии, ни психологии, ни физики Агриппа в своих пяти тропах не затрагивает, – не потому, конечно, что он не признавал значения за теми фактами из области физиологии, психологии, физики и пр., которые приводились автором десяти тропов для обоснования *ἐπιτομή* (последователи Агриппы не отрицали десяти древнейших тропов, а только присоединяли к ним еще другие пять тропов); но потому, что не считали эти

данные вполне достаточными для целей пирронизма, для достижения совершенной, а, следовательно, и для достижения *ἀταραξία*. И Агриппа, со своей точки зрения, совершенно был прав: покамест учение пирронистов об *ἐποχή* основывалось исключительно на частных эмпирических данных физиологии, психологии и т. п., – оно не представляло из себя стройной системы и всегда оказывалось уязвимым со своей *принципиальной*, логической и методологической стороны. Оно могло лишь говорить о том, что на основании таких или иных *частных* фактов невозможно постигнуть тот или иной частный же предмет или явление. Но если ко всему этому будет еще доказано, что наше познание безусловно не выдерживает критики и со стороны логической, а в зависимости от этого и с методологической; то скептицизм, несомненно, получает уже *принципиальный*, а потому и более глубокий и всеобъемлющий характер. Способ доказательства у автора десяти тропов, таким образом, индуктивный и эмпирический, а у Агриппы рационально-дедуктивный.

Само собой понятно, какой важный шаг, по пути дальнейшего обоснования и углубления основных положений пирронизма, сделан был Агриппой, хотя, конечно, радикального изменения в основных принципах пирронизма Агриппа, по сравнению со своими предшественниками, не сделал. Пять тропов Агриппы, т. о., со всей наглядностью говорят о том, что в его лице пирронизм зашел в своем отрицании всякого теоретического познания так далеко, что дальше и идти уже было некуда, и Диоген Лаэртций совершенно прав, замечая о последователях Агриппы, что они уничтожали *всякое* доказательство истины и *всякий* ее критерий (IX, 90)¹⁰³⁹, чем, между прочим, и со своей стороны подтверждает ту мысль, что главная задача Агриппы была – подорвать логические и методологические основания нашей познавательной деятельности, именно достоверность самых критериев и доказательств истины.

Вслед за изложением пяти тропов Агриппы и их объяснением, Секст сообщает еще и о других двух тропах, которыми пользовались некоторые пирронисты для

обоснования своего учения об *ἐποχή*. По своему существу, эти два тропа представляют как бы сокращение пяти тропов Агриппы и, подобно последним, имеют в виду подорвать *логически* всякие основания достоверности нашего познания, доказывая невозможность найти критерий истины. Специально этот вопрос разработан также в, так называемых, восьми тропах Энезидема (Pyrrh. I, 180–186), направленных, главным образом, против того понимания *закона причинности*, какое пирронисты в древнейших десяти тропах старались опровергнуть указанием на *частные* примеры несостоятельности догматиков в объяснениях всего существующего. В восьми тропах Энезидема несостоятельность закона причинности доказывается именно ссылкой на несостоятельность тех *приемов познания*, которые практиковались у догматиков (Pyrrh. 180; ср. 186). Энезидем, следовательно, подобно Агриппе, стремится *систематизировать и углубить скептицизм, расширить его рамки и придать ему принципиальный характер*.

Из всего сказанного можно видеть, что если пирронисты и не отрицали в принципе возможности познания истины, то такую уступку они делали вовсе не с тем, чтобы когда-нибудь эту возможность осуществить к действительности и так или иначе воспользоваться этим в жизни, но просто потому, что принципиально желали остаться верными своему основному положению – ничего не утверждать и ничего не отрицать с убеждением. В жизни же, в окружающей их действительности пирронисты не находили даже и малейшего намека на то, что сколько-нибудь напоминало бы истину; возможность познания истины в их глазах была чисто метафизической, *никогда не переходящей в реальный факт, а потому не имеющей никакого влияния на душевный уклад человека и на его общее мировоззрение, в частности, религиозно-нравственное*¹⁰⁴⁰.

Что учение пирронистов об *ἐποχή*, как оно изложено у Секста Эмпирика, действительно, совершенно отрицает всякий интерес к высочайшим запросам человеческого духа, к метафизическим и религиозно-нравственным, – это, в частности, видно и из специальных рассуждений Секста относительно недостоверности каких бы то ни было

метафизических и религиозно-нравственных представлений и понятий человека и относительно вытекающей отсюда необходимости совершенно отказаться от всяких попыток что-либо сказать на этот счет более или менее определенное. В этих своих специальных рассуждениях о метафизических и религиозно-этических вопросах Секст совершенно отказывается даже от *вероятного* решения всех без исключения вопросов метафизики, религии и этики. Для нашей цели эти специальные рассуждения Секста о вопросах метафизики, религии и особенно морали, конечно, имеют непосредственное и особенно важное значение. Но их глубочайшие корни, их внутренний характер и смысл всецело вытекают и объясняются из особенностей изложенного нами выше общего учения пирронистов об *ἐποχή*. Ввиду того, что пирронистами в самом корне подорвана достоверность *всякого* познания, а учение их о возможности познания истины имеет значение возможности лишь чисто метафизической, а не реальной, – мы имеем основание утверждать, что скептически-равнодушное отношение Секста (а в его лице и всех других пирронистов) к высочайшим запросам человеческого духа, метафизическим, религиозным и нравственным, является в пирронизме не случайным и временным явлением, не переходной ступенью отрицания, по пути к новой вере, новым убеждениям, но есть вполне определившееся направление человеческого ума, сердца, и воли, есть лишь частная форма обнаружения *общего* безграничного скептицизма и равнодушия ко *всякому* познанию.

Отношение пирронистов к метафизическим и религиозным вопросам

Рассмотрим, прежде всего, вкратце то, каким образом Секст Эмпирик относится к вопросам о Боге – о Его бытии и промысле. Об этом Секст подробно рассуждает в своих „Πυρρῶν εἰσι ὑποτυπώσεις“ III, 2–12 И В „Πρὸς δογματικούς“ III, 1–194, а также в некоторых других местах. В обоих указанных нами произведениях Секст, в общем, приводит однородные соображения и доказательства. В своем изложении мы будем иметь в виду, главным образом, его „Πυρρῶν εἰσι ὑποτυπώσεις“, где этих вопросов Секст касается с более общих, принципиальных сторон. Свои рассуждения о Боге и Его промысле Секст Эмпирик предваряет заявлением, что пирронисты в своей жизни признают существование богов, почитают их и признают также существование Божественного промысла (Pyrr. III, 2). Обеспечив себя этим заявлением в своей «благонамеренности» от упреков в атеизме, что могла бы причинить ему много разного рода жизненных неприятностей, т. е. употребив тот же прием, к которому, вообще, любили прибегать древние философы-атеисты, – Секст Эмпирик в дальнейшем уже нисколько не стесняется уничтожить всякий смысл и силу высказанного им заявления в своей «благонамеренности» и свести к нулю всякое положение, утверждающее бытие Бога и Его промысла. Указав на разногласие догматиков (признающих бытие Бога) относительно Божеских свойств, проявляющееся в том, что одни из догматиков считают Бога, существом телесным, а другие бестелесным, одни человекообразным, а другие – нет, одни признают Бога находящимся в определенном месте, а другие это отрицают, а из тех, которые мыслят о Боге, как находящемся в определенном месте, одни помещают Его внутри космоса, другие вне, – после всего этого, Секст спрашивает: «Каким же образом для нас возможно составить понятие о Боге, не имея ни общего познания о Его сущности, ни о Его образе, ни о месте, где Он находится? Наперед догматики

– продолжает Секст – еще должны сговориться и согласиться между собой относительно того, что таковой Бог, действительно, существует, а потом уже, изобразивши нам Его, должны удостоить нас сообщить о Нем известное понятие... Но – говорят – представь себе что-либо нетленным и блаженным и думай, что это, вот, и есть Бог!» На это Секст отвечает, что вся суть вед, в том и заключается, чтобы достигнуть познания о существе Бога, которого мы, покамест, еще не имеем. Не зная ничего о Боге, каким образом и на каком основании мы Его будем представлять нетленным и блаженным? «Кроме того – продолжает Секст – ведь, нужно еще предварительно решить вопрос о том, что из себя представляет, вообще, блаженство Бога, в чем оно проявляет себя, в деятельности ли, согласной требованиям добродетели, и в заботе о том, что создано Им, или же в бездействии, в том, чтобы и самому не иметь никаких забот и другим не доставлять их. А так как и относительно этого (между догматиками) существует не подлежащее обсуждению (*ἀνεπίκριτος*) разногласие, то для нас оказывается непонятным сущность блаженства, а через это и Бога» (Pyrr. III, 3–5).

Таким образом, Секст решительно ничего не может и не желает сказать более или менее положительного о Божеских свойствах. Самые противоположный на этот счет мнения имеют для него одинаковую степень убедительности, т. е. одинаково мало убедительны, одинаково не могут подлежать обсуждению с тем, чтобы одним из них отдать предпочтение перед другими. Мыслить ли Бога телесным или бестелесным, деятельным или бездеятельным, – все это для Секста есть нечто, абсолютно безразличное и одинаково мало убедительное. Но для него столь же мало убедителен и самый факт существования Бога, – по крайней мере, настолько же мало, насколько мало убедительно и противоположное этому мнению. «Прежде всего, нужно – по мнению Секста – в противоположность догматикам, воздерживаться в своих суждениях и относительно того, существует ли Бог или же нет, так как вовсе не очевидно (*πρόδηλον μὲν οὐκ ἔστι*) то, что Бог существует, ибо, если бы это было понятно само собой, то догматики по этому вопросу находились бы между собой в согласии. А так как на этот счет

существует не подлежащее обсуждению разногласие между ними (*ἡ ἀνεπίκριτος διαφωνία...*); то, следовательно, это является неизвестным и нуждающимся в доказательствах» (Pyrr. III, 6). Секст и рассматривает некоторые из таких доказательств бытия Божия, находя их, опять-таки, столь же убедительными, как и противоположные им положения. «Говорящий, что Бог существует – рассуждает Секст – доказывает это или через известное, или через неизвестное».

Но через известное доказывать нельзя ни в каком случае, так как, если нам известно доказательство того, что Бог существует, то нет, очевидно, нужды и в самых доказательствах. Но нельзя доказывать и через неизвестное, ибо неизвестное доказательство бытия Божия само нуждается в доказательстве, а если бы кто-нибудь сказал, что оно ведь может быть подтверждено чем-нибудь известным, то в таком случае бытие Божие окажется уже не неизвестным, а известным (следовательно, в доказательстве не нуждающимся). Таким образом, неизвестное доказательство не подтверждается известным. Говорящий это уходит в бесконечность (*τρόπος εἰς ἄπειρον*), так как мы всегда требуем доказательства тому, что считаем неизвестным... Итак, бытие Божие не может быть доказано на основании другого положения. Если же оно неизвестно ни само по себе, ни на основании другого положения, то, следовательно, оказывается непостижимым (*ἀκατάληπτον*) и то, существует ли вообще Бог» (Pyrr. III, 7–9). Столь же не очевидным и не доказуемым, с точки зрения Секста Эмпирика, является и Божественный промысл. «Признающий бытие Божие – говорит Секст – полагает, что Бог или промышляет о том, что находится в мире, или же не промышляет, а если промышляет, то или обо всем, или же не обо всем».

Но если бы Бог заботился обо всем, то в мире не было бы ни зла ни пороков, а ведь говорят, что в мире все исполнено зла. Следовательно, о Боге нельзя сказать, что Он промышляет обо всем. Если же он заботится только о некоторых вещах, то почему же Он заботится об одном и не заботился о другом? Ведь, Он или желает и может промышлять обо всем, или

желает, но не может, или может, но не желает, или же, наконец, и не может и не желает. Но если бы Он желал и мог, то Он промышлял бы обо всем; Он не обо всем промышляет, следовательно, намеренно. Но не может быть и того, чтобы Он желал, но не мог обо всем промышлять: если Он желает и не может промышлять обо всем, то Он оказывается немогущее той причины, в силу которой он не может промышлять о том, о чем не промышляет. Но разве возможно представлять Бога слабее чего-нибудь? Если же Он может промышлять обо всем, но не желает, то Он, следовательно, зложелателен (что с понятием о Боге не совместно). Если же и не желает и не может, то он и зложелателен и бессилен, что говорить о Боге свойственно лишь нечестивцам.

Итак, Бог не промышляет о том, что в мире существует¹⁰⁴¹. Если же Он ни о чем не промышляет...; то не окажется никого, кто бы сказал, откуда он узнал о бытии Бога, так как Он ни сам непосредственно не проявляет себя, и не постигается через какое-нибудь дело. Поэтому непостижимо (*ἀκατάληπτον ἔστιν*) и то, существует ли Бог. Отсюда мы, по словам Секста, заключаем, что признающие бытие Божие в равной степени бывают вынуждаемы быть нечестивцами, ибо говорящие о том что Он промышляет обо всем, утверждают, что Бог есть виновник зол; говорящие же, что Бог заботится лишь о некоторых вещах, или что Он не заботится о некоторых вещах, или же, наконец, что Он не заботится ни о чем, – вынуждены считать Бога или зложелательным или бессильным, что, очевидно, свойственно лишь нечестивцам» (Pyrr. III, 9–12; Ругг. I, 32, 151 и др.; ср. подробнее Dogmat. III, 1–194). Таким образом, всякая попытка уяснить себе бытие Бога и Его промысла, по мнению Секста, не только всегда оказывается неудачной, но даже прямо приводит к тому, во избежание чего она предпринята, т. е. к нечестью и безбожию. Очевидно, что от заявления Секста относительно того, будто он в жизни признает бытие Бога и Божественного промысла, ничего, кроме слов, не остается.

Но Секст не ограничивается тем, что в корне подрывает основания к вере в Бога: он подозревает достоверность всех,

вообще, основных метафизических понятий, из которых складывается мировоззрение всякого человека, и, прежде всего, стремится в корне подорвать объективную достоверность метафизического понятия «причинности», при объяснении происхождения всего сущего, – одного из самых общих и основных понятий нашего мышления, без которого не только оказывается бесплодной научная деятельность нашего ума, но и всякое мышление вообще. Как и в других случаях, свои возражения против достоверности категории причинности Секст начинает указанием на бесконечные разногласия по этому вопросу между догматиками, из которых одни под действующей причиной разумеют нечто телесное, другие бестелесное и т. п. Подробно останавливаться на этих рассуждениях Секста нам нет надобности (Pyrr. III, 13–16). Важно в данном случае то, что эти разногласия между догматиками по вопросу о категории причинности по отношению ко всем вещам Сексту представляются вполне достаточными для того, чтобы провозгласить спорным самый факт объективного существования закона причинности. Для Секста одинаково кажется убедительным как то, что категория причинности должна быть допущена для объяснения происхождения, разрушения, движения и, вообще, всех физических и духовных явлений в мире, поскольку ничто не происходит без причины (Pyrr. III, 17–28)¹⁰⁴², так и противоположное этому положение, – что в мире вовсе нет причинной связи между отдельными вещами и явлениями.

В такой же степени, как в суждениях о существовании в мире закона причинности, по Сексту, должно воздерживаться и в своих суждениях о *ὕλη* или *ὕλικαὶ ἀρχαί*, т. е. об основанных стихиях всего сущего, основных началах всего мироздания. В качестве основания к такому своему взгляду на данный предмет, Секст, по обыкновению, прежде всего, указывает на существующие по данному вопросу разногласия между догматиками, из которых одни в основу всего сущего полагают огонь, другие воду, третьи землю, атомы, число и т. п., причем каждому из такого рода положений всегда можно противопоставить противоположное ему и не менее

убедительное, как и то; согласиться же со всеми этими положениями, в силу того, что они взаимно друг друга исключают, конечно, нельзя. Но и согласиться только с некоторыми из них тоже нельзя: в этом случае у нас не оказалось бы критерия истины, поскольку всякий критерий данной истины, в свою очередь, должен быть подтвержден другим критерием истины и так в бесконечность. «Но, если, таким образом, мы не можем согласиться ни со всеми утверждениями относительно основных стихий сущего, ни с некоторыми из них, то – по словам Секста – и вообще следует воздерживаться в суждениях относительно их» (подр. см. Pyrr. III, 30–36). К тому же, и независимо от этих разногласий догматиков, первоначальные стихии сущего – непостижимы; в частности, для нас непостижимо ни что-нибудь телесное, ни бестелесное, а между тем, все существующее только и может быть или телесным или бестелесным (Pyrr. III, 37–46).

В числе оснований, почему телесные субстанции для нас не постижимы, Секст, между прочим, указывает на то, что всякое тело в одинаковой степени не может быть причислено ни к разряду чувственных вещей, ни к разряду мысленных, а между тем, этими двумя классами вещей и исчерпывается все сущее, по обычному о нем мнению. Как нечто чувственное, мы не можем постигать тела потому, что все телесное, в существе дела, сводится к совокупности такого рода свойств, которые чувствами быть воспринимаемы не могут (напр., свойства протяжения, тяжести и проч.), так как, по Сексту, наши чувства, в действительности, воспринимают лишь сами себя. Другими словами, по Сексту, наше чувственное восприятие носит чисто субъективный характер¹⁰⁴³. Как мысленное, все телесное не может быть нами постигнуто, с точки зрения Секста, потому, что наперед должно ведь удостовериться в объективном существовании чувственных вещей, о которых мы могли бы что-либо мыслить (Pyrr. III, 47–49)¹⁰⁴⁴. Если основные стихии всего суть бестелесные субстанции, то они также непостижимы, потому что все бестелесное состоит ведь в простом лишении свойств телесности, а чтобы понять факт утраты известным

предметом своих свойств, нужно предварительно постигнуть самые эти свойства.

Напр., слепота понятна для нас тогда только, когда мы знакомы с ощущением зрения и т. п. А так как телесное для нас непостижимо, то, следовательно, должно быть непостижимо и все бестелесное; поэтому же самому, бестелесное, в частности, непостижимо ни для чувств, ни для мысли. Что бестелесное непостижимо для чувств, это понятно само собою, а что оно непостижимо и для мысли, это можно видеть из того, что если оно будет постигаться умом на основании чего-нибудь другого, напр., на основании бестелесного, то мы должны будем в своем искании достаточного основания идти в бесконечность, а если на основании телесного, то прежде ведь нужно еще доказать существование телесного, т. е. опять-таки придется идти в бесконечность в своем искании последней причины сущего (Pyrr. III, 49–55). Таким образом, пирронисты отрицали достоверность как телесных, так и духовных субстанций¹⁰⁴⁵. Понятно само собою, что с этой точки зрения, для пиррониста и вопрос о бессмертии души, органически связанный с вопросом о достоверности существования духовной субстанции, не может быть решен положительно в том или ином смысле, тем более – в смысле признания ее бессмертия, раз, по Сексту, бестелесность есть лишь чисто отрицательное понятие. У Секста, действительно, мы часто и встречаем указания на то, что и признание личного бессмертия и отрицание его, с точки зрения Секста, в одинаковой степени достоверны и недостоверны, почему, будто бы, и следует по данному вопросу воздерживаться в своих суждениях (Pyrr. I, 151, Pyrr. III, 226–232 и др.).

Отвергнув достоверность существования в мире закона причинности и основных стихий всего сущего, Секст, понятно, должен был отвергнуть или, по крайней мере, стремиться в корне подорвать всю систему исследования законов природы, предлагаемую в том или ином виде догматической философией, поскольку догматики все объясняют на основании смешения стихий и действующего начала, производящего это смешение, т. е. поскольку все их объяснение законов природы

всецело сводится к тому, что Секст считает в корне беспочвенным (подробн. см. Pyrrh. III, 56–118). В конце концов, Секст Эмпирик отвергает достоверность даже таких общих и основных форм существования вещей и их восприятия, какими являются пространственные и временные взаимоотношения вещей. Существование пространства нельзя признать за что-либо несомненно достоверное, по мнению Секста, потому именно, что мысль наша в данном случае вращается в неразрешимой антиномии, в силу одинаковой убедительности двух исключаящих себя взаимно положений, из которых одно утверждает, что пространство есть все, что из него-то и образовались все вещи, так как в начале бытия ничего не было, кроме хаоса, т. е. одного пустого пространства, а другое говорит, что пространство вне своих отдельных частей, образуемых индивидуальными вещами, есть абсолютное ничто, простое небытие (см. подр. Ругг. III, 118–135). 'Εποχή в суждениях по данному вопросу является, по мнению Секста, единственным выходом из такого затруднения. Среди подобного же рода антиномий принуждена, по взгляду Секста, вращаться наша мысль и в том случае, если она попытается разрешить вопрос о существовании времени¹⁰⁴⁶.

Представленное изложение взглядов Секста Эмпирика по основным вопросам метафизики и религии показывает, что для пирронистов, выразителем взглядов которых является Секст, не было в сфере религии и метафизики решительно ничего такого, что бы могло стоять вне их беспощадного скепсиса: бытие Бога и Его промысла, бессмертие души, закон причинности и закономерности всего существующего, наконец, пространство, время и самый факт существования телесных и духовных субстанций в мире, – все это, в глазах пиррониста, не с бóльшей степенью вероятности может считаться за реальные факты, как и обманчивые призраки нашей фантазии и заблуждающегося мышления. Сверхчувственный и сверхъестественный мир, со всем содержимым и происходящим в нем, с точки зрения пиррониста, есть нечто, далеко не бесспорное даже со стороны самого факта своего существования: все это, очень может быть, лишь одна наша

иллюзия. А та настойчивость, с какой Секст, а в его лице и все пирронисты, старались во что бы то ни стало отстоять и обосновать свое скептически-равнодушное отношение ко всему существующему, и которая с особенной ясностью выразилась в тех тонкостях анализа, переходящих часто в софистические увертки, к каким Секст прибегает в отстаивании своих положений, – эта настойчивость, которую мы, по возможности, старались подчеркнуть в философии Секста, говорит о том, что скептицизм пирронистов для них был не только вполне определившимся направлением их мысли, но и всего их душевного уклада и душевного настроения, и что в основе его лежит известное отрицательное отношение не только к установившимся античным традициям в сфере общего мирозерцания, но и в области живой действительности вообще.

Отношение скептиков к этическим вопросам

Этой же настойчивостью, в отрицании достоверности нашего познания и в желании убедить всех в бесплодности самых попыток нашего ума познать положительную истину, отличаются, в частности, и рассуждения Секста об основных положениях этики, – о сущности добра и зла, о высочайшем благе и т. п. Ввиду самой тесной связи, какая существует между метафизикой и религией, с одной стороны, и этикой, с другой, – уже *apriori*, на основании изложенного нами отношения Секста к метафизическим и религиозным вопросам, можно заключить, что и к вопросам этики он будет относиться так же, как и к метафизике, и к религии. У Секста мы, действительно, находим довольно обстоятельное раскрытие учения пирронистов об их абсолютно скептическом отношении к этическим вопросам.

Этика, по мнению Секста, обыкновенно занимается решением вопросов о добре, зле и о вещах, и явлениях морально безразличных, причем догматическая философия утверждает, что и то, и другое, и третье существует в мире, как таковое, по своей природе. Секст старается подорвать это учение догматической философии о том, что в мире есть нечто, по самой своей природе могущее быть признано за благо, или зло, или же, наконец, за нечто, безразличное для нашего счастья. Секст начинает свою критику этических взглядов философов-догматиков разбором логических определений понятий «блага», «зла» и «безразличного», какие он находил у представителей трех важнейших философских школ греко-римского мира – стоической, эпикурейской и перипатетической. Стоики, по мнению Секста, учили, что благо должно быть избираемо нами само по себе (Pyrr. III, 172 и 173), а польза отсюда получается лишь как непосредственное следствие добродетели (Pyrr. III, 171). Эпикурейская же школа, говорит Секст, учила, что благо есть то, из чего получается польза, которая, вместе с тем, является и добродетелью (*ἀρετή*. Pyrr. III, 171); следовательно, благо должно быть объектом наших стремлений лишь постольку, поскольку оно приносит нам пользу

(Pyrr. III, 172–173). Наконец, третья школа – перипатетиков, по Сексту, полагала благо в умении совмещать в себе разум и добродетель, и счастье, или пользу (Pyrr. III, 171–173).

Недостаток всех этих определений понятия высочайшего блага, по мнению Секста, состоит в том, что ни одно из них не указывает на то, в чем именно состоит благо, но говорит о чем-нибудь таком, что имеет только известное отношение ко благу (Pyrr. III, 173). Наперед же, говорит Секст, должно постигнуть природу блага., а потом уже и то, приносит ли оно с собой пользу или же вред. А что указываемых догматиками предикатов в понятии высочайшего блага, действительно, недостаточно для своей цели, это, по мнению Секста, на деле подтверждают сами догматики, которые, соглашаясь, напр., между собой в том, что благо – полезно, приводит к счастью, должно быть предметом избрания и т. п., – вместе с тем, разногласят друг с другом, как только их спросят о том, к чему же именно должно отнести все эти предикаты: одни говорят – к удовольствию, другие – к добродетели, третьи – к беспечальной жизни, четвертые – еще к чему-нибудь иному (Pyrr. III, 175).

В определении понятия зла догматики также, по взгляду Секста, разногласят между собой: одни под злом разумеют то, что причиняет вред или что не чуждо вреда (эпикурейцы), другие говорят, что зло само по себе есть нечто такое, чего всегда следует избегать (стоики), третьи считают за зло то, что приводит к несчастью и т. п. (Pyrr. III, 176). Таким образом, и относительно зла догматики, по мнению Секста, не дают определения его сущности, а говорят только о том, что ему свойственно.

Наконец, и «безразличное» догматики, по мнению Секста, определяют различным образом и одинаково, при этом, неудовлетворительно. По определению одних, «безразличное» есть то, в отношении к чему у нас нет ни стремления, ни отвращения; по определению других, «безразличное» есть то, к чему мы стремимся или чего мы избегаем не в большей мере, как и других предметов и явлений; по определению третьих, за «безразличное» должно считать то, что не способствует ни счастью, ни несчастью человека, чем можно пользоваться и

хорошо и дурно (Pyrr. III, 177). Относительно всех этих определений понятия «безразличного» Секст делает те же замечания, что и относительно понятий блага и зла¹⁰⁴⁷. Вследствие таких именно недостатков в догматических определениях основных понятий этики – о благе, зле и безразличном, – Секст и отвергает все эти определения, как ничего не говорящие о сущности и природе блага, зла и безразличности. Но Секст не ограничивается одним опровержением этических выводов догматической философии: в том факте, что догматическая философия, при всех своих условиях никак не может приблизиться к познанию самой сущности и природы того, что она называет или благом, или злом, или же, наконец, безразличным, – Секст видит естественное следствие и, вместе с тем, доказательство того, что, вообще, по своей природе ничто не может быть ни благом, ни злом, ни безразличным (Pyrr. III, 178).

Такое свое заключение Секст подтверждает и другими соображениями именно своей обычной ссылкой на существующие на этот счет разногласия между отдельными лицами и даже целыми народами. Например, огонь всем кажется согревающим, снег холодным и т. п. Но такого согласия относительно того, что должно считать за благо, что за зло и что за безразличное, среди людей мы, по Сексту, не встречаем. И не только среди целых народов мы не встречаем согласия по вопросу о том, что должно считать за благо и что за зло, так что, напр., кажущееся прекрасным эфиопам вовсе не кажется таковым персам или грекам (Dogm. V, 42–44 и др.), – но этого согласия нет и среди самих философов-догматиков. В этом отношении, напр., существенно разногласят между собой, по мнению Секста, академики, перипатетики, стоики и эпикурейцы. Одни, напр., из этих философов здоровье считают за одно из основных благ (Эпикур), другие за нечто второстепенное (перипатетики), а третьи вовсе не считают за благо, а признают его за нечто, совершенно безразличное для нашего счастья (стоики) и т. п.

Даже среди представителей одной какой-нибудь догматической школы нет, по мнению Секста, полного согласия

по вопросу о том, что должно считать за благо, что за зло и что по своей природе должно быть признано безразличным. Безразличное, напр., одни стоики определяют, как нечто, к чему у нас нет ни стремления, ни отвращения, другие под безразличным разумеют нечто иное, именно то, к чему мы стремимся и от чего отвращаемся не в большей степени, как и в отношении к другому; третьи, наконец, за безразличное считают то, что не приводит ни к счастью, ни к несчастью и т. п. (см. обо всем этом подроб. Dogm. V, 45–67 и Pyrr. III, 178–181 и др.). Какой же отсюда Секст делает вывод? Тот, что «раз все, возбуждающее нас по природе, должно бы всех возбуждать одинаковым образом (ср. Pyrr. III, 179), а в отношении к рассмотренным благам не все возбуждаются одинаковым образом; то, следовательно, *по своей природе никто не есть благо*. Ведь, нельзя согласиться ни со всеми приведенными положениями (относительно природы блага), вследствие их взаимного противоречия, ни с каким-нибудь одним из них, потому что говорящий, что такому-то положению должно верить, а такому-то ни в каком случае, – такой человек, как высказывающий положения, противоположные положениям своих противников, только увеличивает собой число спорящих и никак не получает права быть судьей других, а напротив, сам окажется нуждающимся в критерии истины, вместе с другими.

Итак, в силу того, что разногласия в данном случае не подлежат обсуждению, – скептик приходит к воздержанию в своих суждениях *и уже не утверждает с уверенностью того, что есть какое-нибудь благо по природе* (Pyrr. III, 182; ср. также Dogm. V, 68–78). Таким образом, разногласие людей по вопросу о том, что должно признавать за благо, что за зло и что за безразличное, – Секст признает за нечто, безусловно естественное и даже *необходимое*, так как, вообще, в природе нет ничего такого, что, именно в силу своей природы, должно быть почитаемо или за благо, или за зло, или же, наконец, за безразличное. Вместе с тем, это разногласие служит, по Сексту, первым и самым веским доказательством того, что в природе, действительно, нет ничего ни доброго, ни злого, ни безразличного, что все это – *чисто субъективные понятия*, ибо

люди, держащиеся на этот счет самых противоположных воззрений, со своей точки зрения, одинаково правы.

Приведенные нами выше аргументы Секста против признания объективного существования в природе блага, зла и безразличного носят, так сказать, *исторический* характер, поскольку они основываются на одном голом факте существования среди людей (отдельных лиц и целых народов) разногласия по вопросу о благе и зле, без специальных психологических, логических и т. п. оснований и разъяснений этого разногласия. Но у Секста мы находим и последнего рода аргументацию, носящую уже *принципиально-логический* характер, т. е. указывающую по преимуществу на *логические* несообразности в допущении объективного существования в природе добра и зла. В данном случае, Секст исходит из того положения, что благо, раз оно является таковым по самой своей природе, должно быть безусловно нами избираемо и преследуемо. Но при раскрытии этого именно положения, наша мысль и оказывается вынужденной притупляться во всевозможных антиномиях, из которых выход может быть только один, именно – отказываться от самой мысли о том, что может существовать какое-нибудь благо или зло по самой своей природе, как нечто объективно существующее, а не кажущееся только нам таким или иным, смотря по тем или иным обстоятельствам и условиям нашей жизни.

В самом деле, если благо должно быть нами избираемо в силу своей объективной природы, – то благом, поэтому самому, может быть, по мнению Секста, или самый процесс избрания чего-нибудь или же то, что мы избираем. «Но процесс избрания (*τὸ αἰρεῖσθαι*) не есть благо в собственном смысле этого слова, потому что мы стремимся к достижению чего-нибудь нами избираемого, конечно, лишь с тем, чтобы сделать излишним самую необходимость делать этот выбор. Так, напр., если бы благом было само стремление к питью, то мы не старались бы получить питье, ибо, насладившись им, мы освободились бы и от стремления к нему. Это же должно сказать и относительно бедности, любви и проч. Итак, процесс избрания, сам по себе, не должен быть предметом стремления, если бы он даже и не

был неприятным. Но благом не может быть и то, что избирается. Ведь, в данном случае оно должно, конечно, находиться или вне нас, или же при нас. Но если оно находится вне нас, то оно или должно вызывать у нас сильное возбуждение, восприимчивость к нему и сильнейшую склонность, или же никак не располагать нас к себе. Если бы оно не было для нас приятным, то оно не было бы и благом, не побуждало бы нас к избранию его и, вообще, не заслуживало бы избрания. А если что-нибудь извне вызывает у нас приятную настроенность и приятную склонность к себе, то внешнее в таком случае оказывается заслуживающим избрания уже не само по себе, но вследствие происходящего у нас расположения к нему и, таким образом, внешнее само по себе, в сущности, оказывается не заслуживающим того, чтобы быть избираемым.

Но и внутри нас не может быть блага (по природе). Говорят, что оно может относиться или только к телу, или только к душе, или же к тому и другому. Но если оно относится к одному только телу, то оно должно ускользать от нашего сознания, так как состояние сознания, говорят, свойственно именно душе, а тело само по себе есть нечто неразумное (*ἄλογον*). Если бы кто-нибудь сказал, что благо принадлежит и телу и душе, то в действительности оказалось бы, что оно является заслуживающим избрания только ради нашей мыслящей души и ради ее приятной склонности (к нему), потому что рассматриваемое нами, как заслуживающее избрания, рассматривается ведь мышлением, а не неразумным телом. Остается, следовательно, сказать, что благо принадлежит одной только душе. Но и это невозможно, в силу тех же оснований, какие признают сами догматики. Ведь, может статься, что душа вовсе и не существует в действительности, а если и существует..., то она ведь все равно ничего не можете познавать, как это мы рассмотрели в учении о критерии. А кто же посмеет утверждать, будто что-либо может происходить в том, что ничего не воспринимает?

Спрашивается, каким образом... благо может находиться в душе? Если Эпикур полагает цель (жизни) в удовольствии, а душа, по его мнению, как и все, состоит из атомов, то каким

образом в агрегате атомов может возникать удовольствие и одобрение или осуждение, – в том смысле, что это, мол, заслуживает избрания, следовательно, оно есть благо, а этого, яко бы, нужно избегать, следовательно, оно есть зло?¹⁰⁴⁸ Затем, стоики говорят относительно находящихся в душе благ, что они суть известного рода способности, или добродетели. Способность же, по их мнению, есть совокупность усвоенных понятий, а понятия возникают в господствующем начале, т. е. в душе. Но каким образом в этом господствующем начале, по их мнению, в душе происходит это восприятие понятий и собрание таковых воедино с тем, чтобы образовалась известная способность, – это понять невозможно, так как это, по мнению Секста, противоречит обычным представлениям самих же догматиков о природе духа. Отсюда, по словам Секста, следует то, что благо не может существовать и в душе. Если же ни сам процесс избрания не есть благо, ни то, что находится вне нас, ни то, что в теле, ни то, что в душе, – то и, вообще, нет блага по природе... На что одни смотрят, как на зло, к тому другие стремятся, как к благу, каковы, напр., распутство, несправедливость, сребролюбие, невоздержание и т. п.

Таким образом, если свойственное природе должно всех возбуждать одинаковым образом, а упомянутые виды зла не всех возбуждают одинаковым образом (т. е. не всем кажутся злом); то, следовательно, ничего нет злого по своей природе. Подобным образом, по природе нет ничего и безразличного, ввиду происходящих (в данном случае) разногласий... относительно того, что должно считать за безразличное... И так как каждый из отдельных видов безразличного одними почитается за благо, другими за зло, а все вместе согласно утверждают, что само-то безразличное будто бы существует, как безразличное по своей природе; то, в действительности, безразличного по природе, поэтому самому, нет вовсе. Что же касается эпикурейского учения о том, что именно удовольствие есть благо для души, а скорбь – зло по самой своей природе; то, кроме указанных выше возражений, это учение не основательно, по мнению Секста, и потому, что ко всякому удовольствию ведь примешивается скорбь и наоборот, с чем

соглашается и сам Эпикур¹⁰⁴⁹ (подроб. обо всем этом см. в Pyrr. III, 183–197 ср. Dogm. V, 79–110).

Таким образом, не только исторические данные и факты из жизни отдельных лиц и целых народов, в силу непримиримых и не подлежащих обсуждению разногласий, по вопросам о добре и зле, говорят, с точки зрения Секста Эмпирика, о том, что блага, зла и безразличного, как таковых, по самой их объективной сущности и природе, вовсе нигде не существует, но то же подтверждают и логические, и психологические соображения. Тот или иной предмет, то или иное событие, или явление, по словам Секста, лишь может *казаться* известному лицу или целым народам, как нечто хорошее или дурное, в силу известных внешних обстоятельств или же внутреннего предрасположения в человеке к такой или иной оценке, не будучи по своей природе ни хорошим, ни дурным. По крайней мере, нам об этом, по взгляду Секста, решительно ничего не известно.

Переходя к более частному вопросу, относящемуся к той же области учения о высочайшем благе и зле, именно к той стороне данного предмета, которая трактует о том, что постыдно и что похвально, что согласно с законом, и что нет, какие нравы, обычаи, понятия, верования и т. п. могут быть названы истинными, правильными, похвальными и т. п., и какие нет, т. е. к учению о *добродетели*, – Секст и в данном случае остается верным своему основному абсолютно-скептическому взгляду по вопросу о благе и зле, так как полагает, что и относительно того, что мы обыкновенно называем похвальным или постыдным, нельзя утверждать, будто оно по самой своей природе есть нечто постыдное, похвальное или порочное. Пороки и добродетели суть понятия чисто *субъективные и относительные*, что одному кажется добродетелью, то другой считает за порок. Ни про какой обычай, закон, поступок, верование и т. п. нельзя сказать, что они по природе, по самой своей объективной сущности, должны быть признаны добродетельными или порочными, похвальными или постыдными.

Стоит, по мнению Секста, только обратить внимание на то доходящее до противоречия разногласие, какое существует между обычаями, нравами, законами, верованиями, понятиями о справедливости и несправедливости, о добродетельном и порочном не только у отдельных лиц, в частности, у философов, но и у целых народов, причем каждый свои обычаи, свои нравственные понятия считает за истинные, похвальные и соответствующие понятию о добродетели, а противоположные им обычаи и понятия других лиц и народов считает порочными и безнравственными, – стоит обратить на все это внимание, чтобы совершенно отказаться, вообще, от той мысли, что в мире существует что-либо такое, что, по самой своей природе, может быть признано добродетельным или порочным, честным или постыдным, чтобы, вообще, отказаться от той мысли, что существует какой-либо объективный идеал добродетели, потому что у нас, по Сексту, нет решительно никаких оснований отдать в данном случае предпочтение одним взглядам, убеждениям и т. п. перед другими. Один голый факт разногласия по вопросу о добродетельном и порочном для Секста является, как и в вопросе о благе и зле, вообще, – вполне достаточным основанием к тому, чтобы отрицать факт существования чего-либо в объективном смысле добродетельного или порочного.

Если бы известный человек и его поведение по самой своей природе могли быть названы чем-то добродетельным или порочным; если бы известные обычаи, верования, нравственные понятия и т. п. сами по себе могли быть названы похвальными или постыдными, – то, по взгляду Секста, на этот счет у всех людей существовали бы одинаковые взгляды, ибо то, что является таковым или иным по своей природе, то у всех людей и всегда вызывает одинаковые впечатления, чего мы в данном случае, по словам Секста, не замечаем, а напротив, замечаем совершенно противоположное этому явление. Что же касается того, как далеко Секст идет в своем скептическом отношении к факту объективного существования добродетельного и порочного, честного и постыдного и т. п.; то в данном случае достаточно припомнить то, что нами уже сказано было при изложении учения Секста о десятом тропе: почти

буквально тоже повторяет он и в других местах своих сочинений (Pyrr. III, 198–218 ср. Dogm. V, 90–95 и др.).

Такого рода явления, как, напр., прелюбодеяние, разные виды кровосмешения, убийство на поединке, принесение в жертву людей, мужеложество и т. п., как мы видели, вовсе не представляются Сексту чем-либо предосудительным по существу дела, по своей объективной природе. Если сам Секст и не следует этим примерам, обычаям и нравам; то, по его собственному сознанию, не делает этого не потому, что считает все это по существу дела ложным и безнравственным, но только потому, что этих обычаев и нравов не держится то общество, среди которого он живет, а Секст, как нам уже приходилось говорить и выше, при изложении содержания десятого тропа, признает за каждым народом и каждым человеком субъективное право держаться своих обычаев и своих нравственных идеалов¹⁰⁵⁰. Точно также Секст не считает по природе постыдным и то, что нам часто кажется таковым в поступках пьяного человека: пьяница, совершая что-либо, признаваемое постыдным по общепринятому мнению, будет совершенно прав, со своей точки зрения, если его поступок ему самому будет казаться не постыдным; он в такой же степени прав, как и трезвый человек, потому что постыдно только, то, что кому-либо кажется таковым, а пьянице его поступки не кажутся постыдными (Pyrr. I, 111 и др.)¹⁰⁵¹.

Наконец, что касается религиозных верований, напр., веры в Бога и в загробную жизнь, религиозного культа и т. п., – то в данном случае Секст, основываясь на одном голом факте разногласия, существующего по этому вопросу среди отдельных лиц и целых народов, приходит, как мы видели, к тому же заключению, что и в вопросе о нравственности, именно что «ничто из всего этого не есть таковое или иное по своей природе, но что все это должно быть оцениваемо с субъективно-относительной точки зрения» (*πρός τι*: Pyrr. III, 232; вообще же о разногласиях в религиозных верованиях см. Pyrr. III, 218–234). А если мы припомним, что многие из религиозных верований и особенностей культа древних языческих религий, носили поразительно безнравственный

характер, напр., языческие жертвы, что было известно и Сексту, да он и сам упоминает о такого рода особенностях в культе современных ему народов; то для нас станет ясным, что признание Секстом невозможности постигнуть объективную истину в деле *религии*, признание им одинакового права на существование всех, без исключения, религиозных верований и культов, – в существе дела, есть только новый шаг к отрицанию в мире чего бы то ни было такого, что по своей природе должно быть названо добродетельным или порочным. Для нашей цели в данном случае особенно важно то, что Секст, в конце концов, делает из всего этого тот общий вывод, что и вообще мы не имеем права что бы то ни было считать за реальное благо или за зло, за реальную добродетель или порок; что, вообще, у нас нет *объективного критерия*, в силу которого можно было бы сказать, что человек должен поступать так именно, а не иначе.

Свои замечания о бесконечном разногласии во мнениях по вопросу о том, что есть благо и что зло, что добродетельно и что порочно, – Секст заканчивает такого рода сентенцией: «Скептик, наблюдая такое разногласие, воздерживается в своих суждениях относительно того, что есть по природе благо, и что зло и, вообще, относительно того, что должно делать и чего не должно, и, уклоняясь от догматической опрометчивости (т. е. опрометчивости в суждениях), не вдается в рассуждения (*ἀδόξατος*) и через это остается бесстрастным в мыслях (т. е. без убеждений) и сравнительно бесстрастным в невзгодах» (Pyrr. III, 235). В этих заключительных словах Секст совершенно ясно и откровенно заявляет, что у пиррониста не может быть никакого нравственного идеала, который бы ему говорил, что несомненное благо заключается в том-то, а несомненное зло в чем-нибудь другом.

Если нет, по мнению Секста, ничего в мире такого, что по самой своей природе есть благо или зло, добродетель или порок; если нет никакого объективного и для всех нравственно-обязательного и абсолютного идеала счастья и добродетели, идеала, вечного и неизменного, – то «на основании всего сказанного, по словам Секста, становится очевидным и то, что не может быть и *науки относительно жизни* (буквально

искусство, в смысле практического обучения и жизненно-практического навыка). Ведь, если бы такая наука была возможна, то она должна была бы заниматься изучением блага, зла и безразличного, но так как таковых, в действительности, не существует, то нет поэтому и науки о жизни». К тому же, догматисты, замечает Секст, высказывают самые противоречивые суждения относительно этой науки, а если бы и согласились относительно необходимости одного какого-нибудь основного правила жизни, напр., правила благоразумия, то тут наша мысль впадает во всевозможные неразрешимые противоречия сама с собой.

Получаются, по словам Секста, напр., такого рода антиномии. С одной стороны, «так как благоразумие есть добродетель, а добродетелью обладает только мудрец, то стоики (проповедывавшие, по Сексту, добродетель благоразумия), не будучи мудрецами, оказываются поэтому не обладающими наукой жизни; если же они сами не овладели наукой жизни, то и вообще, следовательно... (с их точки зрения), нет науки о жизни» (Рург. III, 239–242). Науки о жизни не может существовать и потому, что всякая наука должна ведь иметь свой специальный предмет, а у так называемой науки о жизни такого предмета не может быть, поскольку то, о чем она ведет речь (напр., почитание родителей, воспитание детей и проч.), является общим, одинаково обязательным и необходимым для всех людей, в том числе и необразованных, а не только для философов, так что, собственно говоря, и учить-то этой науке о жизни некого и не к чему.

В доказательство этого своего положения, Секст приводит несколько примеров из наставлений Хризиппа и других философов, которые, действительно, по мнению Секста, не заключают в себе ничего такого, что бы не было известно всякому человеку, как обязательное для него (Рург. III, 243–249). Затем, если бы среди людей возможно было существование науки о жизни, то она должна была бы возникать и развиваться или сама собой, из самой природы человека, т. е. путем самоанализа, или же через научение со стороны других лиц. Первой половины альтернативы нельзя допустить потому, что

тогда все люди были бы благоразумными, мудрыми, добродетельными и т. п., потому что, согласно общепринятому мнению, то, что вытекает из самой природы, с тем все согласны. Относительно же так называемой науки о жизни, или умения жить – этого сказать нельзя ни в каком случае. Но наука о жизни не может возникнуть и через научение. Для этого, по мнению Секста, необходимо было бы соблюсти три главные условия: 1) необходим предмет обучения, 2) лицо, обучающее этому предмету, и 3) необходим известного рода способ обучения. На самом деле действительность, по мнению Секста, не представляет ни одного из этих трех условий. И, прежде всего, не может быть у, так называемой, науки о жизни предмета, который бы, благодаря ей, можно было изучить. Ведь то, чему мы обучаемся, может быть только или истиной, или ложью. Ложью оно быть не может, так как мы в такого рода научении и не нуждаемся: мы потому только и стремимся к научению, что стараемся избежать лжи. Но то, чему нас претендует научить наука о жизни, не может быть и истинным, так как, ввиду отсутствия критерия истины, по мнению Секста, вообще нет реальной истины¹⁰⁵².

«Итак – заключает отсюда Секст – если ни ложь, ни истина не могут быть изучаемы, то и ничто не должно быть изучаемо..., и ничто не изучается; следовательно, не может быть и науки о жизни» (подроб, см. Pyrr. III, 250–253). Секст приводит и такого рода антиномию, не позволяющую, яко бы, признать факт существования науки о жизни. «Изучаемый предмет, конечно, известен или неизвестен (изучающему его). Но если он известен, то в таком случае нет нужды его и изучать, потому что известное, как таковое, всем известно может быть только одинаковым образом. Если же он не известен, и так как неизвестное является непостижимым, по причине не подлежащего обсуждению разногласия относительно его, – то он и не должен быть изучаем... Если же и известное и неизвестное не изучается, то и вообще, ничто не изучается» (Pyrr. III, 254; далее, до ст. 258 Секстом приводятся и другие, подобного рода антиномии по данному вопросу). Следовательно, и в силу этих соображений, по мнению Секста,

не может быть предмета, которому бы нас обучала, так называемая, наука о жизни.

Но не может быть и учителя, или наставника, который бы преподавал эту науку о жизни. Ход рассуждений у Секста по данному вопросу таков. Научать или наставлять может или необученный необученного, или необученный обученного же, или обученный обученного, или же, наконец, обученный необученного. Что первые три положения – нелепы, это, по мнению Секста, очевидно само собой. Но нельзя допустить возможности и четвертого (последнего) положения, т. е. чтобы обученный мог научить жить необученного, потому что, вообще, не может существовать человека, обученного чему-нибудь. Ведь, никто не бывает обучен от природы или с самого момента своего появления на свет. Но из необученного никто сам собой не становится обученным. Потребуется, следовательно, новый учитель, для этого последнего – опять новый, и так в бесконечность. Из необученного стать обученным невозможно и потому, что для этого должно было бы изучить все жизненные правила, так как ограничиться одним каким-нибудь или некоторыми – никак не достаточно. Изучить же все правила жизни нет никакой возможности.

Вывод отсюда может быть, по словам Секста, лишь тот, что вообще не может быть ни обучающего, ни обучаемого (Pyrr. III, 265). Не в меньших противоречиях запутывается наше мышление и по вопросу о существовании известного рода *приемов обучения* науке о жизни. Ведь, вообще, приемов обучения может быть только два: во-первых, наглядный способ, когда прямо указывают на налично существующий предмет, с которым хотят познакомить научаемого, во-вторых, посредством слов, которыми думают заменить наглядное представление о предметах, не существующих налицо так, чтобы их можно было показать. Первого способа обучения не может быть, по мнению Секста, потому, что всякое наглядное представление должно относиться к чему-нибудь уже показанному. Но то, что показано, ясно и известно всем; следовательно, оно всем и понятно, а что всем понятно, тому и обучать нет нужды. Способ обучения посредством слов,

заменяющих наглядные представления, не возможен потому, что если слова не служат знаком ничего, то тогда они ничему не могут и научать нас. Если же слова собой обозначают что-либо, то выполнять это свое назначение они могут, или благодаря врожденной людям способности известные представления обозначать теми или иными словами, или же по предварительному условию. Первой половины альтернативы, по Сексту, допустить нельзя потому, что тогда у всех людей был бы один язык, чего на самом деле нет. Второй альтернативы также нельзя допустить, потому что в таком случае оказалось бы, что условившиеся относительно обозначения представлений известными словами, очевидно, уже имеют и самые представления; но тогда они и в обучении не нуждаются.

Общий вывод из всех этих рассуждений Секста о невозможности науки о жизни тот, что «если не может быть ни предмета изучения, ни учителя, или наставника, ни приемов обучения; то и, вообще, не может быть ни научения, ни наставления» (Pyrr. III, 269). Даже более того: если бы наука о жизни, действительно, существовала, то она принесла бы не пользу, а только вред. В качестве примера, Секст берет науку о том, как должно владеть собой, благодаря чему человек будто бы становится мудрецом. Человека можно назвать владеющим собой или потому, что он не имеет никаких стремлений ко злу и никакого отвращения к добру, или поскольку он умеет владеть бурными страстями. Но если бы у человека не было страстей, то его нельзя было бы и назвать владеющим собой, потому что нельзя владеть тем, чего нет, в данном случае – дурными страстями. Если же человека можно назвать владеющим собой только постольку, поскольку он обладает дурными страстями и склонностями, то умение владеть собой, т. е. благоразумие оказывается, следовательно, не приносящим человеку никакой пользы, так как обладание этой добродетелью необходимо связано с беспокойством и известной неудовлетворенностью, иначе не было бы и нужды в ней. А потому такой человек оказывается более несчастным, чем те, которые считаются глупцами.

«Таким образом – заключает отсюда Секст – не пользу, а величайшее беспокойство доставляет ему наука о жизни» (Pyrr. III, 277). Кроме того, человек, полагаящий, что он может усвоить науку о жизни, вместе с тем, очевидно, признает существование блага и зла по природе, а это убеждение, говорит Секст, причиняет человеку много беспокойств (ibid)¹⁰⁵³. Но если, таким образом, совершенно не может быть никакого научения, которое бы помогло нам осуществлять наши жизненные цели и задачи, наши стремления к счастью и нравственному совершенству, как бы мы то и другое ни понимали, – то становится совершенно понятным и то, что и свою собственную философию, излагающую учение об *ἐροχή*, ведущей к совершенной атараксии, Секст, а в его лице и вообще пирронисты, предлагают, не как безусловный идеал жизни и деятельности. Свою собственную философию пирронисты, чтобы быть последовательными, не имеют права выдавать и, действительно, не выдают за науку о жизни, а проповедуемую ими *ἐροχή* за верный путь к счастью: если, вообще, нет ни блага, ни зла по природе, то таковым не может быть, в частности, и *ἐροχή*. Если, вообще, нет и не может быть науки о жизни, которая бы трактовала о чем-нибудь безусловно истинном и несомненном, то таковой не может быть и философия пирронистов. И пирронисты не уstraшили открыто сделать этот вывод. Выше мы уже вскользь упомянули (при исследовании гносеологии Секста) о том, насколько скептически Секст смотрит, с чисто гносеологической точки зрения, на свое собственное учение об *ἐροχή*. Аналогичным образом Секст смотрит на свою *ἐροχή* и с этической точки зрения (Pyrr. I, 233 и друг.).

На основании всего сказанного становится ясным, что у пирронистов не остается решительно ничего такого, на что они могли бы указать, как на действительное благо, как на действительный идеал жизни и деятельности. Очевидно, мы имеем дело со скептицизмом – самым последовательным, самым безграничным, не щадящим самого себя, потому что он и самого себя не решается признать за совершенную истину, доставляющую человеку действительное благо. И это сомнение

пирронистов в своей собственной объективной состоятельности вовсе не является у них результатом сохранившегося стремления к истине, желания когда-нибудь отыскать ее: ни один пирронист, что называется, никогда и пальцем не шевельнул с той целью, чтобы на практике воспользоваться допускаемой им теоретической возможностью познания истины. Напротив, самое стремление к отысканию истины, по учению пирронистов, нужно бросить и никогда не возвращаться к нему, потому что само это *стремление*, как всегда, сопряженное с беспокойствами и волнениями души, по учению пирронистов, является для человека источником зла, не говоря уже о том, что логические, физиологические, психологические и другие данные, с которыми оперируют пирронисты, совершенно устраняют, с их точки зрения, всякую надежду когда-либо познать истину.

Следовательно, только одно сомнение пирронистов, *как таковое*, именно в силу своей бесповоротности и безграничной широты, – и само себя включает в сферу сомнительного. Тут мы уже имеем дело не с одними лишь теоретическими рассуждениями о границах нашего познания, но также с тем состоянием человеческой воли, желания и, вообще, жизненной энергии, когда человек совершенно отказывается от всякой работы мысли, от отыскания какого бы то ни было критерия жизни и деятельности. Скептицизм пирронистов, не уверенный даже в истинности и законности самого себя, есть доказательство совершенного и безграничного индифферентизма его представителей ко всему внешнему миру и ко всем фактам и событиям, совершающимся в нем. Пирронист в самом своем процессе разрушения жизненных устоев не испытывает сильного желания и стремления к этому разрушению. Пирронизм представляет из себя ту крайнюю степень отрицательного отношения нашего волящего и желающего «я» к наличной действительности, к жизни и деятельности человека, когда человек переутомляется даже самой борьбой с миром и враждой к нему. Стоик и эпикуреец тоже отказываются от активного воздействия на внешний мир; но в их проповеди, отчасти сохранившей в себе элемент

убеждения в своей истинности, звучит некоторая, хотя, конечно, слабая нота сознательной активности, некоторое положительное желание установить определенные, хотя бы то и чисто отрицательные, отношения к внешнему миру. Пирронист не убежден даже в том, что в самом своем отказе от активного воздействия на мир человек может достигнуть своего счастья, своего идеала жизни и деятельности: он совершенно отказался от *всякого* идеала, благодаря которому можно бы было, каким бы то ни было образом, ориентироваться в своих отношениях к внешнему миру, хотя бы то в смысле совершенного его отрицания. *Совершенная пассивность* в жизни и деятельности, носящая в себе уже несомненно патологические черты духовно-нравственного вырождения, как естественный результат отсутствия какого бы то ни было положительного идеала высочайшего блага и деятельности, – составляет естественный психологический и логический вывод, или, вернее сказать, самую сущность и основной дух всех изложенных нами выше рассуждений Секста о необходимости воздерживаться в своих суждениях относительно всего существующего, без каких бы то ни было исключений.

Что же касается психологического источника и того пути, который привел пирронистов к столь печальным результатам, то из всех приведенных нами выше рассуждений пирронистов, из всей их монотонно-однообразной софистической аргументации, направленной к обоснованию их абсолютного скепсиса, с очевидностью следует, что их безграничный скептицизм всецело вытекает из их *одностороннего интеллектуализма*, – из разъедающей рефлексии их теоретического разума, парализующей всякое проявление живого чувства и всякое движение их воли. Строго говоря, о проявлениях чувства и воли в моральной философии пирронистов, насколько об этом мы можем судить на основании приведенных нами выше их рассуждений, – вовсе даже и речи нет: за чисто *логической* аргументацией теоретического разума, за его утонченной софистической *диалектикой*, – мы у пирронистов напрасно стали бы искать следов живого чувства и желаний. Философия пирронистов фактически вся целиком уходит в бесплодную

диалектику, в бесплодную игру теоретического разума с самим собой, приведшую его к самоотрицанию.

Ставя вопрос об отношении скептиков-пирронистов к установившимся традициям античной жизни в сфере религиозной, нравственной, политической, бытовой и т. п., – нельзя не видеть, что противопоставление индивидуальной человеческой личности этим традициям у пирронистов носит характер, аналогичный тому, какой мы отметили и в стоико-эпикурейской философии: индифферентизм индивидуальной личности человека в отношении к традиционным взглядам античного общества и формам его жизни, имеющий свои глубокие корни в ее индифферентном отношении к внешнему миру вообще, – является характерной чертой как стоико-эпикурейской философии, так и философии пирронистов. И этот индифферентизм по отношению к традициям античной жизни у стоиков, эпикурейцев и пирронистов свидетельствует, как нам об этом приходилось говорить и выше, о гораздо более глубоком и решительном их разрыве с этими традициями, чем реформаторские попытки античных философов предшествовавшей эпохи, через сами эти попытки доказавших, что античная жизнь была еще дорога их сердцу. Но если мы обратим внимание на степень той глубины и решительности, какой характеризуется разрыв индивидуума с античным обществом и жизнью у пирронистов, по сравнению со стоиками и эпикурейцами; то пальму первенства в этом отношении, несомненно, мы должны отдать пирронистам, поскольку степень индифферентизма этих последних к внешнему миру, вообще, и к античным традициям, в частности, как мы видели, значительно сильнее, чем у стоиков и эпикурейцев. В своей самозамкнутости, по отношению к внешнему миру, индивидуальная личность человека в пирронизме не знает никаких компромиссов и исключений и достигает того состояния, когда внешний мир перестает интересовать эту личность, даже как *объект познания*, чего мы еще не видим в стоико-эпикурейской философии. Односторонний интеллектуализм античного мирозерцания, вообще, и античной моральной философии, в частности, в лице пирронистов, таким образом,

приходит к своему *самоотрицанию*, а, следовательно, и к отрицанию всего античного мирозерцания, как сплошь проникнутого духом одностороннего интеллектуализма. Если в стоицизме и эпикуреизме индивидуальная человеческая личность ставит своей задачей (в конце концов, для нее, правда, оказывающейся фактически недостижимой) не только достижение независимости от внешнего мира, но и *господство* над ним, – то пирронизм принципиально и сознательно ограничивается лишь первой, чисто *отрицательной половиной* этой задачи – разрывом связи с внешним миром без того, чтобы вслед за этим разрывом установить с ним какие бы то ни было новые определенные отношения.

Что касается той роли, какую пирронизм, с отмеченной нами его общей характерной стороны, сыграл в деле приготовления античного мира к усвоению начал *христианской морали*, то эта роль может быть названа подготовительной лишь в том же *косвенном* смысле, как и роль стоико-эпикурейской философии. Пирронизм, в различных своих разновидностях проникший в широкие круги античного общества, несомненно, много способствовал *разрушению* основ античного мира, – его мирозерцания и форм жизни, и этим самым освобождал и расчищал культурно-историческое поле для насаждения здесь *новых* воззрений, *новых* начал и форм жизни, какие и были возведены христианством. Ультра-индивидуалистическая тенденция пирронизма, с такой крайней последовательностью им проведенная, также могла косвенным путем готовить среди античного мира почву для распространения здесь начал христианской морали, с ее высокой оценкой значения и ценности индивидуальной человеческой личности: низкая оценка в античном мире прав индивидуальной человеческой личности, против чего, по-видимому, и боролся пирронизм, несомненно являлась историческим тормозом для торжества здесь христианства. И насколько отрицательное отношение пирронизма к прежним взглядам и устоям античной жизни и его ультра-индивидуалистическая тенденция оказываются, по сравнению со стоицизмом и эпикуреизмом, более последовательными и более глубокими, – настолько и

разрушительная роль его более достигала своих отрицательных задач, хотя, по самому существу дела, чисто пассивный характер пирронизма делал его разрушительную работу, при поверхностном взгляде на дело, не столь заметной, как аналогичная же работа стоицизма и эпикуреизма.

Измерять историческое значение пирронизма в рассматриваемом нами отношении числом его литературных представителей или количеством написанных ими сочинений – вряд ли будет справедливо: в принципе отрицательно относившийся ко всякого рода теоретическим изысканиям, отрицавший возможность и нужду в отыскании истины вообще, – пирронизм, конечно, не мог рассчитывать на большой круг своих литературных работников и приверженцев. Историческую роль пирронизма должно измерять тем, насколько широко и глубоко его основные принципы проникли в широкие круги античного общества. А что влияние пирронизма в этом смысле было действительно велико, об этом говорит не только вся история нравов современного ему античного общества, с его скептическим отношением к античным традициям и к научным изысканиям (Пилат со своим: «что есть истина?...», явился ярким выразителем господствовавшего в то время среди античного общества скептического настроения), но и тот факт, что скептические тенденции, как мы видели, не были чужды даже догматической философии. Несомненно, конечно, что пирронизм не столько влиял на античное общество, сколько сам являлся отображением одного из важнейших течений в этом обществе; но как известная философская школа, пирронизм систематизировал, сконцентрировал и обосновал те данные, в пользу скептического отношения к мирозерцанию и устоям античного мира, какие в разнообразных формах и как бы бессознательно, вообще, существовали среди античного общества. В этом смысле пирронизм нечто привнес и от себя в тот постепенный стихийный процесс *саморазрушения*, какой можно наблюдать в античном обществе, современном пирронизму.

В деле разрушения основ античного мирозерцания пирронизм, в ряду других философских систем античного мира,

рассмотренных нами выше, отличается своим сравнительным *радикализмом*, не по степени только или широте своего отрицания античных традиций, но также в том отношении, что предметом своего отрицания пирронизм избрал *наиболее основной, центральный пункт* античного мирозерцания, составляющий, так сказать, его душу, его основной нерв. Мы имеем в виду *ультра-интеллектуализм*, как основную черту античного мирозерцания и морально-психологического типа античного философа-моралиста. Пирронизм *сознательно* подкапывался под самый фундамент мирозерцания и психики античного человека, когда отрицал в принципе значение и ценность *теоретического разума*. Такой *принципиальности и сконцентрированности* в отрицании самых основ античного мирозерцания в двух рассмотренных нами выше философских системах мы еще не замечаем. *Косвенно-подготовительная* роль пирронизма в истории распространения в античном мире христианства, с его отрицательным отношением к одностороннему интеллектуализму, вследствие этого, конечно, приобретает в наших глазах значение первостепенной важности. Христианское учение о спасении человека *верой* во Христа, а вовсе не усилиями теоретического разума человека, благодаря радикально-разрушительной работе пирронизма, встретило себе в античном мире весьма благоприятную почву.

Но этим и исчерпывается историческая роль пирронизма, в деле подготовки среди античного мира почвы для распространения здесь начал христианской религии и нравственности. Что же касается *положительных* точек соприкосновения в рассматриваемом нами отношении между пирронизмом, с одной стороны, и христианской моралью, с другой, – то о них здесь можно говорить еще с меньшим правом, чем по отношению к философии стоицизма и эпикуреизма. Стоицизм и эпикуреизм в принципе еще не отказываются от попыток дать нечто положительно-новое, взамен отвергаемого им традиционного мирозерцания, хотя эти попытки и оказались, в конце концов, бесплодными. Пирронизм же сознательно и принципиально отказывается даже

от самой мысли когда бы то ни было заменить свою разрушительную работу работой положительно-созидательной. Нового, положительного он ничего не дает *и не обещает дать*, а потому и христианская мораль и морально-психологический тип истинного христианина ничего положительного из пирронизма не могли себе позаимствовать, – ни в области своих религиозных основ, совершенно игнорируемых пирронизмом, ни в области специфически моральной, поскольку пирронисты, как мы видели, отвергали также самую возможность и нужду в каких бы то ни было моральных идеалах. В деле образования морально-психологического типа христианина, как типа *сердечно-волевого*, принципиально противоположного типу рассудочно-интеллектуальному, – пирронизм уже потому не мог оказать положительных услуг, что, как мы видели, в самом своем отрицании интеллектуализма, он опирался на психологическую почву самого крайнего интеллектуализма.

Положительную аналогию между пирронизмом, с одной стороны, и христианской моралью, с другой, по-видимому, можно усматривать в высокой оценке значения индивидуальной человеческой личности, какая замечается как в пирронизме, так и в христианстве. Но, в действительности, эта аналогия оказывается призрачной. Дело в том, что освобождая индивидуальную личность человека от гнета античных традиций и, вообще, от влияния внешнего мира, – пирронизм совершенно отказывает этой личности в какой бы то ни было объективной опоре, на какой она могла бы утвердить свою индивидуальность и тем проявить свою активность; отказывает ей пирронизм и в какой бы то ни было духовной пище, благодаря которой она могла бы обогащаться в своем внутреннем содержании. Объективная природа всего мира, в том числе и самого человека, пирронизмом провозглашается, как нечто, не доступное для человеческого познания и даже излишнее. Все духовное содержание человеческой личности, наличное и возможное в будущем, также подвергается пирронизмом беспощадному сомнению и провозглашается не имеющим никакой объективной ценности.

В конце концов, от индивидуальной человеческой личности, достигшей независимости от внешнего мира и общественных традиций, – в системе пирронизма остается одна какая-то голая логическая абстракция; жить и действовать ей приходится, как бы, в безвоздушном пространстве. Никакой активности она проявить не может, так как ни во что не верит, ничего не признает заслуживающим любви или ненависти, одобрения или порицания. Попытки стоицизма, эпикуреизма и других рассмотренных нами выше философов отыскать для индивидуальной человеческой личности объективные устои и соответствующую духовную атмосферу, где она могла бы жить и действовать, – также, как мы видели, не привели их к положительным результатам, так как эти объективные устои и эта духовная атмосфера были такого рода, что взамен прежнего рабства подвергали индивидуальную личность человека новому рабству, не менее тяжелому. Но стоицизму и эпикуреизму, а тем более раннейшим античным философам нельзя, по крайней мере, отказать в *стремлении* утвердить свободу индивидуальной человеческой личности на объективных началах – метафизических и моральных. У пирронизма же нет и самого этого стремления. Разногласие пирронизма с христианской моралью, стремящейся утвердить высокую ценность индивидуальной человеческой личности на глубокой вере в существование *объективных* основ для этой свободы, на убеждении в бытии личного, всесовершенного и всеблагого Бога, личного бессмертия и т. п., – это разногласие, в данном случае, является еще более радикальным, чем даже поскольку дело касается стоицизма и эпикуреизма. Соответственно этому, созидательно-творческая активность индивидуальной человеческой личности, провозглашаемая христианской моралью и утверждаемая на основных началах христианской религии, – эта активность ничего не могла почерпнуть для себя положительного в пирронизме, который вполне откровенно и категорически отказывает личности человека в какой бы то ни было активной, созидательной роли, поскольку, с точки зрения пирронизма, ей для этого не достает никакой объективной опоры, никаких объективных средств и путей.

Этические воззрения скептиков с их формальной стороны

Каким образом эта чисто пассивная роль индивидуальной человеческой личности отражается, прежде всего, на *формальной* стороне учения пирронистов о нравственности?

В данном случае мы, несомненно, можем отметить самую крайнюю степень упадка жизненной энергии, как характерную черту нравственного мирозерцания пирронистов, вернее сказать, их настроения, так как о мирозерцании пирронистов, в точном смысле этого слова, и речи быть не может, в виду их категорического отказа от выработки какого бы то ни было определенного мирозерцания. Пирронисты в этом отношении ушли вперед, даже по сравнению со стоиками и эпикурейцами. Отсутствие у пирронистов определенных идеалов о высочайшем благе и об основном характере и конечных задачах нашей деятельности, имеющее свои глубокие психологические корни в основных гносеологических принципах пирронизма, в его *безграничном скептицизме*, в свою очередь, развившемся, как мы видели, на почве одностороннего интеллектуализма, – это отсутствие идеалов свидетельствует об упадке у пирронистов жизненной энергии, прежде всего, в области воли, в корне подрывая ее энергию, поскольку последняя может развиваться и крепнуть лишь тогда, когда человек ясно сознает определенную положительную цель своей деятельности и убежден в правильности того пути, по которому он идет к намеченной цели, тогда как пирронисты отрицали возможность того и другого. Стремиться энергично к достижению известной цели, не будучи убежденным в том, что эта цель действительно является нашим благом, по своей природе, а не в силу тех или иных случайных условий и обстоятельств только *кажется* нам таковым; энергично, далее, стремиться к преобразованию внешнего порядка вещей – материальных жизненных невзгод и нравственных недостатков общества, признавая при этом, что все эти физические и нравственные ненормальности только *нам* *кажутся* ненормальностями, а другим лицам они могут и не

казаться таковыми да и не кажутся, причем нет решительно никаких оснований считать свои субъективные воззрения более вероятными, чем такие же субъективные воззрения других людей, противоположные нашим, – совместить в себе этого рода противоположности человек психологически не способен.

Одно из двух: или сильная воля и энергичная деятельность, направленная к достижению того, что мы считаем за благо, но в таком случае необходима самая твердая уверенность в том, что преследуемая нами цель и путь к ней, нами избранный, есть нечто действительно верное и несомненное; или же безграничный скептицизм относительно объективной истинности избранной нами цели нашей жизни и деятельности и ведущего к ней пути, но в таком случае об энергичном стремлении к достижению этой цели не может быть и речи. Пирронисты, по самому существу своей философии, решительно стали на сторону безграничного скептицизма; отсюда, упадок волевой энергии должен проходить красной нитью через всю их философскую систему. Каждое новое скептическое положение пиррониста является, вместе с тем, новым и дальнейшим штрихом, рисуящим нам всю безграничную пассивность пирронистов, в их отношении ко всему миру и даже к собственному благу, и крайнюю надорванность жизненной энергии. Между гносеологическим учением пирронистов об *ἐποχή* и надломленностью волевой энергии, как одной из наиболее характерных черт их моральной философии, – существует, таким образом, неразрывная психологическая связь. Вся гносеология пирронистов поэтому представляет из себя как бы своего рода психологический очерк, рисуящий нам морально-психологический тип человека, с крайне надломленной волею и душевно-усталого, неспособного ни к какой энергичной деятельности и даже к энергичному душевному движению и стремлению к таковой деятельности.

Каким образом Секст формулирует свое учение о практическом осуществлении этого идеала крайней пассивности в жизни и деятельности, которая является естественным выводом из гносеологии пирронистов? О внешнем практическом приложении основных начал своей философии пирронисты

говорят лишь мимоходом. Однако в сочинениях Секста Эмпирика имеются ясные указания относительно того, что основным внешним практическим правилом, которое рекомендует Секст, а в его лице и, вообще, пирронисты, является образ деятельности, соответствующий тому, что нам *кажется* (*κατὰ δὲ τὸ φαivόμενον*) способствующим достижению нашего личного счастья, нашей личной *пользы* (Dogm. I, 30; I, 226; V, 20; V, 140; ср. Рург. I, 16–17; I, 237 и др.). Необходимость критерия для внешней деятельности пирронисты, правда, признавали, но этим критерием, по учению пирронистов, может быть только *наше личное субъективное мнение о том, что может быть нам полезным*. Следуя в жизни чему-нибудь, кажущемуся нам более всего способствующим нашему счастью, – всегда, по учению пирронистов, должно помнить о том, что это только нам кажется, будто бы данный предмет хорош, а другие нет. *Убеждения* в том, что это и на самом деле так, по учению пирронистов, у нас никогда не должно быть.

Поэтому, следовать чему-либо с увлечением и с уверенностью в том, что тот или иной предмет более полезен и, вообще, более хорош, чем другой, по учению пирронистов, не должно ни в каком случае: наше поведение должно быть столь же *пассивным* и чуждым всяких определенных идеалов и планов (*ἄδοξαστος*), как и повиновение ребенка наставлениям своего воспитателя (Pyrr. I, 230; ср. Pyrr. I, 226; III, 2; III, 235 и др.). Но чтобы это руководство критерием *кажущейся выгоды*, действительно, освобождало человека от всякой напряженной работы мысли и всякого напряжения воли, при выборе из числа многих предметов, могущих нам казаться полезными, чего-нибудь одного, и чтобы таким путем возможно было достигнуть состояния совершенной пассивности в жизни и деятельности, – для этого, с точки зрения философии пирронистов, необходим какой-нибудь *внешний* критерий того, что, по-видимому, может быть предметом избрания, так чтобы нам не было надобности ориентироваться среди многого, кажущегося нам полезным, но чтобы в каждом отдельном случае, *без всякого даже малейшего напряжения мысли и воли*, можно было бы решить, что именно соответствует критерию кажущейся пользы и что нет. Ведь, этот

критерий, сам по себе, носит чисто формальный характер, а потому еще не решает вполне данного вопроса и, следовательно, сам по себе не устраняет необходимости известного рода активности в обсуждении того, что именно в том или ином частном случае должно быть признано соответствующим критерию кажущейся выгоды.

Поэтому, в качестве дополнения к этому своему критерию, Секст присоединяет совет: *во всем поступать согласно с установленными обычаями, нравами и законами своей страны и согласно основным склонностям и потребностям своей природы*. Это именно, с точки зрения пирронистов, и будет жизнь *κατὰ δὲ τὸ φαivόμενον* (см. Рург. I, 16–17; ср. I, 231; I, 237 и др.: ср D. L. IX, 108 и др.). Критерий – совершенно ясный и определенный. Но зато им, конечно, устраняется и та тень активности, которая, по-видимому, еще сохранилась в учении Секста о необходимости для человека в своей жизни и деятельности сознательно избирать то, что кажется ему более способствующим счастливой жизни: при существовании того внешнего критерия, какой рекомендует Секст, и задумываться-то долго над данным вопросом не приходится: просто – плыви по течению, живи, как другие живут в том обществе, среди которого ты живешь, живи, как живет тот народ, к которому ты принадлежишь... А кто принадлежит к другому народу, у которого нравы, законы, обычаи и нравственные убеждения совершенно иные, даже такого рода, что тебе они кажутся безнравственными, – тот тоже должен руководиться своим критерием, т. е. следовать нравам, обычаям, верованиям своего народа, – и оба будут одинаково и правы, и счастливы. Такого рода моралью, очевидно, исключается всякий прогресс в общественной и государственной жизни человечества, вообще, и среди отдельных народов, в частности, потому что эта этика предписывает каждому лицу и народу, для достижения счастливой жизни, плыть за общим течением, всегда и во всем придерживаться существующих традиций без всяких рассуждений, так как то, что соответствует существующим в данное время нравам, верованиям и законам известного

народа, по взгляду пирронистов, вероятнее всего, и есть наиболее полезное для каждого отдельного члена этого народа.

Таким образом, мы видим, что пирронисты, столь много потрудившиеся над освобождением индивидуальной человеческой личности от установившихся традиций, но не смогшие указать для нее объективных устоев, опираясь на которые она могла бы утвердить свою индивидуальность, развить свою духовную свободу и обогатить себя новым внутренним содержанием, – тем самым предоставили человека стихийному ходу вещей, заставляя его жить и действовать, так сказать, согласно закону *инерции*. Естественно поэтому, что в данном случае индивидуальная человеческая личность фактически остается в стихийной, натуральной зависимости от тех же воспитавших ее традиций, от которых пирронисты пытались ее освободить. В живой действительности личность человека не может существовать в качестве какой-то логической абстракции, пустой формы, освободившейся от прежнего, традиционного духовного содержания, без замены его новым. Не давай духовному «я» человека никакого *нового* содержания, пирронисты оказываются, таким образом, фактически бессильными выбросить за борт и его *прежнее* содержание, поскольку старое может быть вытеснено только чем-нибудь положительно-новым. Даже разрушая старые традиции, пирронисты оказываются, т. о., вынужденными цепляться за обломки разрушаемого ими же здания античной культуры, – по той простой причине, что ничего положительно-нового они и не в состоянии были сообщить.

С пирронистами, таким образом, в более сильной степени повторилось то же явление, какое мы отметили и при рассмотрении других философских систем. И пирронисты оказываются бессильными освободиться из заколдованного круга античных традиций и стать на новый путь творчески-созидательной деятельности в моральной области, так как этот новый путь им не был известен. Абстрактный радикализм пирронистов, таким образом, оказывается, в конце концов, призрачным и совершенно не продуктивным. Односторонний интелектуализм и натурализм античного мирозерцания, с его

признанием естественности и неизменности существующего порядка вещей и признанием необходимости для отдельной человеческой личности приспособляться к этому наличному порядку, – бессознательно дает о себе знать и в философии пирронистов, как он сказывался и в рассмотренных нами выше философских системах. Само собой понятно, что и учение Секста о невозможности, так называемой, науки о жизни, которая бы исследовала нормы и идеалы для нашей деятельности, – в своем практическом приложении должно разрешиться в то, что всякий будет довольствоваться только своими собственными взглядами и понятиями о благе и зле, о нравственном и безнравственном, считая совершенно излишним учиться в этом отношении чему-нибудь у других, а равно и самому поучать других: ведь, каждый человек, со своей точки зрения, прав, хотя бы взгляды различных лиц расходились до противоположности. И тут, следовательно, в своем практическом приложении к жизни философия пирронистов идет не по пути прогресса и усовершенствования жизни отдельных лиц и целых обществ, а открыто проповедует равнодушие ко всякого рода прогрессу, совершенный застой и мертвенную инертность.

На основании всего сказанного, можно утверждать, что в вопросе о формальном принципе нравственной деятельности, философия пирронистов, и по своему внутреннему характеру, и по своему практическому приложению к живой деятельности, – в принципе оказывается тождественной с философией стоиков и эпикурейцев: надломленность волевой энергии, низведение и ограничение наших желаний до степени существующего порядка вещей, каков бы он ни был; отказ от всякой попытки окружающую нас действительность изменить согласно нашим желаниям; наконец, признание существующего налицо порядка вещей и жизни, согласной с ним, наилучшим средством к счастливой жизни, – все это мы одинаково встречаем, в качестве характерных черт, и в философии пирронистов, как и в рассмотренных нами выше философских системах стоиков и эпикурейцев. Различие в данном случае между ними заключается лишь в том, что у пирронистов эта надломленность

волевой энергии выражена сильнее, чем у стоиков и эпикурейцев, благодаря отмеченным нами выше особенностям их гносеологии и тем целям, ввиду которых эти особенности допущены.

Очевидно поэтому, что между учением пирронистов, проповедывавших совершенное упразднение каких бы то ни было определенных нравственных идеалов жизни и деятельности, а отсюда и совершенно пассивное отношение человека к собственному благу и нравственному совершенству, и христианством, проповедующим необходимость внутреннего и внешнего преобразования, на религиозно-нравственных началах, всего мира и каждого человека в отдельности, христианством, имеющим научить все народы, возвестить Евангелие всей твари, что открыто отрицает философия пирронистов, – между этими двумя учениями, в рассматриваемом нами отношении, может быть одна только диаметрально противоположность. Пирронизм проповедует в жизни человека и всего мира, как и стоическая и эпикурейская философия, *status quo* и притом – абсолютное, возведенное в принцип, что необходимо ведет к регрессу во всех сферах жизни, а нравственной в особенности; христианство же возвестило миру идею бесконечного религиозно-нравственного прогресса, влекущего за собой прогресс и во всех других областях жизни. Допустить, поэтому, возможность возникновения и развития прогрессирующего идеала христианства из тех нравственных начал, выразителем которых является пирронизм, – значит прямо идти вразрез с требованиями законов не только логики, но также истории и психологии развития как отдельных людей, так и целых народов.

Если к этому мы прибавим еще и то, что пирронисты проповедывали крайнее ограничение человеческих страстей, как таковое, не указывая взамен этого ограничения ни на какое иное направление, по которому бы у человека шло положительное развитие его воли и желаний, а напротив, разумея под страстями все, вообще, более или менее сильные склонности и желания, как таковые, предосудительные, яко бы,

уже потому и только потому, что они сильны и напряжены (Pyrr. I, 25, 29–30; III, 236–238), – то для нас станет еще более ясным, что в рассматриваемом нами отношении пирронизм, в существе дела, вращается в сфере тех же идей, что и стоико-эпикурейская философия. Пирронизм, в данном случае, принципиально расходится с христианской нравственностью, которая осуждает известное *дурное направление* наших страстей и желаний, но самый факт напряженности в склонностях и желаниях данного лица, при преследовании им известного рода идеалов, не только не отрицает, но признает его одним из наиболее существенных и необходимых условий для достижения истинного счастья и истинного нравственного совершенства. И здесь мы, таким образом, видим, с одной стороны (в пирронизме), требование подавления в себе энергии нашей воли, напряженности наших желаний, без каких бы то ни было ограничений, – с другой стороны (в христианстве), видим требование *усиливать и укреплять* в себе энергию воли, напряженность наших склонностей и желаний, направленных к достижению известного рода определенных, объективно-существующих благ. Непосредственного положительного психологического перехода от пирронизма к христианству, т. о., быть не может. Дальнейшее развитие начал пирронизма должно вести все к большему ограничению и совершенной притупленности в человеке его склонностей и желаний, но никак не к их развитию в известном направлении, чего требует христианство. Допустить положительную генетическую зависимость христианства, как исторического явления, и морально-психологического типа христианина от моральной философии пирронизма – значит признать в истории человечества какой-то необъяснимый психологический скачок в ходе развития его идей и, вообще, его душевной жизни.

При изложении философской морали стоиков и эпикурейцев, а отчасти и более ранних философов, – нам пришлось отметить черты крайнего упадка жизненной энергии, как той основной цели, к которой, по учению этих философов, должен стремиться человек, – упадка не только в сфере человеческой воли и желаний, но и в области *чувств*,

доказательством чего служить учение стоиков и эпикурейцев об апатии и атараксии, сущность которого, как мы видели, заключается именно в разочарованном эвдемонизме. Пирронизм и по данному вопросу находится в существенном согласии со стоической и эпикурейской философией и отличается от нее только по степени, делая и в этом отношении дальнейший шаг вперед по пути все более и более возрастающей апатии ко всему существующему.

Что окончательной целью нашей жизни и деятельности, по учению пирронистов, должно быть достижение совершенной атараксии, в смысле свободы от всяких душевных волнений, и что *ἐποχή*, по учению пирронистов, есть только средство и путь к атараксии, – об этом нам уже приходилось упоминать выше. Противопоставлять одним положениям другие, им противоположный, но равно убедительные, по сексту, мы должны именно для того, чтобы «прийти сначала к *ἐποχή*, а потом – к *ἀταραξία*» (*τὸ μὲν πρῶτον εἰς ἐποχή τὸ δὲ μετὰ τοῦτο ἀταραξίαν*: Pyrr. I, 8). Движущим началом скепсиса, по словам Секста, является надежда на достижение состояния атараксии (Pyrr. I, 12; ср. I, 18 и др.). В Pyrr. I, 25 Секст также прямо заявляет, что целью скептика является атараксия. Но особенно ясно та мысль, что все учение Секста об *ἐποχή*, есть только указание пути к атараксии и лишь постольку имеет смысл и значение, – выражена у Секста в Pyrr. I, 31, где мы читаем, между прочим, следующее: *ἐπεὶ δὲ τὴν ἀταραξίαν ἀκολουθεῖν ἐφ' ἂσκομεν τῇ περὶ πάντων ἐποχῇ ἀκολουθον ἂν εἴη λέγειν ὅπως ἡμῖν ἡ ἐποχή περιγίνεται*. Отсюда, без уяснения сущности и духа учения пирронистов об „*ἐποχή*“ в суждениях, в особенности по вопросу о природе блага и зла, как средстве к достижению атараксии, – невозможно понять внутренний смысл, дух и значение самой „*ἀταραξία*“, как конечной цели стремлений человека (ср. Pyrr. I, 31 и др.).

Каким образом „*ἐποχή*“ в суждениях относительно существования в мире чего бы то ни было такого, что могло быть названо благом или злом по своей природе, приводит нас, по мнению Секста, к атараксии, – это отчасти ясно уже из того, что благодаря *ἐποχή* человек, по Сексту, получает возможность

относиться равнодушно ко всему, что обыкновенно считается за благо или за зло, не огорчаться, если его постигает какое-нибудь зло, и не слишком привязываться к, так называемым, благам, а потому, опять-таки, не слишком и огорчаться, если этих благ у него недостает или же если он их потеряет (Ругг. I, 26–27). Таким образом, атараксия Секста носит тот же характер пассивно-отрицательного отношения к внешнему миру, что и апатия стоиков и атараксия эпикурейцев: душевное спокойствие и, вообще, счастье человека, и по Сексту, состоит в том, что он относится равнодушно ко всему миру, к его благам и недостаткам, не считая ни то, ни другое за что-либо заслуживающее названия действительного блага или зла.

В отношении к внешнему миру атараксия Секста отличается от стоико-эпикурейской, главным образом, теми *основаниями*, в силу которых она, по мнению Секста, становится доступной для человека: по учению стоиков, для достижения апатии по отношению к внешнему миру нужно считать все внешнее за нечто безразличное в силу его природы; к этому же учению близко подходит и учение эпикурейцев, которые, хотя в принципе и не считали внешний мир за нечто совершенно безразличное для нашего счастья, но, перенося весь центр тяжести человеческого счастья на отрицательные удовольствия, возникающие вследствие отсутствия огорчений от утраты благ внешнего мира и вследствие равнодушия к его невзгодам, – фактически проповедывали то же стоическое учение о безразличии для нашего блага всех внешних вещей. Пирронисты также полагают, что для нашего счастья нам необходимо быть равнодушными ко внешнему миру; но только они думают, что это равнодушие достигается не убеждением в том, что внешние вещи безразличны для нашего счастья по своей природе, а чисто отрицательным путем – *путем воздержания в своих суждениях* от всякого убеждения относительно того, имеет ли внешний мир какое-нибудь значение для нашего счастья.

Пирронисты, как нам уже приходилось замечать, предостерегают своих последователей даже от того, чтобы в самом отсутствии убеждения в объективном существовании

блага и зла видеть действительное благо по природе. Подобным же образом пирронисты восстают и против того, чтобы, взамен признания внешних вещей за действительное благо и зло, видеть действительное благо и зло в том или ином душевном настроении, потому что, с точки зрения пирронистов, этим препятствие к достижению атараксии еще никак не устраняется, а только переносится в другую сферу: вместо привязанности к внешнему миру, в этом случае является привязанность к тому душевному настроению, которое мы считаем за благо по природе, а отсюда возникают всякого рода беспокойства, в случае, напр., если нам не удастся достигнуть этого, кажущегося нам, блага. Следовательно, пирронисты, по сравнению со стоиками и эпикурейцами, расширяют сферу того, к чему мы должны относиться равнодушно и считать его безразличным для нашего счастья, *включая в эту сферу даже свое собственное убеждение в том, что ко всему должно относиться равнодушно для достижения атараксии*. В этом отношении пирронисты делают дальнейший шаг, по сравнению со стоико-эпикурейской философией. Для иллюстрации этого учения пирронистов о происхождении и сущности атараксии, вследствие абсолютного воздержания в суждениях о том, что есть благо или зло по природе, внешние ли вещи, или известное душевное настроение, – приведем несколько более или менее характерных выдержек из рассуждений Секста Эмпирика.

Вот как, напр., об этом вопросе рассуждает Секст в Pyrr. III, 35–38, заканчивая свои рассуждения о бесконечных разногласиях между догматиками по вопросу о благе и зле: «Скептик – читаем мы здесь – наблюдая такого рода разногласия в суждениях, воздерживается в выражении своего мнения насчет того, что по своей природе есть благо и что – зло или, вообще, что должно делать и чего не должно... Ведь, когда понимающий человек не присоединяет, при этом, мысли о том, что испытываемое им есть зло по своей природе; то этим самым он умеряет свое страдание, потому что присоединение мысли о чем-нибудь подобном есть нечто худшее, чем само страдание... Думающий же, будто что-либо есть по самой своей

природе благо или зло, или что одно что-либо должно делать, а другого нельзя, подвергается разнообразным беспокойствам: когда с ним случается то, что он считает злом по природе, он воображает себя подвергшимся мучениям, а когда с ним случается то, что он считает за благо, он терпит неприятность от своей спеси, от страха перед возможностью потерять его и, наконец, от опасения опять подвергнуться тому, что он считает за зло... Отсюда мы заключаем, что если что-либо, причиняющее нам какое-нибудь зло, действительно есть зло и поэтому должно быть избегаемо, а убеждение в том, что одно что-либо по природе есть зло, а другое – благо, вызывает у нас беспокойство; то, следовательно, самое-то убеждение в существовании блага и зла по природе и есть зло, которое должно быть избегаемо».

С подобного же рода рассуждением Секста мы встречаемся и в *Dogmat. V*, 119–124. Указав на то, что раз какое-нибудь зло (напр., смерть, скорбь и пр.) должно быть избегаемо, то поэтому самому должно быть избегаемо и то, что причиняет это зло, – Секст дальше продолжает: «Убеждение, в том, что существуют блага, по самой своей природе, причиняет... зло. Таким образом, то, что некоторыми защищается в качестве блага, на самом деле оказывается злом и является причиной несчастной жизни. Ибо через такого рода блага происходит... сребролюбие, славолубие, соревнование, любовь к наслаждениям и проч., что сопутствует им. Ведь, каждый из людей, преследуя энергично и с твердым убеждением то, что он считает за благо и за нечто заслуживающее быть избираемым, – незаметно впадает в находящееся тут же зло...

Так, напр., заранее убежденный в том, что богатство есть благо, должен с усердием предпринимать все к тому, чтобы достигнуть богатства...; предположивши, что слава заслуживает нашего внимания, с усилием стремиться к славе, а усиленное стремление к славе есть уже славолубие. Таким образом, убеждение, что слава должна быть признана заслуживающей нашего внимания и что она есть благо по природе, причиняет громадное зло – славолубие». Точно также, по мнению Секста, и признающий удовольствие за благо по природе, в

действительности, впадает в величайшее из зол – в любовь к наслаждениям (Dogmat. V, 124. ср. V, 125–130). В Dogm. V, 146–147 Секст раскрывает подобного же рода мысли, в частности, относительно признания за благо богатства, доказывая, что такое убеждение само по себе есть уже зло. «Говорящий, напр., что богатство есть благо, а бедность – зло, если он случайно не владеет богатством, по словам Секста, вдвойне беспокоится: и тем, что не имеет признаваемого им за благо, и тем, что заботится о его приобретении. Приобретя же богатство, он втройне подвергается беспокойствам: во-первых, через то, что радуется прекращению состояния бедности, во-вторых, вследствие того, что заботится о сохранении богатства и, в-третьих, через то, что терзается страхом его потерять. А кто не смотрит на богатство, ни как на благо по природе, ни как на зло, а предпочитает держаться на этот счет положения „οὐ μᾶλλον” (т. е. что богатство не более есть благо, как и зло), – тот ни отсутствием его не смущается, ни его присутствию не радуется, а в обоих случаях остается невозмутимым» (Ср. ibid. 141–142).

Признание существования в природе объективных благ порождает, по взгляду Секста, и общественные беспорядки: зависть, взаимные оскорбления, убийства и проч. Именно, вследствие такого убеждения относительно сущности благ, у человека, по мнению Секста, возникает ненасытимая жажда к обладанию ими все в большем и большем количестве. Отсюда, возникает печаль и недовольство по поводу того, что не он один владеет этими благами, а также другие, что, в свою очередь, порождает взаимные оскорбления, ненависть и даже убийства. Таким образом, убеждение в том, что в действительности существуют блага по природе, и в данном случае причиняет беспокойство, т. е. уже действительное зло. Точно также допускающий существование зла по природе не только подвергается, наравне со всеми людьми, обычным бедствиям, но испытывает еще бо́льшую неприятность от убеждения в том, что это, испытываемое им зло есть действительное зло, по самой своей природе; когда же мы держимся того мнения, что ничто из всего этого не есть ни благо, ни зло, тогда, по словам Секста, мы будем свободны от беспокойств (Dogm. V, 125–130).

Поэтому, в высшей степени неудачным, по мнению Секста, оказывается то обычное утешение, какое предлагают человеку, потерпевшему в чем-либо неудачу, – именно, когда говорят, что действительное благо заключается, мол, не в том, чего данное лицо не имеет, а в чем-либо ином. Человека, предлагающего такого рода утешение, Секст сравнивает с врачом, который, исцеляя своего пациента от одной какой-нибудь болезни, взамен ее, причиняет ему другую, подобную ей, потому что такого рода утешения не освобождают человека от самого стремления к достижению благ, а только направляют его в другую сторону. Только тогда мы, по словам Секста, избавили бы кого-нибудь от беспокойств, «если бы подверженного беспокойствам, вследствие того, что он избегает признаваемого им за зло и стремится к признаваемому им за благо, – убедили в том, что вообще ничего нет ни прекрасного, ни злого по своей природе, но, как говорит Тимон, *πρὸς ἀνθρώπων ταῦτα νόῳ κέκρυται*». Подобного же рода советы дает и сам Секст. Абсолютный скептицизм, по мнению Секста, т. о., способствует устройению счастливой жизни (подробнее см. Dogm. V, 131–140).

Приведенные нами фактические данные, заимствованные нами из сочинений Секста, достаточно ясно и определенно подтверждают высказанное нами положение, что в своем крайне апатичном отношении не только ко всему внешнему миру, но и к собственному благу пирронисты пошли далее даже стоиков и эпикурейцев: для пирронистов нет решительно ничего ни во внешнем мире, ни во внутреннем душевном мире человека такого, что заслуживало бы преимущественного внимания или отвращения, нет решительно ничего ни вне нас, ни в нас самих такого, из-за чего нам следовало бы волноваться, даже в самой незначительной степени, – радоваться или печалиться: Секст радость и печаль одинаково считает препятствием для спокойной и счастливой жизни (см. приведенное выше место из Dogm. V, 146–147 и др.). То душевное состояние, какое рекомендует нам Секст, как состояние совершенного счастья, – в действительности, есть полное бесчувствие, полная безучастность как к внешнему миру (следовательно, и к людям), так и к собственному благу. Тут мы

видим совершенную усталость и апатию к самому факту нашего индивидуального существования. Сильные чувства любви, привязанности, радости и т. п., составляющие основное содержание жизни всякого человека, полного жизненных сил и способного к дальнейшему их раскрытию, в частности, к нравственному самоусовершенствованию, – эти чувства Секст не только не признает необходимыми для полноты человеческого счастья, но признает их главными врагами душевного спокойствия.

Стоики и эпикурейцы в принципе учили о необходимости человеку подавлять лишь свои страсти, хотя фактически переступали эти принципиальные рамки и от отрицания страстей переходили к проповеди о подавлении в себе всех вообще сильных чувств и желаний. *Пирронисты же в принципе проповедуют о совершенном подавлении в себе всякого рода чувств и желаний.* Секст, по примеру стоиков и эпикурейцев, но с большей решительностью, последовательностью и сознательностью полагает, что тогда именно и истинно счастливая жизнь начинается, когда человек ничего не любит, ничего не ненавидит, ни к чему не привязывается, ничему не радуется, и, вообще, когда у него не бывает сильных чувств и волнений. Само собой понятно, что такая апатия ко всему существующему и даже к собственному благу, какая обнаруживается в философии пирронистов, не только говорит о крайнем упадке жизненной энергии в области чувств, но вместе с тем подтверждает сказанное нами выше об упадке жизненной энергии и в сфере воли, тоже как одной из характерных особенностей нравственных воззрений пирронистов (с формальной стороны), потому что человек, столь апатично относящийся ко всему существующему, не способный к глубоким и сильным чувствам любви, привязанности, отвращения, радости, печали и проч., – по существу дела не способен к энергичным стремлениям и к энергичной деятельности, направленной к созиданию и развитию во внешнем мире и в самом себе того, что он мог бы любить, и к подавлению того, что ему представляется злом: не мыслима энергичная деятельность, если она не согрета живым и сильным

чувством любви и привязанности к ее объекту или сильным чувством отвращения к тому, к уничтожению чего она направлена.

Таким образом, крайний упадок жизненной энергии в сфере воли и чувств, как результат одностороннего интеллектуализма, действительно, может считаться характерной чертой нравственных воззрений пирронийской моральной философии, с ее формальной стороны, – даже в большей степени, чем это должно сказать относительно стоической и эпикурейской философии. Идеалом пирронистов является подавление в себе всего, что хотя сколько-нибудь говорит о жизни, о живом стремлении, о живом чувстве. Очевидно, что такого рода моральные воззрения и настроенность психологически неспособны породить из себя полную жизненных сил нравственность христианскую и морально-психологический тип истинного христианина, характеризующийся с формальной стороны, как нам уже неоднократно приходилось упоминать и выше, сильной волевой энергией, а также сильными и глубокими чувствами, особенно, чувствами любви к добру и отвращения к злу. Философия пирронистов является поэтому новым и дальнейшим доказательством отсутствия положительной генетической зависимости, в рассматриваемом нами отношении, христианской морали и морально-психологического типа христианина от того течения в античном обществе, выразителем которого являлся пирронизм.

Косвенную услугу делу распространения среди античного мира христианской морали пирронизм в рассматриваемом нами отношении, конечно, оказал, но не иную, как и рассмотренные нами выше философские школы: он, благодаря своей прямолинейности и логической последовательности, еще яснее своих предшественников на философско-литературном поприще показал античному человеку, что идти дальше по тому односторонне-интеллектуалистическому и узко-натуралистическому пути, по какому доселе шло развитие нравственных воззрений античного человечества, уже некуда. Античному человеку пирронизм как бы предлагал такого рода альтернативу: или усвоить принципы скептической философии,

являющиеся конечным психологическим и логическим выводом из всего исторического развития общего религиозно-нравственного античного мирозерцания, и этим обречь себя на верную культурно-историческую смерть, на постепенное, но неизбежное духовное умирание, – или же радикально отречься и от принципов скептической философии, и от возраставшей ее основной почвы – античного религиозно-нравственного мирозерцания, а взамен этого усвоить новые по существу начала религии и морали. Духовно здоровая часть античного человечества, несомненно, должна была остановиться на второй половине этой альтернативы. Глубокая и полная жизненной энергии убежденность последователей христианской религии в непреложности возвещаемых ею истин и явилась той благодетельной реакцией для античного мира, утомленного бесплодным и абстрактным интеллектуализмом и скептицизмом, которая и спасла античный мир от духовной историко-культурной смерти. Глубокая убежденность христианского мирозерцания находила для себя в античном мире тем более радостный отклик, чем сильнее здесь давали себя чувствовать разрушительные тенденции скептицизма. Каждая новая брешь, производимая скептицизмом в некогда стройном и красивом здании античной духовной культуры, должна была все более и более усиливать в представителях античного мира, еще сохранивших в себе остатки жизненных сил, стремление к отысканию новых начал жизни, взамен разрушаемых традиционных. Христианство и явилось историческим ответом на эти стремления. Но этот ответ античный мир получил извне, а не породил его из себя: исторический ход развития античного мирозерцания и всей духовной жизни, как мы видели, шел по пути усиления духа скептицизма во всех областях мысли и жизни, но не по пути сближения с принципами глубокой и напряженной убежденности, составляющей самое существо христианской религии и морали.

Этические воззрения скептиков со стороны содержания их нравственных идеалов

По вопросу о материальной стороне этических воззрений Секста и, вообще, пирронистов и о взаимоотношении между этими воззрениями, с одной стороны, и христианскими, с другой, – подробно говорить нам нет нужды: относительно объективной конечной *цели* наших стремлений и о *нравственном законе*, определяющем наши обязанности по отношению к ближним и к самим себе, Секст решительно ничего не говорит, да и не может что-либо сказать об этом предмете, по той простой причине, что пирронисты отрицали объективное существование чего-либо, что по своей природе могло бы быть названо благом, а также нравственным или безнравственным. Для Секста и пирронистов, вообще, не может быть вопроса о том, есть ли какая-нибудь определенная конечная цель наших стремлений, как наше высочайшее благо, должно ли любить ближнего или не должно, должно ли поступать справедливо или нет. Возможность решить подобного рода вопросы и необходимость такого или иного их решения Секст, как мы видели, прямо отрицает и даже считает занятие этими вопросами препятствием для нашего счастья. Для пирронистов в известном смысле обязательны, как сравнительно более удобные, лишь обычаи, законы и нравственные понятия того народа, среди которого кто-либо из них живет; но *каковы* эти обычаи, нравственный понятия и законы со стороны своего морального содержания, – это для них не важно, т. к., по мнению пирронистов, вообще нельзя сказать, дурны ли они по своей природе или хороши, нравственны ли или безнравственны.

Совершенно противоположные, со стороны своего содержания, нравственные воззрения других народов одинаково обязательны и одинаково хороши для представителей этих народов. Нравственное и безнравственное, как таковое, по взгляду пирронистов, оказываются понятиями совершенно относительными. Но и

обычаи данного народа только могут *казаться* хорошими для его представителей, а вовсе не суть таковы по своей природе и вовсе не безусловно обязательны для них в объективном смысле этого слова. Вообще, на этот счет, по мнению пирронистов, нельзя сказать ничего хотя сколько-нибудь определенного и положительного. Само собой понятно, что ни о каком нравственном прогрессе, в смысле более точного и верного определения конечной цели стремлений человека и соответствующих этой цели средств, а также должного регулирования отношений между людьми, в смысле развития между ними взаимной любви, чувства справедливости и т. п., – с точки зрения пирронистов, и речи быть не может, потому что, по их мнению, совершенно не известно то, *что* именно должно развивать. К тому же, насаждать какие бы то ни было новые, высшие со стороны своего содержания нравственные идеалы, с точки зрения пирронистов, и нет надобности: ведь, относительно хорошо для каждого человека *все то, что уже существует и признается за обязательное среди того народа, к которому данный человек принадлежит*, и, следовательно, нет решительно никакой ни возможности, ни необходимости задаваться вопросом о том, что в нравственном отношении лучше и что хуже.

Само собой понятно, что такого рода нравственные воззрения, рассматриваемые со стороны своего содержания, не имеют решительно ничего общего с *христианским* учением, возвещающим определенные, положительные и абсолютно-обязательные для всех людей нравственные идеалы, сущность содержания которых составляет учение о любви к Богу и ближнему (ко всему человечеству), по каковым идеалам и должно не только каждому устроить свою частную жизнь, но должно стремиться и весь мир преобразовать согласно этим идеалам, и тем способствовать созиданию Царства Божия на земле. Христианство ничего в данном случае не могло позаимствовать от пирронистов, потому что пирронисты прямо отказывались сказать что-либо определенное по данному вопросу. В частности, свое учение о любви к Богу и ближнему, как основное содержание своих нравственных идеалов,

христианство не могло позаимствовать из философии пирронистов уже потому, что для пирронистов эгоизм и несправедливость являются в такой же степени нравственно безразличными в объективном смысле, как и любовь к ближнему.

Но раз в учении пирронистов совершенно не может быть речи о нравственном общеобязательном законе; то, очевидно, не может быть у них вовсе места также учению о *совести*, законодательной и судящей: где нет закона, там не может быть речи ни о законодателе, ни о судии. В вопросе о нравственном законе и о совести пирронисты, таким образом, только с большей прямолинейностью, последовательностью и категоричностью высказали те же положения, какие логически и психологически вытекали из основных принципов и рассмотренных нами выше философских систем, но какие до пирронистов никто из философов не решался провозгласить вполне откровенно. Сказанное нами выше о противоположности между учением, по данному вопросу, различных античных философов-моралистов, с одной стороны, и христианским, с другой, – приложимо и к пирронистам никак не в меньшей степени, а скорее в большей.

Пропасть между христианским учением о любви к ближнему и нравственным учением пирронистов окажется еще шире, если мы обратим внимание на тот факт, что пирронисты проповедывали совершенную апатию, совершенно безучастное отношение ко всему существующему, в том числе, следовательно, и к людям. Но если так, то и пирронисты, подобно стоикам и эпикурейцам, хотя не всегда это откровенно высказывают, но, в действительности, проповедуют самый грубый эгоизм, откуда, конечно, не могло возникнуть христианское учение о самоотверженной любви к ближнему, доходящей до готовности за него положить свою душу. Следовательно, и в рассматриваемом нами отношении философия пирронистов, как выразительница нравственных воззрений и нравственной настроенности современного ей языческого греко-римского общества, является одним из

исторических доказательств независимости, со стороны своего происхождения, христианской морали от античной.

Не меньшая противоположность между пирронизмом и христианством существует также в вопросе о *мотивах* к нравственной деятельности человека. Иных мотивов к деятельности, кроме достижения личного, эгоистического счастья, именно душевного мертвенного спокойствия, – пирронизм, как мы видели, не знает; из узких рамок своего индивидуального эгоистического «я» он не выходит, в чем нельзя не видеть его принципиальной противоположности христианскому альтруизму. Отсутствие в пирронизме веры в личное бессмертие человеческой души и, вообще, в существование духовного бытия исключает для пирронистов возможность и право говорить о мотивах супранатуралистического и спиритуалистического свойства, в чем также сказывается принципиальная противоположность между их учением и христианским.

Вопрос о *путях и средствах* к достижению известных моральных целей, столь существенный в христианской морали, – в философской системе пирронистов, строго говоря, отсутствует вовсе, так как единственным условием к достижению конечной цели наших стремлений – нашего душевного спокойствия и счастья пирронисты считали отказ от каких бы то ни было забот и рассуждений по данному вопросу: просто – живи, как живется, как живут другие твои сограждане, – вот в данном случае основной рецепт пирронизма, а как должно жить, куда и каким путем должно идти, – об этом последователям пирронизма и думать запрещается. Христианское учение о путях и средствах к достижению человеком своего блага и нравственного совершенства решительно ничего не могло для себя позаимствовать из пирронизма по той простой причине, что соответствующей главы в моральной системе пирронизма нет вовсе.

2.2.5.2 Представители академического скепсиса

Наш обзор скептической моральной философии был бы не полон, если бы мы не упомянули о второй ветви скептицизма, – о так называемом *академическом скепсисе*, который, в свою очередь, подразделяется на среднюю академию, новую, четвертую и пятую¹⁰⁵⁴.

Основателем средней или второй академии был Аркезелей, третьей, или новой – Карнеад, а его наиболее выдающимся учеником был Клитоммах; основателем четвертой академии был Филон Лариский и пятой – Антиох. Вдаваться в подробное изложение частных в учении всех этих школ нет надобности, во-первых, и главным образом, потому, что по своим основным принципам академический скепсис, поскольку дело касается *этической* стороны его учения и *этических* выводов, вытекающих из него, не представляет из себя чего-либо существенно-оригинального, по сравнению с пирронийским скепсисом, с одной стороны, и по сравнению со стоической и эпикурейской философией, с другой. Во-вторых, академический скепсис, как свидетельствует Цицерон, ко времени жизни этого последнего, следовательно, ко времени возникновения христианства, – почти вовсе не находил себе последователей среди тогдашнего общества¹⁰⁵⁵, так что пирронизм был в это время почти исключительной и единственной формой скептицизма, а академический скептицизм успел уже перейти в неоплатонизм, представляющий из себя, как полагает Zeller («Die philosophie der Griechen» 2 Aufl. Theil. III, Abtheil. 2, s. 55, 368–397 и др.), естественное завершение скептицизма, – главным образом, академического. В-третьих, относительно академического скепсиса мы не имеем такого обильного материала, как, например, относительно пирронийского, в лице Секста и его сочинений, а то, что сохранилось, в большинстве случаев имеет значение для выяснения тонкостей *гносеологии* академических скептиков, что для нашей цели имеет лишь косвенное отношение и значение, частью же не представляет из себя ничего оригинального, по сравнению со взглядами других

философов-моралистов античной древности. Таковы, напр., *этические* воззрения Цицерона: эти последние, несмотря на то, что по своим *гносеологическим* воззрениям Цицерон был последователем академического скепсиса, были почти что тождественны со *стоической философией*, с чем соглашается и сам Цицерон, так что излагать этику Цицерона – значит почти буквально повторять все, сказанное нами выше относительно стоической морали. Вследствие всего этого, мы, при изложении учения академического скепсиса и тех этических выводов, какие из него следуют, ограничимся лишь более или менее общими замечаниями, начав со второй или средней академии, основанной Аркезелаем (ср. стр. выше, сноска 1055).

В *гносеологическом* отношении особенность учения Аркезелая, как и всех прочих академических скептиков, по сравнению с гносеологией пирронистов, состоит в том, что в то время, как пирронисты в принципе не отрицали возможности познания истины, хотя фактически и не пользовались никогда этой возможностью, – Аркезелей и другие представители академического скепсиса вооружались против признания самой возможности познания истины (Sext. Empir. Dogm. I, 155)¹⁰⁵⁶. Характерная особенность учения Аркезелая в данном отношении состоит в том, что свою полемику он ведет почти исключительно против допускаемой стоиками возможности, так называемых, *καταληπτικαί*, т. е. постигнутых впечатлений и против возможности и права принимать такого рода впечатления за истинные (dogm. I, 150–157; 408–446)¹⁰⁵⁷. Итак, в теоретической области Аркезелей отрицает всякую возможность постижения истины, возможность для человека получать такого рода впечатления, которые бы не могли когда-нибудь оказаться ложными (Sex. Dogm. I, 153 и др.). Но так как, по мнению Аркезелая, в обыденной жизни нельзя обойтись без какого-нибудь критерия в деле избрания и отрицания того или иного предмета, или поступка; то, в целях достижения счастья (*εὐδemonία*), этой конечной цели нашей жизни, приходится, по необходимости, в обыденной жизни руководиться или критерием *вероятности*, или *рассудительностью*, которая приводит к тому, что известное положение кажется имеющим

больше данных за то, чтобы признать его истинным, чем другое, – впрочем, без убеждения в том, что данное положение есть нечто само собой более очевидное и понятное, по сравнению с другими, и более пригодное для *практических* целей.

Проповедуя необходимость в обыденной жизни отдавать предпочтение одним положениям перед другими, без убеждения в законности такого предпочтения, т. е. допуская в практической жизни и деятельности необходимость руководствоваться тем же принципом вероятности, который допускал и Секст (принцип *τὸ φαivόμεvov*), – Аркезелей однако не указывает какого-нибудь определенного *внешнего* критерия для решения вопроса о том, какие положения должно признать за более вероятные в смысле их практической пригодности, по сравнению с другими, тогда как пирронисты такой критерий видели то во всеобщности данного представления или понятия (Энезидем), то в признании его за истинное тем народом, среди которого живет данное лицо (Тимон и Секст). По мнению Аркезеля, в каждом частном случае сам человек, благодаря своему личному разуму, должен решить вопрос о том, какое из многих положений более вероятно, в смысле своей практической пригодности, почему у Аркезеля больше, по-видимому, остается места для личной инициативы человека и для его активности, чем, напр., у Секста.

Однако в данном случае различие между Аркезелем и пирронистами, очевидно, только относительное, а потому сделанные нами об этических воззрениях пирронистов заключения о крайнем упадке жизненной энергии, как характерной *формальной* черте этих воззрений и об вытекающем отсюда с психологической необходимостью эгоизме, как *материальном* принципе их нравственного учения, – приложимы и к философии Аркезеля. Различие, может быть, в пользу Аркезеля – незначительное и случайное, потому что допускаемая им активность человека в выборе из многих положений более соответствующих практическим целям человека, должна всегда парализоваться убеждением, что объективной истины все равно, ведь человеку никогда не удастся достигнуть, а те положения, которые нам кажутся более

пригодными в практической жизни, на самом деле могут ведь и не оказаться таковыми в действительности¹⁰⁵⁸.

Что касается эгоизма в учении Аркезелая о конечной цели нравственных стремлений человека, то он, прежде всего, сказывается в том, что основной целью человеческой деятельности, основным нравственным идеалом Аркезелай выставляет не чувство долга к ближнему, не любовь к людям, а личное счастье (*εὐδαιμονία*) человека (Sext. Dogm. I, 158). Если же в других случаях Аркезелай „*ἐποχή*“ выставляет, как величайшее благо по природе (Sext. Pyrr. I, 232); то этим он, очевидно, хочет сказать лишь то, что, „*ἐποχή*“ именно и приводит к „*εὐδαιμονία*“. Об атараксии, как величайшем благе, непосредственно следующем за „*ἐποχή*“, Аркезелай, правда, не говорит. По крайней мере, Секст подчеркивает (Pyrrh. I, 232) ту мысль, что учение об атараксии, как следующей за „*ἐποχή*“, принадлежит именно пирронистам. Но само собой понятно, что раз Аркезелай требует „*ἐποχή*“ в суждениях, то, конечно, не с иной целью, как только с той, чтобы достигнуть спокойной жизни: ведь атараксия непосредственно, с психологической необходимостью, вытекает именно из „*ἐποχή*“ и по взгляду Секста (ibid). Учения о нравственном законе и о совести (законодательной и судящей) у Аркезелая не может быть по тем же основаниям, что и у пирронистов.

Основатель новой академии – Карнеад по гносеологическим вопросам отличался от Аркезелая тем, что вел полемику не против одних только стоиков, как Аркезелай, а вообще против признания какого бы то ни было критерия истины, так что, по Карнеаду, таким критерием не может быть ни разум, ни чувство, ни ощущение (Pyrr. I, 226 и след. Cic. Acad. pr. 9 8–99 и друг. Sext. Dogm. I, 159). Аргументы Карнеада, приводимые им для доказательства невозможности постичь объективную истину, близко напоминают аргументы Секста. Что же касается сферы практической деятельности человека, то Карнеад, подобно Аркезелаю, в данном случае, рекомендует человеку руководствоваться критерием *вероятности*, отдавая предпочтение одним впечатлениям перед другими (Sext. Dog. I, 166), различая между впечатлениями правдоподобные и

неправдоподобные, так как в противном случае, по мнению Карнеада, для человека самая жизнь оказалась бы невозможной (см. подробн., у Cicero, Acad, pr. 98–101). При этом каждый из нас, по мнению Карнеада, всегда должен помнить, что мы имеем дело только с *практической* пригодностью тех или иных впечатлений и понятий, но не с их объективной реальной истинностью (ibid. и Acad. pr. 104).

Поскольку дело касается прикладного критерия истины, Карнеад обнаруживает, по сравнению с Аркезелаем, несколько более *практической* решимости: в то время, как Аркезелей практическим критерием, при решении вопроса о сравнительной вероятности (в смысле практической пригодности) данных впечатлений и положений, считал „τὸ εὖλογον“ – Карнеад прибегает к принципу „τὸ πιθανόν“; следовательно, допускает в практической жизни необходимость чему-либо следовать с *убеждением* (Sext. Pyrr. I, 230), необходимость признавать за некоторыми впечатлениями характер, так сказать, непосредственной убедительности и достоверности (Ср. D. Laertins VII, 75), какового момента нет в понятии „εὖλογον“ (ibid), выставляемом с этой же целью Аркезелаем. В вопросе о критерии для практической жизни и деятельности Карнеад даже среди правдоподобных впечатлений (πιθαναί φαντασίαι) делает различие в степени их правдоподобия и убедительности (см. подробн. Sext. Pyrr. I, 226–231, Dogm. I, 166–189; ср. Cic. Acad. pr. 33–35, 99, 104 и друг.). Карнеад, в противоположность Аркезекаю, даже признавали, для человека необходимость в *практической* сфере *соглашаться* с известного рода положениями и иметь то или иное мнение об известном предмете (σσυκατατίθεσθαι; см. Sext. Dogm. I, 188 и Pyrr. I, 228–230; ср. у Цицерона Acad, pr. 59; 67; 78; 148 и др.)¹⁰⁵⁹. Отсюда, в некоторых случаях, по учению Карнеада, „ἐποχή“ в суждениях не должна иметь места (Cicero, Acad. pr. 148, 59 и др.). Впрочем, суждения Карнеада по данному вопросу, как кажется, не отличались определенностью и категоричностью, на что может указывать факт разногласия его учеников в понимании этого пункта его учения (Cic. Acad, pr. 148; 67; ср. 99; 104 и друг.).

Все сказанное нами относительно учения Карнеада ясно говорит о том, что, хотя у него и нет того крайне безразличного отношения ко всем впечатлениям, представлениям, понятиям и т. п., какое замечается у пирронистов и, может быть, в меньшей степени у Аркезелая; хотя он в обыденной жизни и проповедывал необходимость иметь известного рода убеждения и мнения, которых должно держаться, как более вероятных и поступать согласно им, – но учение Карнеада о том, что, в конце концов, все эти вероятные мнения, положения и т. п. суть все-таки *только вероятные*, так как в действительности они могут быть и ложными, этот пункт его учения должен совершенно парализовать значение и силу практической части философии Карнеада: психологически немыслимо, чтобы человек мог иметь более или менее искренние и глубокие убеждения и энергично проводить их в жизнь, не будучи уверен в безусловной *объективной* их истинности. А если так, то надломленность жизненной энергии, как характерная формальная черта этических воззрений Карнеада, и вообще, представителей новой академии, столь же мало может подлежать сомнению и в силу тех же оснований, как и соответствующая черта в философии пирронистов, хотя может быть несколько и в меньшей степени.

Что касается учения Карнеада о конечной цели человеческих стремлений, то в данном случае нам, напр., известно, что он проповедывал ограничение наших желаний первыми, т. е. наиболее необходимыми потребностями природы (Cicero, De fin. V, 18; II, 36, 38 и др.) и в этом полагал конечную цель всех стремлений человека. В других же случаях такой целью он считал личное счастье каждого человека – „*εὐδαιμονία*“ (Sext. Dogm. I, 166). Сопоставляя между собой эти два места, естественнее всего предположить, что практические идеалы Карнеада были, по существу, те же, какие проповедывал Эпикур и стоики. По вопросу о *нравственном законе*, о *совести*, и о *мотивах* нравственной деятельности человека Карнеад, по существу, ничем не отличается от учения пирронистов и Аркезелая поскольку, подобно этим последним, в

своих нравственных суждениях опирался на почву принципиального морального скептицизма.

Основатель четвертой академии был *Филон из Лариссы*. По сравнению с представителями средней и новой академии, Филон не сказал ничего существенно нового. Он только ввел несколько своеобразную для представителей скептической философии, а в особенности для академического скептика терминологию, прилагая к некоторым впечатлениям и представлениям термин: „*καταληπτικός*“, чем породил большую путаницу в понимании его гносеологии. В действительности же, и Филон, как и все академические скептики, безусловно отвергал возможность постижения объективной истины, возможность иметь такого рода впечатления, представления и понятия, которые бы не могли оказаться в действительности ложными, хотя, в отличие от представителей средней и новой академии, предикат „*καταληπτικός*“ прилагал иногда к тем представлениям и впечатлениям, которыми, по его мнению, должно пользоваться в *практической* жизни, как *наиболее вероятными*, и которые Карнеад обозначал термином *πιθανὰ φαντασία* (Sext. Pyrr. I, 235, ср. Cic. Acad. pr. 18 и др.)¹⁰⁶⁰.

Секст еще отмечает пятую академию, с Антиохом во главе (Pyrr. I, 235). Но видеть в лице Антиоха представителя скептицизма – вряд ли позволительно, потому что он только вначале принадлежал к академическим скептикам, а потом примкнул к гносеологии стоиков, т. е. к догматизму, как об этом ясно свидетельствует Цицерон (Acad. pr. 69, 132 и 137). Да и Секст говорит относительно Антиоха, что он ввел в академию стоическое учение (Pyrr. I, 235, ср. Cic. Acad. 18). Поэтому останавливаться на особенностях его учения мы не будем. Заметим только, что в учении Антиоха, собственно в его этике, заметны и следы влияния перипатетиков, именно в том, что Антиох, в числе элементов высочайшего блага полагал, кроме добродетели, еще и удовольствие (Cicero, Tusc. disp. V, 22; ср. Acad. pr. 137; 143 и друг.). Антиох относился с уважением также к Платону (Sex. Pyrr. I, 235; Cicero, Acad, pr. 15–16 и др.). Вообще, чего-либо оригинального ни гносеология, ни этика Антиоха из себя не представляет.

Столь же мало оригинальных черт заключает в себе и философия Цицерона. В своей гносеологии Цицерон всецело примыкает к академическим скептикам – к Аркезелаю, Карнеаду и Филону. Как совершенный эклектик, Цицерон ничего нового не прибавляет к их гносеологическому учению, а пользуется их взглядами и их аргументацией для более детального раскрытия принципов академического скепсиса. По своим гносеологическим воззрениям, Цицерон находится приблизительно в таком же отношении к представителям академического скепсиса (к средней, новой и четвертой Академии), в каком Секст Эмпирик стоит к пирронийскому скепсису, т. е. Цицерон стремится собрать воедино и систематизировать гносеологические взгляды различных представителей академического скепсиса, не прибавляя к ним от себя ничего существенно нового. Поэтому, для раскрытия своего учения Цицерон в одних случаях пользуется воззрениями и аргументацией Аркезеля именно для доказательства того положения академического скепсиса, что мудрец не должен соглашаться (*assentire* = *συγκατατίθεσθαι*) решительно ни с чем и не должен иметь решительно ни о чем определенного мнения.

В такой постановке вопроса о невозможности познания истины Цицерон видит преимущество гносеологических взглядов Аркезеля перед воззрениями Карнеада, поскольку последний допускал в обыденной жизни необходимость иногда соглашаться и иметь устойчивые мнения (Cicero, Acad. pr. 67–68). Но это несколько не обязывает Цицерона резко разграничивать гносеологию Аркезеля от Карнеадовской и решительно стать на сторону первого. Цицерон вовсе не усматривает между гносеологией того и другого какого-нибудь противоречия в принципах. Он только потому отдает предпочтение Аркезелаю перед Карнеадом, что привычка соглашаться с чем-либо в обыденной жизни (*consuetudo assentiendi*) ему кажется рискованной (*periculosa*), т. к., в конце концов, может привести к убеждению в существовании объективной истины (Acad. pr. 68 начало). Цицерон отдает, таким образом, предпочтение Аркезелаю, в силу чисто

практических соображений, а не потому, что учение Карнеада о необходимости в известных случаях соглашаться с чем-либо Цицерон, по существу дела, отвергал.

Поэтому в других случаях Цицерон для иллюстрации основных пунктов гносеологии академических скептиков, пользуется рассуждениями Карнеада и его аргументацией (Acad. pr. 89 и след, особ, до 104 и др). Иногда же он берет под свою защиту и учение Филона (Acad. pr. 111–112 и др.) Таким образом, Цицерону в своей гносеологии является, действительно, только эклектиком, в духе академического скепсиса – не более. Поэтому все, сказанное нами относительно этических выводов из гносеологии Аркезеля и других представителей академического скепсиса, приложимо вполне и к Цицерону, – с тем, впрочем, различием, что в своих *этических* воззрениях Цицерон, в общем, всецело примыкал к *стоической* школе, о чем он неоднократно прямо и заявляет¹⁰⁶¹. Излагать этические взгляды Цицерона – значит повторять, в общем, все то, что нами уже было сказано при изложении учения стоиков. Впрочем, свои этические воззрения Цицерон всегда рассматривает под углом зрения *скептицизма*, т. е. считает свои взгляды только *вероятными*, а не безусловно истинными¹⁰⁶².

Таким образом, учение академических скептиков по духу почти тождественно с пирронизмом, только академики, как кажется, обнаруживают по сравнению с пирронистами, несколько меньший упадок жизненной энергии и активности в обыденной жизни. В силу принципиального сходства воззрений академических скептиков с пирронизмом, значение их моральной философии для выяснения нравственных воззрений и нравственной настроенности греко-римского языческого общества, ко времени возникновения и первоначального распространения христианства, а отсюда и для выяснения вопроса о генетической независимости христианского нравственного учения и морально-психологического типа христианина от античной философской морали и от морально-психологического типа античного философа-моралиста, – это значение должно быть признано, по существу, тождественным с

отмеченным уже нами выше значением моральной философии пирронистов.

* * *

Общие замечания о неоплатониках

Заключительным моментом в истории развития античной философии является *неоплатонизм*. Рассмотрение основных положений *этики* неоплатонизма, для выяснения вопроса о *генетическом* взаимоотношении между христианским учением о нравственности и моралью античных философов, – существенного значения не имеет, поскольку школа неоплатоников возникла в то время (3 в. по Р. Хр.), когда христианство успело уже значительно распространиться в античном мире и в известной степени получило уже свое и философское обоснование. Рассмотрение этических воззрений неоплатоников может поэтому иметь известное значение при изложении истории первоначального развития христианской этики, но не для выяснения вопроса о происхождении христианского учения о нравственности.

Заключение

При изложении этических воззрений отдельных представителей античной философии, мы старались уяснить их взаимную генетическую связь, а также их отношение к античным традициям, с одной стороны, и христианскому учению о нравственности, с другой. То общее *направление*, в каком шло развитие этики античных философов и морально-психологического типа античного философа-моралиста поэтому, в той или иной степени, определилось уже при изложении этических воззрений рассмотренных нами выше философов античного мира. В данном случае мы ограничимся по данному вопросу лишь подведением *общих итогов*.

Через всю историю античной философской этики, в ее связи с религиозно-метафизическими воззрениями античных философов, красной нитью проходит одна основная тенденция, сущность которой можно формулировать, как *постепенно развивающееся разложение основ традиционных этических воззрений античного мира и постепенное вырождение морально-психологического типа античного философа-моралиста*, поскольку это разложение и вырождение отразилось в произведениях наиболее видных представителей античной философии, – воззрений, носивших, по существу, односторонне-интеллектуалистический и узко-натуралистический характер. В истории этого процесса можно, в общем, отметить два главных периода: более древний, к которому мы относим морально-философские воззрения софистов, Сократа, Платона, Аристотеля, киринейцев и циников, и сравнительно позднейший, обнимающий философию стоиков, эпикурейцев и скептиков. В первый из этих двух периодов представители античной философии, по крайней мере, наиболее видные из них, своей *сознательной задачей* ставят *реформирование* традиционных нравственных воззрений и устоев античного мира.

Отрицательное отношение к античным традициям у важнейших представителей античной философии этого периода

еще не переходит в совершенно *сознательное и принципиальное отрицание* самых основ традиционного античного мирозерцания, вообще, и этических воззрений античного мира, в частности. Таковыми чертами, как мы видели, характеризуются нравственные воззрения софистов, Сократа, Платона и Аристотеля. Но, с другой стороны, уже в произведениях только что упомянутых нами представителей первого периода античной философии заметны черты более глубокого и решительного отрицательного отношения к античным традициям, – настолько глубокого и решительного, что в своем дальнейшем развитии оно должно было вопрос о реформе этических воззрений античного человечества заменить другим, более *радикальным* вопросом – о *совершенном отрицании* или, по крайней мере, *игнорировании* традиционных воззрений и жизненных устоев античного мира. Даже более того: у философов этого периода нередко замечается отрицательное отношение, вообще, к условиям земного существования человека, вследствие чего вопрос о *реформе* античных устоев жизни, сам собою, оказывался излишним. Такого рода черты нами были отмечены у всех рассмотренных нами представителей первого периода античной философии, в особенности же в воззрениях Платона, циников и позднейших киринейцев. Во второй период античной философии, т. е. у стоиков, эпикурейцев и скептиков *радикально-отрицательное отношение античных философов к античным традициям, вообще, и к традиционным этическим воззрениям, в частности, и даже общее отрицательное отношение к внешним условиям земного существования, – получает свое дальнейшее и крайнее развитие.*

Как в своем стремлении *реформировать* традиционные основы античного мирозерцания, вообще, и этических воззрений, в частности, так и в своем *радикально-отрицательном* отношении к античным традициям, – представители античной философии, как мы видели, стараются опираться на силу и мощь индивидуального человеческого *разума* и именно *разума теоретического*, обычно противопоставляемого материальной природе, вообще, и

телесной природе человека, в частности. Отсюда, в произведениях античных философов как первого, так и второго периода, наряду с *отрицательным* отношением к традиционному античному мирозерцанию, в своей основе *односторонне-интеллектуалистическому* и *узко-натуралистическому*, заметна и *положительная тенденция* к отысканию новых основ мирозерцания и нравственного поведения. Отсюда – *супранатуралистическая* и отчасти *альтруистическая* тенденция, какую мы отмечали у важнейших представителей античной философии. Однако это стремление античных философов к отысканию новых *супранатуралистических* основ метафизики и этики, как мы видели, ни одного из них не привело к *положительным* результатам, поскольку, в самом своем стремлении отрешиться от традиционного античного *ультра-интеллектуализма* и *натурализма* и возвыситься до идеалов *супранатурализма* и *альтруизма*, – все они продолжали стоять на той же *ультра-интеллектуалистической* и *узко-натуралистической* почве, на какой выросло и традиционное античное мирозерцание, с которым боролись античные философы. Отсюда – *абстрактивно-теоретический* характер тех супранатуралистических идеалов, какими античные философы-моралисты пытались заменить традиционные нравственные идеалы античного общества. Отсюда же – фактическая *бесплодность* реформаторских стремлений античных философов-моралистов, более или менее ясно сознававших неудовлетворенность традиционного античного мирозерцания, но не могших, взамен его, создать *положительно-новое* мирозерцание и *новые* нормы нравственного поведения человека, а тем более нравственно *возродить* его, вызвать в душе человека новые, более высокие нравственные *чувства* и соответствующие движения *воли*.

И, чем далее шло развитие античной философии и морально-психологического типа античного философа-моралиста, чем больше история античной философии приближалась к христианской эре, – тем яснее и очевиднее сказывается все бессилие античных философов создать нечто

положительно-новое, взамен отрицаемых и разрушаемых ими основ традиционного античного мирозерцания. *Односторонний интеллектуализм* античной моральной философии в самом себе заключал зародыши своего внутреннего разложения, своей смерти. Ведь, конечным нравственным идеалом одностороннего интеллектуализма, в его отрешенности от волевых и эмоциональных элементов, может быть только *абсолютный душевный покой*. К постепенному уяснению и определению этого своего конечного идеала, как мы видели, стремилась вся история античной моральной философии; в этом заключалось самое существо ее внутреннего содержания и ее, так сказать, главный движущий нерв. Своего вполне законченного самоуяснения и самоопределения, в указанном нами смысле, античная моральная философия, как мы видели, и достигла в школе скептиков.

А поскольку абсолютный душевный покой, по существу, тождествен с духовной смертью, постольку античная моральная философия, в лице скептиков, сама себе подписала и свой смертный приговор, точнее – к этому она была приведена своим односторонним интеллектуализмом. С самого начала своего исторического развития античная моральная философия, как мы видели, вполне определено и решительно стала на психологическую почву *одностороннего ультра-интеллектуализма*, в принципе игнорируя запросы человеческого сердца и воли. И чем последовательнее и тверже представители античной моральной философии, по мере исторического развития этой последней, стремились укрепиться на этой именно зыбкой почве, тем глубже она уходила из-под их ног, увлекая за собой в бездонную пропасть тех, кто исключительно в ней полагал всю свою нравственную опору. С другой стороны, чем глубже неустойчивая почва ультра-интеллектуализма уходила из-под ног античных философов-моралистов, и чем яснее эти последние сознавали и понимали это, – тем тверже и решительнее старались, из чувства самосохранения, утвердиться на этой именно почве, поскольку иной психологической почвы античная моральная философия

не знала, и все ее попытки отыскать ее оказались бесплодными. Античная моральная философия, таким образом, очутилась в совершенно безвыходном положении, подобном тому положению, в каком оказывается человек, попавший в бездонное топкое болото, медленно, но неизбежно засасывающее его, – и тем неизбежнее, чем решительнее он старается укрепиться на уходящей из-под его ног почве. Античная моральная философия и весь античный языческий мир, идеалы и стремления которого она в себе отобразила, – могли, таким образом, получить себе спасение лишь *извне*.

Обе отмеченные нами особенности в истории развития античной философии – и стремление отрешиться от основ традиционного античного мирозерцания и стремление выработать основы нового, супранатуралистического мирозерцания, не приведшее однако, в конце концов, к положительным результатам, – *представляли из себя, в известном отношении, благоприятную почву для успешного распространения в античном мире христианства, вообще, и христианских нравственных идеалов, в частности*. Подрывая постепенно основы традиционного античного мирозерцания и традиционных этических воззрений, представители античной философии расчищали, так сказать, историческую почву для водворения в античном мире идеалов христианской религии и морали, ослабляя ту силу сопротивления, какую традиционное античное мировоззрение могло оказать мировоззрению христианскому, а через то *косвенным* путем ненамеренно облегчали быстрое торжество христианства в греко-римском мире. Развивая у своих последователей *стремление* к супранатуралистическим и альтруистическим нравственным идеалам, представители античной философии также ненамеренно оказывали услугу делу быстрого распространения христианства в античном мире, поскольку, вместе с развитием в душах своих последователей *стремления* к супранатуралистическим и альтруистическим идеалам, античные философы оказывались бессильными дать положительное *удовлетворение* этим стремлениям и, таким образом, побуждали античное общество *извне* ожидать и искать

ответа на те моральные запросы души, какие у него были пробуждены и отчасти развиты античной философией. Христианство, со своими супранатуралистическими и альтруистическими идеалами нравственности, и явилось *желанным историческим ответом* на эти душевные запросы античного мира. В этом смысле, античная философия также оказала *косвенную* услугу христианству, в его быстром распространении среди греко-римского мира.

Все сказанное, однако, никак не говорит о том, что христианское мировоззрение, вообще, и христианское учение о нравственности, в частности, находится в *положительной генетической* зависимости от учения античной философии, а морально-психологический тип истинного христианина есть лишь дальнейшая стадия в естественном историческом развитии морально-психологического типа античного философа-моралиста. При рассмотрении воззрений отдельных представителей античной философии и всей внутренней психики этих последних, нам неоднократно приходилось отмечать то обстоятельство, что ни одному из них не удалось в *положительном* смысле стать выше традиционного для античного мира односторонне-интеллектуалистического и узко-натуралистического мирозерцания и соответствующих основ античной философской этики; ни один из них не мог вложить *нового положительного морального содержания* в свои абстрактные супранатуралистические идеалы, в смысле *положительного живого чувства* и соответствующих движений человеческой *воли*, а если кто-либо из них и пытался это сделать, то супранатуралистические абстрактные формы, в действительности, при ближайшем рассмотрении самого существа дела, оказывались наполненными тем же традиционным *интеллектуалистически-натуралистическим* содержанием. Богатые своим *положительным* содержанием супранатуралистические и альтруистические моральные идеалы христианства, обращаясь, прежде всего и главным образом, к человеческому *сердцу и воли*, т. е. к *практическому*, а не теоретическому разуму человека, – не могли почерпнуть для себя ничего *положительно-ценного* из *бессодержательных*

и абстрактных односторонне-теоретических стремлений к супранатуралистическим идеалам античной философии. Поэтому христианское учение о нравственности, по существу дела, не могло находиться в генетической зависимости от этики античных философов.

Отсутствие *генетической* связи между христианством и христианской моралью, с одной стороны, и общим мирозерцанием и этикой античных философов, с другой, – не исчерпывается одной, только что отмеченной нами, так сказать, теоретической, или, точнее, *одной лишь логической* стороной дела. Самый ход развития психики представителей античной моральной философии говорит за то, что психика истинного христианина здесь никак не могла иметь своего жизненного корня. Воздавая должную дань удивления перед мощными, гениальными умами, возвышенными и благородными стремлениями наиболее видных представителей античной философии, соединенными с душевной скорбью и мукой неудовлетворенных исканий; безусловно соглашаясь с тем общепризнанным мнением, что античная философия оставила после себя в наследие дальнейшим векам весьма много ценного для развития духовной культуры человечества, – мы однако позволяем себе высказать мнение, что исторический ход развития психики представителей античной моральной философии, за период времени от софистов и кончая приблизительно вторым веком по Рожд. Хр., – в общем, представляет из себя далеко не утешительную картину – картину медленно, но неуклонно развивающегося процесса *духовно-нравственного вырождения*, постепенного естественного перехода от психологии морально-психологического типа античного философа к его *психопатологии*. У более ранних представителей античной моральной философии эти болезненные симптомы еще едва заметны.

Анализируя их внутренний мир, мы имеем дело еще только с психологическими основами психопато-логических явлений. Но чем дальше шло историческое развитие античной моральной философии, тем все яснее и яснее развиваются и

обрисовываются болезненные симптомы внутренней психики представителей античной моральной философии. В стоицизме, эпикуреизме и скептицизме, а из более ранних представителей античной философии у циников и позднейших киринейцев, – эти болезненные симптомы очерчиваются уже с совершенной ясностью и определенностью. *Общее болезненное понижение душевной энергии и чувства жизни, сказывающееся в общей притупленности чувств, в крайней апатии ко всему окружающему, и в не меньшем же ослаблении волевых функций, в результате чего является постепенное сужение и оскудение внутреннего психического содержания моральной человеческой личности и доходящая до крайних размеров ее эгоистическая самозамкнутость, в свою очередь, приводящая, в конце концов, к тому, что в человеке мало-помалу совершенно угасает самоощущение им себя именно как личности, т. е. как отличной от внешнего мира и от других людей свободно-активной величины, – все это характерные, основные черты духовно-нравственного вырождения человека, и все они, в той или иной степени, могут быть без труда отмечены у всех позднейших представителей античной философии и у некоторых из более ранних, напр., у киринейцев и циников.*

И эти болезненные черты у позднейших представителей античной моральной философии оказываются явлением не случайным: их глубокие *морально-психологические* корни, как мы это старались отметить в своем исследовании, даны в самых основах общего односторонне-интеллектуалистического и узко-натуралистического мирозерцания античных философов и в соответствующем укладе всей их психики, а также в историческом ходе развития этого мирозерцания, *неспособного, по существу, дать удовлетворения основным религиозно-нравственным запросам человеческого духа.* Этим мы, конечно, не хотим сказать того, что Сенека, Эпиктет, М. Аврелий и т. п. представители античной философии были люди душевнобольные, в тесном смысле этого слова. Мы хотим сказать лишь то, что в их психике можно отметить несомненно *болезненные симптомы*, которые, при своем давнейшем

естественном развитии, если не у них самих, то, по крайней мере, у их последователей должны были выродиться в черты *психопатологические*, в тесном смысле этого слова.

Все это говорит о том, что античная моральная философия, пока ее представители оставались верными и последовательными носителями ее основных принципов, не только сама по себе, как известная *теоретическая система*, была обречена на верную смерть, к которой она неуклонно и стремилась, а в скептицизме сама себе подписала и свой смертный приговор, – но и своих последователей вела к тому же исходу – к *медленной духовной смерти, к духовно-нравственному вырождению*.

Что полная жизненной энергии и богатая своим внутренним нравственным содержанием психика христианина явилась отрицанием того общего душевного уклада, выразителями которого были античные философы-моралисты, а не его дальнейшим развитием – это само собой следует из всего того, что нами было сказано об основной *психопатологической* тенденции античной моральной философии. *Христианство спасло от духовной смерти тех, кто глубоко проникся или мог бы проникнуться идеалами античной моральной философии, но оно никак не могло быть естественно-историческим продуктом этой последней*, поскольку лишь при тихом и живительном свете Христова Евангелия античное человечество, в своем историческом закате, нашему духовному взору предстает, не как безжизненный, разлагающийся труп, а как живой организм, пораженный, правда, тяжелой болезнью, но не потерявший окончательно способности к духовно-нравственному возрождению и обновлению, под благодатным оживотворяющим воздействием лучей «*Востока свыше*».

В частности, и античным философам-моралистам, хотя несомненно присуща была глубокая потребность и напряженное искание высочайшего блага и истины, и это засвидетельствовано всей историей античной моральной философии, равно как им присуще было также мучительное и смутное сознание, точнее, самоощущение недостаточности наличных естественных сил человека для достижения этой цели

– высочайшего блага и истины, – но античная моральная философия, являясь плодом одностороннего интеллектуализма и сухой, холодной теоретичности, игнорирующей насущные потребности и запросы человеческого сердца и воли, не могла дать духовно одряхлевшему дохристианскому человечеству свежих жизненных сил на благое, не могла научить его любить глубоко. Она оказалась бессильной возродить дохристианский мир к новой жизни, указав ему новые жизненные пути к благу и истине, и сообщив ему для этого необходимые благодатные силы. Семя этой новой истинной и блаженной жизни было брошено в духовно-нравственную почву человечества Тем, Кто о Себе сказал: «Аз есмь путь и истина и живот» (Ин.14:6): благодать и истина Иисус Христом бысть (Ин.1:17).

2 октября 1912 года

Примечания

¹ - Поясняя конкретными примерами нашу точку зрения, мы скажем, что, по нашему мнению, к важнейшим рассудочно-интеллектуальным типам в романах Достоевского могут быть отнесены, напр., Раскольников, Иван Карамазов и т. п. герои, руководившиеся в своих поступках, главным образом, доводами своего рассудка, или же своего «не главного» ума, а к сердечно-волевым типам следует отнести таких героев Достоевского, как князь Мышкин, старец Зосима, Алеша Карамазов и некоторые другие, не блистающие своим формально-логическим рассудком, но зато богато одаренные главным умом – чутким до прозорливости сердцем и органически направленной к добру волей. Во избежание недоразумений в дальнейшем, мы здесь же считаем нужным подчеркнуть, что употребляя термины «теоретический разум», с одной стороны, и «практический разум», с другой – мы этим вовсе не хотим сказать того, что под теоретическим разумом мы непременно подразумеваем склонность к научному отвлеченному мышлению, а практический разум понимаем в смысле житейской деловитости, или так называемой житейской практичности. В обоих случаях мы имеем в виду просто общий психологический уклад известного лица, независимо от степени его умственного развития или рода деятельности и занятий, а в зависимости от того, какая из указанных нами выше основных душевных способностей человека оказывается в нем преобладающей. Само собой понятно, что человек рассудочного душевного склада может и вовсе не получить никакого научного образования, равно как при этом свободно может проявить склонность к житейскому практицизму. Смердяков с таким же правом может быть отнесен к рассудочно-интеллектуальному типу, как и Иван Карамазов, несмотря на всю разницу в их умственном развитии, рассудочность того и другого несколько не мешает им быть в известной степени практическими натурами, в житейском смысле этого слова. Напротив, как увидим ниже, односторонняя рассудочность, как нельзя больше,

и предрасполагает к этому. С другой стороны, человек, в душевной организации которого преобладающую роль играет практический разум в Кантовском смысле этого слова, может не иметь решительно ничего общего с так называемой житейской практичностью. Таковы, напр., упомянутые выше типы Зосимы, кн. Мышкина и Алеши, обладающие богатым запасом практического разума, в Кантовском смысле этого слова, и, в то же время, совершенно чуждые житейского практицизма».

² - В русской художественной литературе наиболее последовательное развитие рассудочно-интеллектуального типа, с только что нами рассмотренной стороны, а вместе с тем сознательный или бессознательный, но фактически беспощадно строгий приговор этому типу – дает Л. Андреев, в лице полусумасшедшего преступника, героя повести «Мои записки», смотрящего на мир лишь сквозь «железную решетку» логической рассудочной необходимости. Такой крайней притупленности в области сердца и воли рассудочно-интеллектуальный тип, конечно, достигает сравнительно редко. Весьма часто узкая рассудочность человека этого типа не препятствует ему проявлять известную внешнюю настойчивость и энергию в достижении своих целей. Но эта настойчивость и энергия рассудочно-интеллектуального типа, поскольку он остается верен себе, всегда носит на себе печать душевной холодности и инертности, склонных перейти в тот своего рода душевный автоматизм, которым, напр., характеризуется деятельность фаталиста, даже при ее внешней настойчивости. При отсутствии сильных душевных переживаний, внешняя твердость характера, сама по себе, еще не доказывает того, что мы здесь имеем дело с ярко выраженной свободной активностью; такая внешняя твердость характера легко может уживаться с крайней апатичностью ко всему существующему, при которой, конечно, невозможно говорить ни о наличии в этом человеке развитого сознания своей личности, ни об его активности. В силу всего этого, мы вправе подвергнуть сомнению самую «твердость» характера, которую часто, по-видимому, проявляет человек рассудочно-интеллектуального типа, раз эта «твердость» вытекает не из полноты и богатства

душевных переживаний, а от недостатка этих последних, от безучастного отношения к явлениям окружающего мира или из фаталистического убеждения в том, что чему быть, того не миновать и что от судьбы не уйдешь ... Это – не живой человек, а скорее – живая машина, или же, что называется «человек в футляре» ...

³ - В противоположность рассудочно-интеллектуальному типу, постигающему Божество лишь в смысле абстрактной универсальной идеи, как объекта познания теоретического разума человека – сердечно-волевой тип познает Бога, или, точнее, ощущает Его, главным образом, своим сердцем и активной стороной своего существа. Отсюда и сознанию сердечно-волевого типа Божество предстает, как Существо не только мыслящее, но и чувствующее и волящее, т. е. – как свободная, живая личность, а не просто отвлеченная идея.

⁴ - Самое содержание добродетельной деятельности человека, с точки зрения эгоцентризма рассудочно-интеллектуального типа, естественно, должно сводиться к личной пользе и удовольствию каждого человека, т. е. в эгоизму.

⁵ - Подробнее, о воззрениях ап. Павла на значение сердца человека, как центра всей его душевной жизни, см. у Феодора Симона: «Психология Апостола Павла», русск. перевод епископа Георгия (Москва 1907), стр. 22–26.

⁶ - Ср. у Ф. Симона: «Психология Апостола Павла» русск. перевод, стр. 38–45.

⁷ - 1 Коринф. 2:11; 14:14; особ. Рим. 7:16–25; 12:21 и др. Ср. Ф. Симон: «Психология апостола Павла», русск. перевод, стр. 32–47; ср. стр. 1–47.

⁸ - См. об этом подробнее у И. Л. Янышева: «Православно-христианское учение о нравственности», 2 изд. 1906 г., стр. 315–317.

⁹ - Подробн. см. Янышев: «Православно-христианское учение о нравственности» . 2 изд. 1906 г. стр. 199–203.

¹⁰ - Кант, признающий примат практического разума перед теоретическим, с нашей точки зрения, т. о. допускает

непоследовательность, признавая в нравственной области совершенную автономию человеческого духа.

¹¹ - Подробнее о природе нравственного закона и об его происхождении ср. у И. Л. Янышева: «Православно-христианское учение о нравственности» 2 изд. С.-Петербург 1906 г. стр. 27–72; 115–147; 386–396 и др.

¹² - Наша точка зрения на природу морально-психологического типа истинного христианина именно как типа сердечно-волевого, в противоположность типу рассудочно-интеллектуальному – отчасти сближается с тем взглядом на сущность первоначального христианства, какого придерживаются представители Ричлианской богословско-исторической школы и другие, примыкающие к ним ученые, подчеркивающие нравственно-практический характер первоначального христианства, поскольку последнее, «якобы, по существу чуждалось отвлеченно-философских вопросов и догматико-теоретических определений и поэтому самому не заключало в себе существенных элементов интеллектуализма. Но наша точка зрения на данный предмет тем существенно, по нашему мнению, отличается от соответствующей точки зрения Ричлианской школы, что в своем противопоставлении морально-психологического типа истинного христианина типу рассудочно-интеллектуальному мы имеем в виду, главным образом, формально-психологическую сторону в душевном укладе христианина, в силу чего сердечно-волевые функции в душевной жизни христианина, с нашей точки зрения, играют господствующую роль по сравнению с функциями рассудочно-интеллектуальными, независимо от научно-гносеологической ценности этих последних. Другими словами, в понятии интеллектуализма мы в данном случае подчеркиваем его психологическую, но не научно-гносеологическую природу. Отсюда, наличность в христианстве отвлеченно-философских и религиозно-догматических определений или их отсутствие само по себе, с нашей точки зрения, еще вовсе не говорит о наличности или отсутствии здесь интеллектуализма в психологическом смысле этого слова, поскольку и при наличности интереса к философским обобщениям и

догматическим определениям истинный христианин (как, напр., ап. Павел) остается верным тому своему психическому укладу, в силу которого запросам и потребностям человеческого сердца и воли отдается решительное предпочтение перед запросами нашего теоретического разума – причем эта особенность психического склада душевной жизни христианина дает соответствующее направление и содержание и тем философско-догматическим вопросам и понятиям, к каким он приходит в том или ином случае. С другой стороны, и отсутствие в интеллектуальной сфере человека философских и догматических элементов само по себе, с нашей точки зрения, говорит лишь об отсутствии здесь интеллектуализма в научном смысле этого слова, но не в смысле психологическом, поскольку и при этих условиях вполне возможно решительное преобладание в душевной жизни человека холодной рассудочности над потребностями и запросами человеческого сердца и воли, только эта рассудочность в данном случае проявится не в научной и философской области, а в какой-нибудь иной, напр., в области обыкновенных житейских отношений и повседневного поведения человека.

¹³ - Вместо положительных традиционных законов (*vómos*), софисты провозглашают закон природы (*ψύσις*). Plat. *Prolag.* 337, C–D; *Gorg.* 482, E; 483, A.

¹⁴ - Theet. (Plat.) 151, E–168, C; 184, B–195, B–195, B; ср. *Eutid.* (Plat.) 284, A–286, C; 295, A–296, E; *Sext. Emp. Pyrrh. Hyp.* I, 216–219; *Math.* VII, 59–64; *Diog. L.* IX, 51; *Cic. Academ.* II, 46 и др.

¹⁵ - *D. L.* IX, 51; *Cic. De nat. deor.* I, 12; Plat. *Rep.* I, 364, A–366, A и др.

¹⁶ - Ср. выше, сноска 10.

¹⁷ - См. выше сноска 14.

¹⁸ - Софисты, напр., отстаивают свое определение понятия о справедливости (как праве сильного), в противоположность традиционным воззрениям (Plat. *Gorg.* 483, A и *Ip.*) и т. т. Софисты, далее, часто трактовали об изучаемости добродетели (Plat. *Prothag.* 318, A; 323, C–328, D.), что, само собой,

предполагает с их стороны признание возможности преуспевания в области познания.

¹⁹ - Pdai. Prothag 318, A. 320, C–328, O и др.

²⁰ - Plat. Gorg. 401, B–492, D; 494, C; 499 A. и др. Rep. 338, C–D ; 340, C–377, E. Protag. 337, E; 357, C; ср. Leg. IV, 714, C–D. Да и, вообще, конечной целью всех стремлений человека софисты считали личное, индивидуальное счастье каждого человека, его личное удовольствие (Plat. Gorg. 486, C–492 D и др.).

²¹ - Ср. выше сноску 20.

²² - Софисты, правда, неоднократно заявляли, что задачей своей деятельности они ставят воспитание благоразумных и добрых граждан (Plat. Prothag. 318, A–319, A); но после всего нами сказанного о гносеологических особенностях учения софистов, это заявление софистов не может не представляться совершенно беспочвенным.

²³ - Ср. выше сноску 20 и далее.

²⁴ - Ср. выше, сноску 20.

²⁵ - См. выше сноску 20 и след.

²⁶ - Gorg. 486, C–492, D; ср. выше, сноска 15.

²⁷ - См. выше, сноска 13.

²⁸ - Само собой разумеется, что при скептическом и даже отрицательном отношении софистов к бытию Бога, не может быть у них и речи о божественном происхождении нравственного закона.

²⁹ - См. выше.

³⁰ - Ср. об этом выше.

³¹ - См. по данному вопросу исследование Шмидта: “Die Ethik der Griechen“. 1-я часть, 1-я глава.

³² - Боги Гомера в нравственном отношении часто являются не только не лучше людей, а даже хуже многих из них.

³³ - Чувство стыда (αἰσχύνη и αἰθῶς) перед тем, что скажут о нас другие лица, особенно выше нас стоящие, по взгляду античного человека, должно быть главным мотивом всей нашей деятельности (см. об этом подробно у Шмидта “Die Ethik d.

Griechen" I ч. главу о мотивах нравственной деятельности человека).

³⁴ - См. об этом подробно у Шмидта, *ibid.* 1 ч. 1 гл.

³⁵ - Xen. Mem. III, 9. 6; ср. IV. 2. 24; Plato. Apolog. 29, B и др.

³⁶ - Xen. Mem. IV, 2. 24...; ср. Plat. Phädr. 229, E; Symp. 216, A; Apolog. 21, B; 28, E; 38, A.

³⁷ - Xen. Mem. IV, 5. 12; 1. 6, 1; ср. Plat. Apolog. 22, B; Men. 70, A; Präd. 262, B; Arist. Meth. I, 6, 987, b. 1; XIII, 4. 1078, b. 17. 27; XIII. 9. 1086, b. 3 и др.

³⁸ - Xen. Mem. 1,6. 14; IV, 5. 12; IV, 6. 1..., Plato Apolog. 20 C; 21, B... 23, B; 29, B; 30, Li 33, A, Pro lag, 330, B; Gorg. 505. E; Meno; 89. E; Thäet. 151, E; и др,

³⁹ - Об этом см. ниже.

⁴⁰ - Xen. Mem. I, 1 и др.

⁴¹ - Xen. Mem.. I, 1. 1–9; 3, 3 и др.

⁴² - Xen. Mem. I, 1–9 ; 1 ,19; 3, 3 ;4 , 11; IV, 3. 3 и др.

⁴³ - Mem. I, 4. 5; 7. 17; IV, 3. 13 и др.

⁴⁴ - Mem. IV, 3. 13–14 и др.

⁴⁵ - Mem. I, 1. 19; 32 и др.

⁴⁶ - Mem. I, 3. 3.

⁴⁷ - Mem. II, 2. 14.

⁴⁸ - Mem. I, 4; IV, 3 и др.

⁴⁹ - Название мировой души в приложении к Божеству, с точки зрения Сократа, поэтому точнее следует заменить термином игровой разум, т. к. элемент «разума» в человеческой душе, по взгляду Сократа, составляет самое существо ее, мировая же душа, или Божество, по своей природе, по мнению Сократа, тождественна с человеческой душой.

⁵⁰ - Mem. II, 4. 1–11; 17; IV, 3. 14 и др.

⁵¹ - Например в Mem. 1,1. 11–16 и проч.

⁵² - Mem. I, 1. 11–16 и др.; ср. IV, 7. 5–7 и др.

⁵³ - Аристотель, напр., говорит, что Сократ имел дело с этикой, но никак не с исследованием природы вообще (Σωχράτης. δε περί μέν τά ήθικά πραγματευομένου, περί δε τής

όλης φύσεως ούθέν. Meth. I, 6. 987 b, 1; ср. Part. anim. I, 1, 642. a 28 и др.), а Цицерон прямо говорит о Сократе, что он философию с неба низвел на землю, т. е. в сферу жизненно-практических интересов. Cic. Tusc. V, 4. 10; Acad. I, 4. 15; II, 39. 123; Fin. V (29. 87; Rep. I, 10; Seneca, Epist. 71, 7; Seit. Math. VII, 8 и др.

⁵⁴ - Xen. Mem. I, 4; IV, 3.

⁵⁵ - Ibid.

⁵⁶ - Xen. Mem. III, 10; IV, 5; IV, 6 и др.

⁵⁷ - Ср. выше D. L. IX, 51; Cic. De nat deor. I, 12; Plat. Rep. I, 364, A–366, A: и др. .

⁵⁸ - Xen. Mem. I, 1. 16; I, 2. 12...; III, 9. 2–5 ; IV, 6. 1...; IV, 6. 3–6 ; IV, 8 11; IV, 6. 7; IV, 2; IV, 5 11; Plat. Apolog. 21, C; 29, E; Euthyd. 280. B...; Lach. 194, D...; Мено 74, B; 77, B...; 87, C...; Protag. 345, D.–362. E; Gorg. 466. D... и др. Arist. Elh. N III, И . 1116, b. 3; b. 4; III, 7. 1113. b. 14; VI, 13. 1144 b. 17. 28; VII, 3. 1145 b. и др

⁵⁹ - Xen. Mem. II, 2; ср. IV, 4. 20–21.

⁶⁰ - Xen. Mem. III, 8 и др.

⁶¹ - Mem. III, 3.

⁶² - Mem. III, 9; IV, 6 и др.

⁶³ - Arist. Meth. 987. b.; 1078 b. etc. Ср. Arist. Etli, Eud. 1216. b; Part. anim. I, 1. 642, a. 24 и др.

⁶⁴ - Mem. I, 1. 11–16; IV, 7. 5–7 и др, Насколько мало религиозные вопросы интересовали Сократа, как философа, об этом можно заключать также на основании того, что Сократ, при решении вопроса о содержании понятия религиозной добродетели (благочестия) иногда ограничивается простой ссылкой на существующие государственные узаконения (Mem. I, 3.1; IV, 3. 16 и др.), заранее, т. о., отказываясь от философски-критического исследования данного вопроса, что для такого философски-критического ума, каким был ум Сократа, является весьма знаменательным, служа показателем его общего индифферентного отношения к религиозным вопросам.

⁶⁵ - Xen. Mem. I, 3. 1; I, 32; I, 3. 3 и др.

⁶⁶ - Вообще, собственно религиозный момент, как таковой, в философии Сократа не только играет второстепенную роль, по сравнению с моментами интеллектуалистическим и этическим, но в большинстве случаев прямо вытесняется и заменяется этими последними, если Сократ, так или иначе, пытается коснуться этого вопроса с философской точки зрения, а не с популярной только, что, впрочем, и вообще бывает весьма редко. В таких случаях Сократ сущность благочестия полагает не в чем ином, как только в знании (Мем. I, 1. 16; IV, 6. 2–4 и др.), так что вместо живого общения целостной человеческой личности с Божеством, у Сократа идет речь только о холодном, рассудочном познании Божества. В других случаях благочестие у Сократа вполне исчерпывается нравственным поведением человека (Мем. I, 1. 9; I, 3. 1; 3; II, 2. 13–14; III, 9. 15; IV, 3. 16–17; IV, 7:10), так что религия в этих случаях у Сократа целиком уходит в этику. Объединяя интеллектуалистический и этический моменты Сократовского понятия благочестия, мы можем, в конце концов, определить сущность его учения о благочестии в смысле отождествления этого последнего понятия с понятием этического рационального знания (Подробн. ср., напр., у К. LoöL'я: "Der echte und der Xenophontische Sokrates" 1 Bnd., s. 89–170).

⁶⁷ - Мем. I, 1. 8; 19; I, 4. 10; 13; 15; 18; II, 6. 8; IV, 3. 12–13; 16; 17; IV 7. 10; IV, 8. 10–11 и др.

⁶⁸ - Нравственной стороны в поведении судей Сократа мы здесь не касаемся.

⁶⁹ - Xen. Mem. I, 1. и др.

⁷⁰ - Arist. Magna Moral. I, 1. 1182 a. 15. Ср. приведенные выше цитаты относительно учения Сократа о тождестве всех добродетелей со знаниями (сноска 58).

⁷¹ - Ср. об этом выше, сноска 58.

⁷² - Xen. Mem. III, 8.

⁷³ - Ср. выше, сноска 58.

⁷⁴ - Xen. Mem. IV, 1; 2; III, 1–6 и др.

⁷⁵ - Plat. Phed. 62, A–69 B.

⁷⁶ - Phäd. 63, B–64, B.

⁷⁷ - Plat. "Apolog." 40, С ... и дал.

⁷⁸ - Xen. Cyroped. VIII, 7. 17–23.

⁷⁹ - Arls . Magn. Mor. I, 9. 1187. а 7; Xen. Mem. III, 9. 4–5; IV, 6. 6 и 11; IV, 5. 3–4 и др. Plat. Apolog. 25, E; Protag. 345, D; Men. 77, B; Gorg. 466, D...; и др.

⁸⁰ - Plat. Protag. 333, D...; 352, C...; Xen Mem III, 9. 4–5; III, 8. 1–7; IV, 6. 8....

⁸¹ - Эта мысль Сократа впоследствии получила свое дальнейшее развитие в стоическом учении о диаметральной противоположности между добродетелью (знанием) и пороком (незнанием).

⁸² - Xen. Mem. I, 4. 4–8; 12–14; I, 5. 3–6; II, 1. 1–6 ; III, 8, 1–7 ; III, 2. 4...; IV, 1. 2; IV, 2. 22–32; IV, 3. 3–8 ;1 1–14; IV, 6. 2–11; IV, 5. 6–9 ; Plat. Protag. 333, D–353, C и многие др. Подробн, ср. у Zeller'a: «Die Philosophie der Griechen» II, Th. 1 Abtb. 4 Aufl. 1889, s. 147–162.

⁸³ - Xen. Mem. I. 3. 2; I, 5. 3–6 ; II, 1. 1–6; II, 1. 18; 34; II 7. 7–8 ; III, 8. 1–7 III, 9. 4; III, 12. 1–8; IV, 1. 5; IV, 2. 3; IV, 6, 8; IV, 5. 6–11 и др.

⁸⁴ - Xen. Mem. I, 5. 6; I, 7; II, 1. 14; 18..., 27; II, 3. 19; II, 4. 5; II, 6. 4; III, 9. 4; III, 7. 9; III, 9. 12; III, 12; III, 8. 3; IV, 1. 5; IV, 6. 8; IV, 8. 6; Plat. Prothag. 333, D–358, B и др.

⁸⁵ - Xen. Mem. I, 2. 8; I, 5. 3–7; II, 1. 1–6 ; III, 9. 4; III, 14, IV, 5. 6–1 1 и др. Cp. Plat. Prolag. 333, D и далее.

⁸⁶ - Arist. Eth. N. VII, 3. 1145. b. 21; ср. Magn. M. II, 6. 1200. b. 25. Положение, что Сократу нельзя приписать учения о добродетели воздержания наиболее обстоятельно развивается у Ioöl'я ("Der echte und der Xenophontische Sokrates" 1 Bnd. s. 210–239 и др.). Противоположный этому взгляд особ. обстоятельно раскрывается у Döring'a ("Die Lehre des Sokrates, als sociales Relormsystem" 1895, s. 418–429 и др.).

⁸⁷ - См. выше, сноска 86.

⁸⁸ - Xen. Mem. IV, 5. 6–11. В других случаях воздержание Сократ называет основой всех прочих добродетелей (Xen. Mem. I, 5. 4.).

⁸⁹ - См. выше, сноска 86. О превосходстве, по учению Сократа, духовных удовольствий над телесными и чувственными Ксенофонт говорит, напр., в Mem. I, 2. 4; I, 2. 53: I, 4. 13–17; I, 6. 10; II, 1. 19; II, 6. 343–5; III, 12. 6: IV, 2–9; IV, 3. 14; IV, 5. 6; IV, 5. 10; II, 4–6 и др.

⁹⁰ - Xen. Mem. II, 1. 1; 5; I, 4. 12 и др. Ср. ниже главу о Киренейцах.

⁹¹ - Ed. Pfeleiderer ("Sokrates und Plato" 1896), A. Döring ("Die Lehre des Sekretes als sociales Reformsystem" 1895), R. Pöhlmann („Geschichte des antiken Kommunismus" 1893), G. Grote ("Plato and the other companions of Sokrates" 1888, vol. 1), Th. Gomperz ("Griechische Denker" 1903 II Bnd.) и др.

⁹² - Xen. Mem. I, 1. 16; I, I. 2; 10; 2. 4 8 ; I, 2. 64; I, 6 . 9; 15–16; 38 ; II, 6 ; IV, 1. 2; IV , 6. 5 и II ; IV , 2 ; III, 1–4 ; III, 5 и др.

⁹³ - Такую высшую ступень духовного совершенства Сократ, обычно, обозначает термином χαλος χάγαθοί (Xen. Mem. I, 1. 16; I, 2. 18; 23; II, 6; III, 9–5; IV, 2. 22–30; 39; IV, 5. 3; 10; III, 8. 11 и др.). Точно также, рассуждая о той или иной из отдельных добродетелей, Сократ весьма часто говорит о них, как обязательных для всякого человека, независимо от его общественного положения. Таковы многие из приводимых Ксенофонтом рассуждений Сократа о добродетели мудрости, воздержания, справедливости, благочестия и т. п. (Mem. I, 5; II, 1; III, 9 и др.). Ср. выше, сноска 89 и др.

⁹⁴ - Xen. Mem. III, 9; IV, 1. 2; IV, 2 и др. Ср. II, 6. 39.

⁹⁵ - Xen. Mem. III, 7. 9; IV, 4, 15–17 и др.

⁹⁶ - Xen. Mem. IV, 4. 19–24 и др.

⁹⁷ - Xen. Mem. I, 3. 1.; IV , 3. 16; IV, 4. 12; 13; IV, 4. 15; IV, 4. 5–6 и др.

⁹⁸ - Понятие блага у Сократа, как мы видели, фактически совпадает с понятием удовольствия и пользы (см. выше, сноски 84 и 90). Основным мотивом нравственной деятельности человека, по учению Сократа, является всегда личное индивидуальное благо человека, его личная польза. Социальные стремления человека, в частности, стремление к дружбе, столь высоко ценимой Сократом, в данном случае не

представляет из себя исключения. (Хен. Мем. I, 4. 16; I, 5. 4; I, 7; II, 3–5; II, 4. 1–7; II, 6. 1–7; 21–25; 38; II, 5. 4–5 ; III, 3. 15; III, 5. 28; III, 7. 9; IV, 1. 2; IV, 3. 17 и др.

⁹⁹ - Ср. выше сноски 83, 90, 98.

¹⁰⁰ - Ср. ниже гл. о киринейцах, циниках и о Платоне.

¹⁰¹ - Хен. Мем. IV, 4. 5–17 и др.

¹⁰² - Хен, Мем. IV, 2. 14.

¹⁰³ - благо целого Государства в глазах каждого человека, по учению Сократа, должно быть ценно потому именно что своего индивидуального счастья человек может достигнуть не иначе, как состоя членом целого общественного организма (Хен. Мем. II, 1. 8–17; II, 3. 2; II, 2. 11–12; III, 3. 10–11; IV. 11–12 и др.

¹⁰⁴ - Хен. Мем. I, 2. 8; I, 6. 8; 14; 9; II, 1. 17–20; III, 7. 9; III, 8. 5; IV, 1. 2; IV, 2. 11; IV, 5. 7; 9; 10; IV, 8. 8 и др.

¹⁰⁵ - Ср. вышеизложенное учение Сократа о воздержании.

¹⁰⁶ - Институт рабства сознанию Сократа представлялся настолько естественным и нормальным, что судя по свидетельствам Ксенофонта и Платона, он, вообще, даже и не касался вопроса о том, насколько нормально или ненормально это явление общественной жизни. В данном случае молчание Сократа, столь много занимавшегося вопросами общественного и политического характера, является в высшей степени «красноречивым». Мимоходом, впрочем, Сократ иногда, упоминает о рабском состоянии, как символу крайне низкой степени нравственного совершенства человека. Так, напр., невоздержанного человека Сократ иногда сравнивает с рабом. (Хен. Мем. I, 1. 16; IV, 2. 22). Куплю и продажу рабов и физическое наказание их Сократ считал делом самым естественным, не возбуждающим никаких недоумений (Мем. II, 1. 16; II, 5. 2), хотя и рекомендовал справедливое обращение с рабами (Мем. III, 13. 4–6).

¹⁰⁷ - Хен Мем. III, 5 и др.

¹⁰⁸ - Хен. Мем. I, 2. 29; I, 6. 3; II, 3; III, 5. 15; 19; IV, 2. 23 и др.

¹⁰⁹ - Хен. Мем. III, 10; III, 8. 5–10; IV, 2. 22–30 и др.

¹¹⁰ - См. выше, сноски 108–109.

¹¹¹ - Xen. Mem. II, 6. 2 1 ...; III, 9. 5; IV, 5. 3; IV, 5. 10; IV, 2. 11; ср. I, 1. 16; I, 2. 18 и др.

¹¹² - Xen. Mem. I, 7. 1; III, 2. 4; III, 8. 5 и др.

¹¹³ - Xen. Mem. I, 1. 12; 20; I, 2. 22; 50; 52; I, 3. 1; I, 6. 9, – II, 6. 1i III, 9. 4; 14; IV, 1. 4; IV, 4. 13; 23; IV, 5. 7; 9i IV, 6. 2. 3; 5; 10; IV, 3. 1, и др. В тех же случаях, когда Сократ пытается в эти формальные рамки вложить определенное конкретное содержание, понятие «должного» и «приличного» у него обычно совпадает с понятием «законного» (“νόμιμος”), и добродетель, т. о., Сократ уже утрачивает свой строго моральный характер.

¹¹⁴ - Ср. выше, сноску 57.

¹¹⁵ - Mem. IV, 5. 11.

¹¹⁶ - Xen. Mem. I, 1. 20; I, 2. 12–2 6 ; IV, 3. 1–2 ; III, 9. 4–7 ; III, 5. 21; IV, 5. 7–9; IV, 6. 10 и др.

¹¹⁷ - Xen. Mem. I, 1. 16; ср. IV, 1. 5; IV, 5. 7 и др. Ср. Plat. Soph. 227, E и др.

¹¹⁸ - Xen. Mem. I, 4; I, 1. 7–9 ; II, 6. 8; IV, 3 и др.

¹¹⁹ - Ibid.

¹²⁰ - Xen. Mem. IV, 2. 11; IV, 4. 15–18; IV, 6. 5 и др.

¹²¹ - См. об этом выше .

¹²² - Xen. Mem. IV, 6. 10

¹²³ - Xen. Mem. III, 9. 4....: ср. I, 2. 50–55; IV, 2. 12....; IV, 5. 11....; IV, 8. 11...., и др

¹²⁴ - См. особ. Xen. Mem. III, 9. 5. IV, 5. 1; IV, 2. 20....

¹²⁵ - Xen. Mem. II, 7; II, 8; I, 2. 56; III, 9. 9; 14.

¹²⁶ - Xen. Mem. I, 2. 48; II, 6. 39; II, 6. 24; III, 1. 3; III, 2; IV, 1. 2 и др.

¹²⁷ - Xen. Mem. IV, 7; ср. IV, 3. 1; I, 6. 9; I, 2. 56–58; III, 12; II, 7. 7–8 и др.

¹²⁸ - Mem. IV, 3. 1.

¹²⁹ - См. выше, сноска 82 и др. Ср. выше изложенное учение Сократа о добродетели воздержания. Отсюда, высочайшее из благ – знание или мудрость у Сократа совпадает с понятием величайшего удовольствия (Xen. Mem. IV, 5. 6; 10).

¹³⁰ - Xen. Mem. III, 9. 14; ср. Plat. Euthyd, 281, A.

¹³¹ - Cic. Tusc. V, 37. 108.

¹³² - Впрочем, сомнительно даже то, чтобы и абсолютно совершенный нравственный закон, с точки зрения Сократа, мог вызвать со стороны человека морально-свободное подчинение его предписаниям. Ведь, абсолютно совершенный нравственный закон, по учению Сократа, есть продукт теоретического разума человека, с его логическими законами, которым присуща не моральная обязательность, а сила внешней логической принудительности, при которой свободная воля человека в расчет не принимается. Ведь, наша свободная воля ничего не может возразить против логической принудительности того вывода, что дважды два – четыре... Не иначе обстоит дело и со всеми прочими законами нашего теоретического разума.

¹³³ - Не должно в данном случае опускать из виду и того, что внешне-принудительное подчинение Сократа несправедливым, на его взгляд, государственным законам в его сознании не возмещается свободным стремлением перенести эту несправедливость во имя любви к Божеству и во имя лучшей загробной жизни. В этом последнем случае подчинение несправедливым государственным законам утратило бы уже характер вынужденного подчинения.

¹³⁴ - Подробности об этом см. у Schmidt'a "D. Ethik. d. Griechen." I Bnd. с. 2.

¹³⁵ - Причина этому, как мы видели выше, заключалась в особенностях натуралистически-пантеистического (с примесью антропоморфизма) мирозерцания античного человека.

¹³⁶ - Xen. Mem. III, 9. 2; 14; II, 1. 20; IV, 5. 10–11 ; III, 1. 2; III, 5. 22; 24; III, 6. 17; IV, 2; IV, 6. 1; IV, 8. И . I, 2. 52. и др. (Подробн, см. у Döring'a *ibid.*, а. 512–519).

¹³⁷ - Diog. Laert. II, 47. 65. 74. 80 и др.; Xen. Memor. II, 1. 1; Euseb. pr. ev. XIV, 18. 31.

¹³⁸ - Diog. Laert. II, 71. 76 и др. ср. Xen. Mem. I, 2; III, 8 и др. ср. у Zeller'a «Die Philos. d. Griech.» 1889. Th. II , 1 Abth., s. 336, 5.

¹³⁹ - См. у Arist. Meth. II, 2. 996 a. 32; Diog. Laert. IV. 47. 52. 53; ср. Stob. Flor. X, 38 и др. ср. у Ziegler'a «Geschichte der Ethik» I, s. 145 и 299, 7–8)

¹⁴⁰ - Diog. Laert. II. 92; Arist. Meth. III, 2. 996 a. 32 и др..
Подробн. смотр, у Zeller'a «Die Philosophie d. Griechen»... II Th. 1 Abth. 345, 1.

¹⁴¹ - Cic. Acad. II, 46. 142.

¹⁴² - Plut. Adr. Col. 24, 2. 1120; Sext. Math. VII, 191; Diog. II, 92; XIV, 19. 1; ср. у Zeller'a ibid's . 348, 1.

¹⁴³ - Sex. Emp. Math. VII, 195.

¹⁴⁴ - Характерные черты гносеологии киринейцев, очевидно, тождественны с гносеологическим учением софистов, выросшим, как мы видели на почве их одностороннего интеллектуализма: совершенный субъективизм, как психологический результат чисто теоретического, рассудочного отношения к внешнему миру, и вытекающий отсюда скептицизм в одинаковой степени лежал в основе философских воззрений как софистов, так и киринейцев. Если в данном случае между киринейцами и софистами и можно признавать какое-нибудь различие, то разве только в том, что Протогор, как полагает Zeller (ibid., s. 120:2), говорил об относительности наших познаний, главным образом, на том основании, что наши ощущения суть, яко бы, продукт взаимоотношения познающего субъекта и познаваемого предмета, почему они и не могут вполне отражать в себе объективной природы вещей, а киринейцы отстаивают совершенную субъективность наших ощущений, считая их исключительным продуктом самого познающего субъекта. Различие между киринейцами, и софистами в рассматриваемом отношении, таким образом, оказывается не принципиальным и касается не конечных гносеологических выводов той и другой школы, а только особенностей в обосновании одних и тех же гносеологических принципов.

¹⁴⁵ - Относительно некоторых из представителей Киринейской школы именно о Феодоре, Бионе и Евгемере, например, даже прямо известно, что они были атеистами. Diog.

Laert. II, 97 ;cp. Seit. Emp. Pyr. III, 218; Math. IX, 51. 55; Cic. Mat. D. I, 1. 2; cp. 23, 63; 42. 117 и др.

¹⁴⁶ - Diog. Laert. II, 94.

¹⁴⁷ - Horat. ep. I, 17. 23; Plut. Vit. Homer. 13, 150; Plut. Vit. Alex. 8. 300; Diog. Laert. II, 67 и др.

¹⁴⁸ - Diog. Laert. II, 91.

¹⁴⁹ - Diog. Laert. II, 87; Athen. X II, 554; cp. Zeller, ibid., s. 355, 2.

¹⁵⁰ - Diog. Laert. II, 90; cp. Diog. Laert. II, 66; 67. Horat. ep. 1, 17, 23; Plut. Vit. Horn. 13, 150; Plut. Vit. Alex. 8. 330; cp. у Zeller'a, ibid., s. 365, 2–4.

¹⁵¹ - Diog. Laert. II, 98; cp. Cic. Tusc. III, 13. 28, 14. 31; Stob. Flor. 119. 16; смотр, у Zeller'a ibid., s. 378, 1, cp. Diog. Laert. II, 102 и др.; см. у Zeller'a ibid. s. 378, 4.0.

¹⁵² - Diog. Laert. II, 94.

¹⁵³ - Diog. Laert. II, 95.

¹⁵⁴ - Diog. Laert. II, 95.

¹⁵⁵ - Diog. Laert. II, 95.

¹⁵⁶ - Diog. Laert. II, 95.

¹⁵⁷ - Diog. Laert. II, 91.

¹⁵⁸ - Diog. Laert. II, 98.

¹⁵⁹ - Xen. Mem. II, 1. 9.

¹⁶⁰ - Cic. Off. III, 33. 116; Cic. Acad: II, 42, 131; Fin. II, 6, 18; fin; П. 13, 39 и др.

¹⁶¹ - Diog. Laert. II, 88.

¹⁶² - Diog. Laert. II, 87.

¹⁶³ - Athen. XII 544 a.

¹⁶⁴ - Euseb. pr. ev. I, 8, 9.

¹⁶⁵ - Euseb. pr. ev. I, 8, 9; Diog. Laert. II, 86.

¹⁶⁶ - Diog. II, 86; II, 87; 89; Cic. Fin. II, 6, 18; 13, 39; Sext. Math. VII, 199.

¹⁶⁷ - Diog. Laert. II, 87; 88.

¹⁶⁸ - Diog. Laert. II, 89.

¹⁶⁹ - Diog. Laert. II, 89.

- 170 - Diog. Laert. II, 87.
- 171 - Diog. Laert. II, 88.
- 172 - Diog. Laert. II, 87; 88; 90; 91.
- 173 - Athen. XII, 544 a; Diog. Laert. II, 66; сравн. Zeller, *ibid.*, s. 355, 2.
- 174 - Diog. Laert. II, 91.
- 175 - Сравн. у Zeller'a *ibid.*, s. 360, 3.
- 176 - Diog. Laert. II, 92; Sext. Math. VII, 11 и др.
- 177 - Diog. Laert. II, 69; 70; 72; 80 и др.)
- 178 - Diog. Laert. II, 93.
- 179 - *ibid.*
- 180 - Хеп. Memor. II, 1. 8 и др.
- 181 - Diog. Laert. II, 90.
- 182 - Diog. Laert. II, 89.
- 183 - Diog. Laert. II, 90.
- 184 - Сис. Acad. II. 45. 139)
- 185 - Diog. Laert. II, 99.
- 186 - Diog. Laert. II, 98.
- 187 - Diog. Laert. II, 98.
- 188 - Diog. Laert. II, 98.
- 189 - Diog. Laert. II, 93, 95.
- 190 - Clem. Alex. Strom. II, 417 B; ср. Diog. Laert. II, 97 и др.; ср. у Zeller'a *ibid.*, s. 381, 2.
- 191 - Diog. Laert. II, 96 и др.
- 192 - Diog. Laert. II, 96, 97.
- 193 - Натурализм киринейской метафизики, как мы видели выше, в свою очередь, имеет свой психологический корень в интеллектуалистическом характере их гносеологии и всего их душевного уклада.
- 194 - Diog. Laert. II, 66, 68, 69, 75 и др.
- 195 - Stob. Flor. 94, 32.
- 196 - Diog. Laert. II, 74, 85 и др., смотр, цитаты у Zeller'a *ibid.*, s. 362, 4.

- ¹⁹⁷ - Diog. Laert. II, 67; 69; 91; и др. см. у Zeller'a *ibid.*, s. 365, 4–6.
- ¹⁹⁸ - Diog. Laert. II, 74; Stob. Flor. 17, 18 и др.
- ¹⁹⁹ - Хеп. Mem. II, 1. 17.
- ²⁰⁰ - Horat. ep. I, 17. 23; Plut. Vita Hom. 13, 150; Plut. Vit. Alex. 8, 330; Diog. Laert. II, 67; ср. Zeller *ibid.*, s. 365, 2–3.
- ²⁰¹ - Diog. Laert. II, 91.
- ²⁰² - Diog. Laert. II, 77.
- ²⁰³ - Diog. Laert. II, 69.
- ²⁰⁴ - Plut, tranqu. an. 8. 469; ср. Zeller *ibid.*, s. 366, 2.
- ²⁰⁵ - Diog. Laert. II, 68.
- ²⁰⁶ - Diog. Laert. II, 72.
- ²⁰⁷ - Xenoph. Symp. 4. 64; Mem. III, 11. 17; Diog. Laert. VI, 12 и др.
- ²⁰⁸ - Diog. Laert. VI, 1; Хеп. Symp. 4, 62 и др.
- ²⁰⁹ - ср. Ziegler «Geschichte d. Ethik». I, s. 161.
- ²¹⁰ - Diog. Laert. VI, 73; 103; сравн. Diog. Laert. VII, 27; Stob. Flor. 33, 14; 80, 6; Seneca ep. 88 и др.
- ²¹¹ - Arist. Meth. VII, 3. 1043. b. 24; ср. Plat. Soph. 251, B; Theät. 155, E; Phileb. 44, C и друг, (если только во всех этих местах своих диалогов Платон понимает именно циников, как полагает Zeller, *ibid.* Th. II, Abth. 1, s. 288, 2.
- ²¹² - Diog. Laert. VI, 68; 86 и др. ср. у Zeller'a *ibid.* Th. II, Abth. 1, s. 290, 4–7.
- ²¹³ - Diog. Laert. VI, 31.
- ²¹⁴ - *ibid.*, s. 290–291.
- ²¹⁵ - Arist. Methaph. V. 29. 1024 b. 34; ср. Plat. Soph. 251 B.
- ²¹⁶ - Arist. Methaph. VIII, 3. 1043 b. 23.
- ²¹⁷ - Diog. Laert. VI, 53; сравн. у Zeller'a, *ibid.* s. 295, 2.
- ²¹⁸ - Soph. 246, A–247. E; Theät. 155, E, ср. Zeller, *ibid.* , s. 297–301.
- ²¹⁹ - В указанных нами местах Платоновского «Софиста» и «Теэтета» циники определенно не называются, и Zeller, напр.,

относящий эти места к циникам, выводит свое заключение на основании косвенных данных (смотри у Zeller'a *ibid.*, 9. 297.

²²⁰ - Diog. Laert. IX , 53; ср. Arist. *Metaph.* V, 29. 1024, b. 33.

²²¹ - См. Zeller, *ibid.*, s. 302, 1.

²²² - Cic. *Nat. D.* I, 13, 32; Clem. *Protrep.* 46, C, Strom. V, 601 A; ср. Zeller, *ibid.* s. 329, 1.

²²³ - Tertull. *ad nat.* II, 2; ср. Zeller., *ibid.* s. 329, 1.

²²⁴ - Diog. Laert. VI, 68; Cic. *Tusc.* I, 43. 104 и др.

²²⁵ - Diog. Laert. VI, 37; 59 и др.

²²⁶ - Diog. Laert. VI, 24. 43 и др.

²²⁷ - Diog. Laert. VI, 4. 33 и др.

²²⁸ - Diog. Laert. VI, 51; 72 и др.; ср. у Zeller'a, *ibid.* s.s. 315, 2 и 329. 4.

²²⁹ - Diog. Laert. VI, 10; 12 и др.

²³⁰ - Diog. Laert. VI, II, 12; ср. Diog. Laert. VI, 104.

²³¹ - Diog. Laert. VI, 12.

²³² - Diog. Laert. VI, 63; Stob. *Ekl.* II, 348.

²³³ - Diog. Laert. VI, 16; ср. Diog. Laert. VI, 72.

²³⁴ - Stob. *Flor.* 93, 36.

²³⁵ - Diog. Laert. VI, 47; 50; 60; 25 и др.; Stob. *Flor.* 1, 30; 10, 42 и др.; сравн. у Zeller'a *ibid.* s. 306, 3.

²³⁶ - Diog. Laert. IX , 101; ср. VI, 3; IV, 8; 14 и др.

²³⁷ - Diog. Laert. VI, 66; 86; 38; 51 и др.

²³⁸ - Diog. Laert. VI, 12.

²³⁹ - Diog. Laert. VI, 104; Stob. *Flor.* 95, 11 и др.

²⁴⁰ - Diog. Laert. VI, 2; 23; 34; 7; 3; Epict. *Diss.* IV, 4. 20 и др.

²⁴¹ - Stob. *Flor.* 86, 19.

²⁴² - Diog. Laert. VI, 10; 105 и др.

²⁴³ - Xen. *Mem.* I, 2. 19; сравн. подробн. у Zeller'a, *ibid.*, s. 313, 1.

²⁴⁴ - Diog. Laert. VI, 70; ср. выше об отрицательном отношении циников к теоретическим наукам.

²⁴⁵ - Diog. Laert. VI, 83, 12; 63 и др.

²⁴⁶ - Arist. *Eth. N.* VI, 13. 1144, b, 17.

- 247 - Diog. Laert. VI, 11; ср. VI. 12 и др.
- 248 - Diog. Laert. VI, 105.
- 249 - Xen. Mem. 1, 2, 19.
- 250 - Arist. Eth. N. VII, 14. 1153 b. 19; ср. Pint, tranq. an. 20, 477; ср. у Zeller'a, ibid., s. 315, 1–2.
- 251 - Diog. Laert. VI, 105; Diog. Laert. VI. 51.
- 252 - Diog. Laert. VI, 33.
- 253 - Diog. Laert. VI, 35.
- 254 - κακοδαίμονοι: Diog. Laert. VI, 71; τρισάθλιοι: Diog. Laert. VI, 47.
- 255 - Diog. Laert. VI, 41; 27 и др. подроб. смотр, у Zeller'a, ibid. s. 315, 3.
- 256 - Diog. Laert. VI, 7; 8 и др.; ср. выше приведенные цитаты из Diog. Laert. VI, 63; 105 и др.
- 257 - Senec. ep. 9, 1; ср. Epikt. Diss. III, 24; 68 и др.
- 258 - Diog. Laert. VI, 11.
- 259 - Diog. Laert. VI, 3; 12; 29; Xen. Symp. 4, 38; подроб. смотр, у Zeller'a, ibid. s. 322, 1.
- 260 - Diog. Laert. VI, 63; 72; 98 и др.; ср. Stob. Flor. 40, 8; 45, 28; Epikt. Diss. III, 24, 66 и др.
- 261 - Diog. Laert. VI, 11.
- 262 - Diog. Laert. VI, 29.
- 263 - Diog. Laert. VI, 16; 29, 74; Stob. Flor. 8, 14.
- 264 - Diog. Laert. VI, 4; 6; ep. Stob. Flor. 13, 25 и др.
- 265 - Образ жизни представителей Цинической школы может служить наглядной иллюстрацией к их учению, поскольку в своей жизни они обнаруживали самое крайнее ограничение своих жизненных потребностей, полное пренебрежение ко всем внешним благам и жизненным удобствам, совершенное равнодушие к общественным и политическим делам и т. п. (сравн. у Zeller'a, Ibid. s. 316–321).
- 266 - Diog. Laert. VI, 71; 104; Epikt. Diss. III, 24, 67; Stob. Floril. 95, 11; Clem. Strom. II, 413 A; и др. Сравн. цитаты и выдержки у Zeller'a, Ibid. s. 304–305; ср. Stob. Floril. B, 14; Diog. Laert. VI, 75 и др.

- ²⁶⁷ - Diog. Laert. VI, 8.
- ²⁶⁸ - Diog. Laert. VI, 11: αὐταρχή ἡ ἀρετή πρὸς εὐδαιμονίαν.
- ²⁶⁹ - Athen, XII, 613 a: Ἀντισθένης δε τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν εἶναι φάσχων προσέθηκε τὴν ἀμεταμέλητον.
- ²⁷⁰ - Stob. Floril. 29, 65.
- ²⁷¹ - Stob. Floril. 9, 49 и др.
- ²⁷² - Diog. Laert. VI, 71; Xen. Symp. 4, 34 и др., ср. Zeller *ibid.*, s. 310, 6.
- ²⁷³ - В этом именно смысле Платон излагает свое учение о различии, со стороны гносеологической ценности, между представлениями, как несовершенным видом познания, если даже они оказываются случайно правильными, и понятиями, как истинным знанием, исключающим возможность заблуждения (Thäet 187, A–200, D; Gorg. 454, A–E; 465 A; Rep. V, 476, D; 478, D; VII, 534, A...; VI, 506, C; Tim. 51, E...; Philob. 59, A...; Meno. 97, A... и др.).
- ²⁷⁴ - *Ibid.* Подроб. см. у Zeller'a *ibid.*, II, Th. Abt. 4 Aufl. 1889. S. 588–601.
- ²⁷⁵ - Это учение Платон раскрывает, главным образом, в своих диалогах: “Менон”, “Федон” и “Филеб”.
- ²⁷⁶ - Rep. VII.
- ²⁷⁷ - Phäd. 107, C; Tim. 86, C; 87, B; 88, B; 48, D; Gorg. 512, B–E; Rep. III, 409, D...; IV, 425, E; 426, A; X, 608, E; Leg. IV, 715, D; Thäet. 170, B; Rep. VII, 532, B; 521, C; Thiet. 186, D и др.
- ²⁷⁸ - Rep. VI, 491, B–496, B и др.
- ²⁷⁹ - Подобного рода взгляды Платона дают повод некоторым ученым исследователям Платоновской этики утверждать, что положение Платона; «Бог есть мера всех вещей» – составляет основную идею даже всего его диалога «Законы» (см., напр., у M. Wundt'a: “Geschichte der griechischen Ethik.” Erster Band: “Die Entstehung der griechischen Ethik» Leipzig 1908, s. 529– 531).
- ²⁸⁰ - Parm. 129, A–B; Parm. 131; A; 132 A–C; ср. Rep VI, 507, B; Men. 72, C–73, A, ср. Symp. 211, A–B; Tim. 28, A–B; Teät. 176, B; ср. Phileb. 13, A–B. Phäd. 100, B–101, C.

²⁸¹ - Phäd. 78, C–79, A ср. Phäd. 74, A–C ; Phäd. 100, B–103, C и др. Tim. 27, D–28, A; 51, C–52, A; Symp. 211, A–B; Rep. IV, 438, B–E и далее.

²⁸² - Soph. 253, D–E; Phädr. 65, D–266, At 265. D–266–C; 273, E–277, B–C и друг.; Polit. 285, B; Rep. X, 596 A и 597 A; 597, C–D; Phileb. 16, C–D Phileb. 17, B–E; Rep. VI, 509, D–511, E.

²⁸³ - T e ä t. 151, E–168, C и 181, C–183, C; ср. 169, D–172–C ; 177 A–179, B; Theät. 185, A–180, D; Rep. X, 603. C–E . Rep . VIII, 525, A.

²⁸⁴ - Τόπος νοητός (Parm. 128, E; 130, B; 135, A; Päd. 100, B; Rep. V, 507, B и друг. Ср. Zeller, *ibid.*, s. 662. ср. Arist, Meth. I, 9. 991 b. 2; XIII, 9. 1086 b, a. 31; Phys. II, 2.193 b. 35 и др. ср. Zeller, *Ibid.*, s. 663, 3–4.

²⁸⁵ - Rep. IV 438, A; Pim. 52, C; Parm. 133, C...; Phäd. 247, D...; Ср. Tim. 27, D; 28, C; Symp. 210, E; Arist. Meth. I, 9. 990. b. 33; 991, a. 26; III, 2.997 b. 5. Ср. Zeller, *ibid.* s. 667, 4.

²⁸⁶ - Tim. 28, A–29, E; ср. Tim. 52, A; Rep. X, 596, A...; Phädr. 247, A–E и др. Ср. Zeller *ibid.* s. 665, 4.

²⁸⁷ - Phileb. 28, D; 30, C; Rep. X, 597, B и др.

²⁸⁸ - Rep. VI, 508, C–509, B.

²⁸⁹ - Arist. Phys. III, 4. 203. a. 15; 6; 306. b. 27; IV, 2. 209. b. 33; Meth. I, 6. 987. b. 20; I, 7. 988. a. 25; III, 3. 998, b. 10. Ср. Zeller, *Ibid.*, s. 726, 1.

²⁹⁰ - Rep. V, 476, A; Phileb. 15, B; ср. Rep. VII, 514, A...; Ср. Zeller, *ibid.* s. 744–746.

²⁹¹ - Arist, Meth. I, 9 нач.

²⁹² - Tim. 51, B (идея огня): Rep. X, 596, A и 597, C (скамьи и стола); Krat. 389, B (ткацкого челнока); Parm. 133, C–E (идея господина и раба); Phäd., 65 (справедливости, прекрасного, достойного, доброго, здоровья, величины, силы); Phäd. 100, D (красоты, величины, малости, множественности, единицы, двоицы); Rep. V, 479, A (красивого, справедливого, двойного, великого, малого, трудного, легкого); Rep. VII, 529, D (быстроты, медленности); Phädr. 247, D (справедливости, благоразумия, знания; сравн. Parm. 194, A–C и Rep. IV, 438, C; Phileb. 62); Krat. 389, D; 390, E (идея имени); Krat. 423, E (идея цвета и голоса);

Krat. 386, D (деятельности); Theät. 176, E (идея счастья, божественности, несчастья, безбожности); Rep. X; 617, D; 618, A; Soph. 254, C (идея ὄν, στάσις, χίνησις, ταύτόν и θάτερον); Soph. 258, C (μή ὄν прямо ставится в числе видов сущего; ср. Soph. 254, D); Rep. V, 476, A (идея прекрасного и безобразного, справедливого и несправедливого, доброго и злого: ср. то же Rep. III, 402, C); Theät. 186, A (идеи подобия и неподобия, прекрасного и постыдного, добра и зла); Phäd. 150, D–156, E (идея смерти и жизни). Susemihl ("Genet. Entwickl. Platonish. Philosophie" II, B. 197) полагает, что идеи дурного и частных добродетелей у Платона имеют только значение примера, потому что последние принадлежат к миру явлений, а признание идеи дурного, яко бы, не согласно с положением, что Бог может быть только образцом добра: но Zeller вполне основательно не соглашается с этим, так как тогда пришлось бы отвергать и многие другие несомненные идеи, наряду с которыми упоминается идея «небытия» и «зла» (см. у Zeller'a ibid., s. 701:1).

²⁹³ - Phädr. 265, D: 273, E; 277, B; Polit. 285, A; Phileb. 16, C...; Rep. V, 454, A и др.

²⁹⁴ - Rep. VI, 507, B–509, B; 517, B–C ; ср. VI, 505, A и др.

²⁹⁵ - Meth. XIV, 4. 1091 b. 13.; Cp. 4. 985. a. 9. Cp. Zeller, ibid. s. 712, 3.

²⁹⁶ - В «Филебе» (23, C–D.), по-видимому, первопричина всего существующего выделяется из мира идей (τέρας), так что отождествив эту первопричину с Божеством, мы, по-видимому, вынуждаемся признать Платоновское Божество (первопричину всего сущего) началом, отличным от мира идей притом, началом высочайшим, первоосновой всего сущего. Но для того, чтобы первопричину всего сущего выделять из ряда идей, нет надобности эту первопричину считать непременно бытием, отличным по природе от идей. Почему бы нам эту первопричину не считать тождественной с одной из идей именно с высочайшей идеей, которая бы обнимала собой все прочие идеи и была бы причиной их бытия, вследствие чего имела бы право на такое исключительное в ряду других идей положение и право на название первопричины в особенном,

преимущественном смысле этого слова? Рассматриваемое место «Филеба», т. о., не противоречит высказанному нами выше положению о тождестве Платоновского Божества с идеей блага.

²⁹⁷ - Например, в Phileb. 16, C, E и 23, C–E .

²⁹⁸ - Phileb. 16, C–D; Phädr. 273, E; 277, B; Soph. 253, D–E и др.

²⁹⁹ - Parm. 137, C–142, B.

³⁰⁰ - Parm. 142, B–155, E; ср, 155, E–159, B.

³⁰¹ - Ход рассуждений Платона по данному вопросу, в общем, следующий. Платон в рассматриваемом нами отделе «Парменида» (142, B–159, B) старается оттенить ту мысль, что в τό ἔν конечном, т. е. поскольку оно соединилось с сущностью и вследствие этого подверглось самоопределению в своем содержании, – должно различать само конечное «единое» (τό ἔν) и «сущность» (τό ὄν), которые, в качестве видовых понятий, отличаются от τό ἔν абсолютного, как своего родового понятия, и объемлются этим последним, составляя, в свою очередь, внутреннее содержание абсолютного τό ἔν (142, B–C). Процесс саморазличения и самоопределения внутреннего содержания τό ἔν абсолютного не ограничивается различием в нем конечного τό ἔν от сущности τό ὄν, но через привнесение сюда идеи различия (прежде всего между τό ἔν и τό ὄν) простирается в бесконечность, откуда получается бесчисленное множество взаимно между собою различающихся идей. При этом, так как в каждой из менее общих идей будут заключаться, в качестве родового понятия, наиболее общие из видовых идей именно конечное «единое» и «сущность» так что эти две идеи оказываются, как бы расчлененными в бесконечность, рассеянными во всех прочих идеях (имманентными им), а конечное «единое» и «сущность» в свою очередь объемлются родовым понятием τό ἔν абсолютным, – то весь мир идей, будучи обнимаем родовой идеей τό ἔν абсолютным, при всей своей множественности и разнообразии, будет представлять из себя не простой агрегат частей, но нечто «единое», целое. Следовательно, связь τό ἔν абсолютного со своим внутренним

развившимся содержанием – неразрывна. Отсюда само собою следует, что τό ἓν абсолютное – имманентно всему бесчисленному миру идей (142, В–145, В). Далее миру идей, как целому, по взгляду Платона, приличествует способность и стоять, и двигаться, ему приличествуют предикаты тождества и различия, подобия и неподобия, равенства и неравенства и т. п. Следовательно, все, даже взаимно противоположные идеи, в качестве предикатов, определяющих внутреннее содержание абсолютного «единого» в одинаковой степени возникают в этом «едином», объемлются им, как своим родовым понятием, так что «единое», в качестве самого общего родового понятия, не только включает в своем объеме все положительные идеи, но и все отрицательные. При этом, дело у Платона обстоит так, что идеи стояния и движения, тождества и различия и т. п. идеи представлены именно как видовые понятия абсолютного «единого». Наконец, – что также имеет особенно важное значение для уяснения отношения абсолютного «единого» к прочим идеям, – в рассматриваемом нами отделе «Парменида» нет ни малейшего намека на то, что процесс саморазличения или самоопределения внутреннего содержания «единого» мыслится Платоном, как совершавшийся постепенно, в известный период времени, чтобы, т. о., понятия менее широкие по своему объему, возникали в «едином» позже понятий более общих. Напротив, то обстоятельство, что одно и то же «единое» будучи рассматриваемо с разных сторон, или точек зрения, оказывается обладающим одновременно различными и даже противоположными предикатами (идеями), есть одно и многое, стоит и движется, тождественно и различно, подобно и неподобно, (что упомянутые нами предикаты «единого» суть не просто его свойства, а имеют значение субстанций и тождественны с идеями, это видно, во-первых, из того, что и происхождение и значение этих предикатов Платоном в рассматриваемом месте «Парменида» представлено совершенно аналогичным значению таких понятий, как «сущность» (τό ἓν) «тождество», «различие», «чет», «нечет» и т. п., за которыми Платон несомненно признавал значение идей. Во-вторых, в «Софист», «стояние» и «движение» прямо

признаются высочайшими из идей, наряду с идеями «сущности», «тождества» и «различия» (Soph. 254, C–257, A), не теряющими своего самостоятельного значения и отличными от других идей; следовательно, «стояние» и «движение» поэтому не могут быть мыслимы, как простые свойства идеи «единого» и «сущности», но должны быть признаны самостоятельными субстанциями), – прямо говорит за то, что возникновение мира идей в «едином» должно мыслить, как вечно совершающийся процесс, и что только в логическом смысле одни идеи-понятия являются предшествующими другим (Parm. 145, C–151, D). Да иначе и быть не может, раз за идеями Платон признавал предикаты вечности, тождества, неизменяемости и т. п. А если так, то и «единое» Платоном мыслится, как вечно заключающее в себе, в качестве внутреннего содержания, весь мир идей, так что ни в какой момент времени оно не могло существовать без того, чтобы не заключать в себе всех идей. Только в логической абстракции, в смысле первоосновы всего разнообразия мира идей, являющихся определенным бытием, с определенными предикатами, – Платоновское «единое» (= идея блага) может быть названо абсолютно неопределенным по своему содержанию. Другими словами, определенное, конечное бытие, т. е. все идеи, за исключением абсолютного «единого», или идеи блага вечно возникают, т. е. имеют вечную первооснову своего бытия в абсолютно неопределенной субстанции, и эта неопределенная субстанция является принципом определенного, или конечного бытия именно в смысле причинности, а не в смысле предшествования ему во времени. Если, далее, Платон и говорит, что «единое», соединенное с «сущностью» подвергается условиям времени, то это нужно понимать не в том смысле, чтобы самое содержание «единого», т. е. все прочие идеи возникали во времени, потому что это противоречило бы вечному характеру идей, их неизменяемости и т. п. свойствам, противоречило бы также отмеченному нами характеру взаимного отношения между собой видовых идей и их отношения к абсолютному «единому», а также общим положениям Платона об отношении видовых понятий к своему

роду. Затем, Платон в одном месте прямо дает понять, что только в смысле логической абстракции «единое» можно представить вне идеи «сущности» (143, А). Поэтому естественнее всего предположить, что подчиненность условиям времени, которой подвергается конечное «единое», касается не самого факта возникновения в абсолютном «едином» определенного содержания, но только течения внутренней жизни в конечном «едином», как таковом, т. е. уже обладающем известного рода внутренним содержанием, так что в этом смысле самый факт подчиненности конечного «единого» условиям времени должен быть рассматриваем, как вечно продолжающийся процесс внутренней жизни абсолютного «единого», поскольку в абсолютном «едином» заключены частные видовые идеи. Другими словами, условиям времени подчинены отдельные моменты в развитии внутреннего содержания «единого», но не самые основные элементы этого содержания, т. е. не идеи. Изменяется и развивается во времени форма внутреннего содержания «единого», характер взаимоотношения идей, но не самая материя этого содержания, не самая субстанция идей. Убедиться во всем сказанном не трудно, если мы обратим внимание, прежде всего, на тот факт, что о причастности «единого» условиям времени Платон в своем «Пармениде» говорит уже после того, как представил свое «единое» очерченным определенными положительными предикатами Бытия, т. е. уже соединенным с сущностью и прочими идеями. Если бы Платон представлял себе мир идей возникшим в «едином» в определенное время, а не принадлежащим ему вечно, то ему естественнее всего было бы о причастности «единого» условиям времени упомянуть прежде, чем начать говорить о его содержании, потому что в таком случае возникновение в «едином» мира определенных идей было бы в известной степени обусловлено фактом подчинения «единого» условиям времени. А раз Платон о подчинении «единого» условиям времени говорит уже после того, как очертил его предикатами определенного конечного бытия; то, очевидно, говоря о причастности «единого» условиям времени, Платон имеет в виду уже «единое» конечное, как таковое, т. е.

факт подчинения «единого» условиям времени считает не причиной возникновения в «едином» определенного содержания, а скорее наоборот: по Платону, «единое» потому и причастно условиям времени, что оно причастно сущности, т. е. имеет определенное содержание (Parm. 151, E–155, E ; ср. 142, B–151, D). Платон и сам вполне определенно отмечает ту мысль, что подчиненность «единого» условиям времени сама обуславливается тем обстоятельством, что оно причастно сущности (Parm, 151, E–152, A). Но если условия времени для «единого» наступают только потому, что оно причастно сущности; то очевидно, что эта сущность не могла со стороны своего возникновения в «едином» обуславливаться временем, т. к. последнее ведь само ею обуславливается. Возникновение сущности в «едином», т. о., должно быть рассматриваемо в смысле вечного, вневременного процесса. В-третьих, причастность «единого» условиям времени сказывается, по Платону, в том, что «единое» вследствие этого оказывается обладающим противоположными предикатами: бывает то медленнее, то быстрее самого себя, то больше, то меньше и т. п. (Parm. 151, D–152, E). Очевидно, речь у Платона идет о процессе, происходящем во внутреннем содержании «единого», так как «единое» мыслится уже, как конечное, но не о самом факте возникновения этого содержания, которое поэтому нет оснований представлять возникшим в определенное время. В-четвертых, об отношении «единого» к «иному» может быть речь только в том случае, когда «единое» мыслится уже, как определенное целое (Parm. 145, A–151, D), т. е. когда оно соединено уже с сущностью. А между тем, по взгляду Платона, это конечное «единое» оказывается возрастом и предшествующим „иному“ и последующим в отношении к нему, и старше его и моложе (152, D–155, E). Очевидно, о временном взаимоотношении между «единым» и «иным» можно говорить, по Платону, только в несобственном смысле, т. к. в реальном смысле, «единое» не может ни предшествовать «иному», ни следовать за ним, но оно одновременно с ним и только, так сказать, в логической абстракции, в смысле исследования внутренних отношений между «единым» и «иным» с различных

сторон, можно говорить, что одно из них или предшествует или не предшествует другому. Но сказать, что конечное «единое» одновременно «иному», это все равно, что сказать, что это «единое» всегда должно быть мыслимо, как определенное целое, с определенным содержанием, каковым и является мир идей.

³⁰² - Особенно ясно это он замечает относительно идеи сущности и различия *Soph.* 256, D, 257–A; (ср. 255, E).

³⁰³ - *Arist. Mathaph.* I, 6. 987, b. 18; 33; 988, a. 8; XI, 2. 1060. b. 6; XIII, 7. 1081. a. 13; b. 17; 31, 1082. a. 13; 4; b. 12; *Phys.* III. 4. 203, a 3–16; IV, 2. 209. b 33; *Sympl. Phys.* 151, 6; 453, 25; 454, 19; 503, 12; ср. *Meth.* I, 6. 987. b. 33; 1, 9. 990. b. 17; ср *Sympl. Phys.* 161, 6; 453, 28. Ср. *Plat. Phileb.* 16, C; 24. E; 25, A; *Tim.* 27, D; 35, A; *Soph.* 254, E, и др. (Подробн, см. у Zeller'a, *ibid.* s. 750–765).

³⁰⁴ - *Tim.* 46. E; 48, A; 56, C; ср. 49, A...

³⁰⁵ - *Tim.* 27, D–28, D, и др.

³⁰⁶ - *Tim.* 28, E.

³⁰⁷ - *Tim.* 92, C; ср. 34, A.

³⁰⁸ - *Tim.* 30, B; 36, E; 34, A–B .

³⁰⁹ - *Tim.* 36, C–E.

³¹⁰ - *Tim.* 34. C.

³¹¹ - *Tim.* 30, A–B ; 36, E–37, A.

³¹² - *Tim.* 29, E–30, B; 31, B...; 34, A–C; 36, D–E, и др.

³¹³ - *Tim.* 35, A; 37, A и др.

³¹⁴ - *Tim.* 36, D–E. Следовательно, форма космоса, по Платону, обуславливается формой мировой души.

³¹⁵ - *Rep.* 597, C и др.

³¹⁶ - *Leg.* X, 896, D; 898, E. и др.

³¹⁷ - *Tim.* 36, B–C; 37, A–C.

³¹⁸ - *Soph.* 265, C, *Phileb.* 28, C– Di *Tim.* 30, B–C.

³¹⁹ - *Tim.* 48, A–E; 56, C.

³²⁰ - *Arist. Methaph.* I, 6 и др.

³²¹ - Напр. в *Rep.* II, 379, C; 380, C и др.

322 - Rep. II, 378, A.

323 - Phileb. 29, A–30, E.

324 - Tim. 30, B–C ; 37, C; 46, D и др. Ср. Phileb. 29, A–30, E.

325 - Phileb. 30, C–D и др.

326 - Phileb. 30, B–E; Tim. 50, A...; Soph. 265, C–D и др.

327 - Tim. 36, C; 37, A–C и др.

328 - Tim. 48, A–E; 49, A и др. Ср. выше.

329 - Tim. 35, B–36, B; ср. 31, B–36, A .

330 - Tim. 36, C–D.

331 - Tim. 37, A–C.

332 - Правда, говоря о такого рода творческой деятельности души, Платон в большинстве случаев понимает не мировую душу, а частные индивидуальные души. (Phädr. 245, C–E; 246, B и др.). Но, как увидим ниже, природа индивидуальных душ субстанционально совершенно тождественна с природой мировой души, будучи составлена из тех же элементов, что и мировая душа, (Tim. 41, D–E) и даже более того: все индивидуальные души суть не что иное, как только части мировой души, так что мировая душа вся без остатка и разрешается в бесконечное число этих индивидуальных душ, не представляя из себя какого-нибудь самостоятельного по отношению к последним начала, но являясь как бы суммой всех индивидуальных душ. (Phileb. 30, A–D; Tim. 30, C–D; 35, A–36, D; 37, A; 92, A–D). Поэтому-то, говоря о частных индивидуальных душах, Платон часто приписывает им деятельность, объектом которой является весь космос, а не та или другая часть его. Так, напр., по учению Платона, душа (индивидуальная, как это видно из контекста речи) не может разрушаться и погибать, потому что в таком случае должно бы произойти разрушение всего неба (космоса) и всякого рождения и движения (Phädr. 245, D). Индивидуальным же душам Платон приписывает свойство образовывать весь мир (Phädr. 246, B) и т. п. Очевидно, Платон переносит на индивидуальные души свойства мировой души, и именно потому, что те и другие не суть субстанционально различные между собою сущности. В других местах такую творческую деятельность Платон

приписывает прямо уже мировой душе (Tim. 34, C; Phileb 28, D–E; ср. 30, A–E и др.), так что, в общем, мы действительно имеем полное право приписывать мировой душе отмеченное нами свойство создавать и упорядочивать весь космос.

³³³ - Tim. 29, E–30, B; 42, A и др. Ср. Phädr. 46, B,

³³⁴ - Phädr. 246, A–249, D.

³³⁵ - Phädr. 256, B и др.

³³⁶ - Tim. 34, B.

³³⁷ - Tim. 39, E и др.

³³⁸ - Tim. 35, A 37, C.

³³⁹ - Tim. 39, E–42, E.

³⁴⁰ - К небесным телам Платон причисляет все планеты, которые он считал за живые одушевленные существа и называет их богами (Tim. 40, A–41, A).

³⁴¹ - Phädr. 246. D–249, C.

³⁴² - Phileb. 30, A–D.

³⁴³ - Phileb. 29, A–E; Ср. Tim. 42, E и др.

³⁴⁴ - Tim. 41, E–42, E.

³⁴⁵ - Tim. 42, C; 43, A–C .

³⁴⁶ - Tim. 41, E; Ср. Tim. 35, A–37 C.

³⁴⁷ - Rep. IV, 435 A–441, B и др.

³⁴⁸ - Rep. ibid.

³⁴⁹ - Rep. ibid.; ср. Phädr. 246, A–248, E и др.

³⁵⁰ - Ibid.

³⁵¹ - Phädr. 105, A–106, E.

³⁵² - Из всего сказанного само собою следует, что признаваемый Платоном трехчастный состав человеческой души не дает нам никакого права видеть в психологии Платона признание за сердцем и волей значения самостоятельных душевных способностей наряду с умом: будучи комбинацией идей этих гипостазированных понятий нашего теоретического разума, человеческая душа, с точки зрения Платона, субстанционально всецело совпадает с тем, что мы обычно разумеем под теоретическим разумом человека.

³⁵³ - Tim. 38, В; 41, А–В и др.

³⁵⁴ - Tim. 27, D–29, D 137, D–38, В; и др. Phileb, 30, D–31, А. Ср. Phädr. 78, В–79, В и др.

³⁵⁵ - Tim. 34, В: 36, D–Е ; Phädr. 245, С–Е: 246, С и др.

³⁵⁶ - Из натуралистически-пантеистического характера учения Платона о Божестве, при чисто абстрактном характере теистически-спиритуалистической тенденции его религиозных представлений, – само собою следует, что в философии Платона мы не вправе искать положительных элементов, из которых могло бы развиться, в частности, христианское учение о Троице, поскольку это последнее учение исходит, как из краеугольного камня, из признания в Боге личного существования, из взгляда на Него, как на живого, личного и абсолютного Духа.

³⁵⁷ - В Rep. II, 377, Е–363, С особенно подробно Платон развивает ту мысль, что Бог есть существо нравственно-совершенное, почему Платон осуждает и считает ложными и в нравственном отношении вредными для людей те мифы, где боги изображаются, неисправимыми и по отношению друг к другу и по отношению к людям или же лживыми и, вообще, безнравственными, потому что Бог, как замечает здесь Платон, вообще, ни в каком случае не бывает причиной зла, но только добра. В других случаях, как мы видели, Платон высочайшую из идей, являющуюся причиной всякого бытия, истинного познания и всех частных благ, прямо называет идеей блага (Rep. VI, 507, В–511, Е; 517, В–518, В; ср. 505, В–506, D; VII, 531, D–534, А и др. Ср. Tim. 39, Е и др.; Phädr. 80, С–D; 99, В–С; 63, В–64, В; Gorg. 512, Е; Phädr. 242, Е–256, Е (особ. 247, Е); Rep. II, 377, Е–383, С; III, 388, А–390, Е; 391, Е; 427, С и др.

³⁵⁸ - Tim. 32, С 34, А.

³⁵⁹ - Tim. 33, С.

³⁶⁰ - Plad. 61. D–69, Е; особ. 62, А.

³⁶¹ - Tim. 34, В.

³⁶² - Tim. 36. В–D.

³⁶³ - Tim. 34, С–37, С.

³⁶⁴ - Tim. 34, А–В.

- 365 - Tim. 92, C.
366 - Tim. 27, D–29, D; 37, D; 38, B и др.
367 - Tim. 37, D–39, D.
368 - Tim. 39, E–40, E.
369 - Tim. 41, B.
370 - Tim. 41, D и др.
371 - Tim. 41, A–42, E.
372 - Tim, 42, E.
373 - Tim. 43, A; ср. 37,–A–C.
374 - Tim. 43, A–44, C.
375 - Tim. 44, D–46, C.
376 - Tim. 46, D–47, D.
377 - Rer. V, 487, A; 489, E–490, C; 502, A–E; VII, 518, D–519, A; 538, C–D; Phädr. 247, D; ср. весь диалог «Протогор», особ. 319, A–320, B; 334, C–347, A и др. Ср. диалог «Менон».

378 - Напр., происходящие в мире процессы разрушения и смерти животных и людей многим кажутся чем-то ненормальным, а в действительности, по взгляду Платона, это не только не есть зло, но служит к сохранению и совершенству целого, а что касается смерти, то это есть даже величайшее для человека благо. Таким же точно образом многие считают за зло разного рода невзгоды, проистекающие из телесной чувственной стороны нашего существа, тогда как, по Платону, человек, усвоивший истинный взгляд на вещи, познающий истинное, сверхчувственное бытие, т. е. истинный философ, – всему телесному и материальному, а, следовательно, и невздам этого рода не придает решительно никакого значения и считает их не заслуживающими того, чтобы на них обращать внимание или сокрушаться о них.

379 - Напр., все существующие государства, по взгляду Платона, потому не соответствуют своему идеалу, что их правителями являются лица, по недостатку философского образования неспособные сообщать гражданам истинные понятия о добродетели и переустроить государственный строй на высших этических началах. По той же самой причине, по

взгляду Платона, существовавшие в его время риторы и учителя-софисты не оказывали должной пользы своим согражданам, так как, беря на себя задачу учить других добродетели, сами они были невеждами в этой области. Наконец, и каждый человек весьма часто бывает порочен и несчастен потому именно, что считает для себя полезным и хорошим то, что не может иметь для него никакого значения, т. е. опять-таки вследствие его неумения ориентироваться в окружающей его обстановке, по незнанию природы и свойств окружающих его вещей и явлений.

³⁸⁰ - Rep. VII, 514, A–519, B; особ. 518, B–519, B.

³⁸¹ - Поскольку вопрос идет о совершенстве или несовершенстве космоса, а не Божества, существо дела весьма мало изменяется от того, если мы даже допустим (к чему, на наш взгляд, нет достаточных оснований), что объективного источника мирового зла и несовершенств космоса должно искать не в самой природе Божества, а в отличном от него начале в материи, действие которой преодолеть Божеству оказалось не по силам. В данном случае важен тот признаваемый Платоном, факт, что зло космоса имеет своим источником объективно-существующую и, притом необходимую и непреодолимую Божеством причину.

³⁸² - Phäd 70, A–72, D.

³⁸³ - Rep. VI, 491, B–C; VII, 519, A–B; 538, D; Phäd. 70, D и др.

³⁸⁴ - Tim. 43, A–44, C и др.

³⁸⁵ - Rep. VI, 491, A...

³⁸⁶ - Tim. 42, A и др.

³⁸⁷ - Tim. 86, E.

³⁸⁸ - Tim. 43, A–44, C.

³⁸⁹ - Phäd. 65, A–66, B. (Ср. Русск. перевод проф. Карпова).

³⁹⁰ - Phäd. 66, C–D (русск. перевод проф. Карпова).

³⁹¹ - Phäd. 231, A–242, D.

³⁹² - Phäd. 62, B; 64, C–D и др.

³⁹³ - Rep. VII, 514, A–519, A.

394 - Ibid.

395 - Phäd. 62, A–69, E.

396 - Phäd. 249, A и др.

397 - Phäd. 62, A–69, E.

398 - Phäd. 62, A–69, E.

399 - τούτῳ γάρ τῷ τρόπῳ πάν τό θνητόν σώζεται, ού τῷ παντάπασι ταύτόν αεί εἶναι, ὥσπερ τό θεῖον, ἀλλά τῷ τό ἀπιόν χαί παλαιούμενον ἕτερον νέον (αεί) χαταλείπειν οἷον αὐτό ἦν. (Didot).
Ср. русск. перевод проф. Карпова.

400 - Symp. 208, C–E.

401 - Symp. 208, E–212, A.

402 - Phäd. 63, A–69, K.

403 - Phäd. 80, C–84, B; 107, C–115, A; Ср. Phäd. 246, A. 249, D. Gorg. 523, A–524, A; Rep. X, 614, A–621, D.

404 - В различных своих диалогах Платон не всегда в тождественных чертах описывает послесмертную участь человека. Но эти разногласия касаются частных и состоят не во взаимном противоречии одних описаний другим, а во взаимном их восполнении.

405 - ὅτι μέντισι ἡ ταῦτ' ἐστίν ἡ τοιαῦτ' ἅττα περί τὰς ψυχὰς ἡμῶν χαί τὰς οἰχήσεις, ἐπείπερ ἀθάνατόν γ' ἡ ψυχή φαίνεται οὔσα, τοῦτο χαί πρέπειν μοι δοχεῖ χαί ἄξιον χινδυνεῖσθαι οἰομένῳ οὕτως ἔχειν' χαλός γάρ ὁ χίνδυνος, χαί χρή τὰ τοιαύθ' ὥσπερ ἐπάδειν ἐαντῷ (Цит. по изд. Didot. Volum. I, 1891, p. 90 ("Phaedo" с. LXIII, 114. 20).

406 - Русск. перевод проф. Карпова.

407 - Phileb. 20, D; Ср. 22, B и др.

408 - Phileb. 21, B–D.

409 - Phileb. 21, E.

410 - Phileb. 22, A–B.

411 - Phileb. 21, E.

412 - Phileb. 21, B–D.

413 - Phileb. 22, C–27, C.

414 - Phileb. 27, C–31, A.

- 415 - Phileb. 31, B–33, C; ср. Rep. IX, 583, A–584, C.
416 - Phileb. 33, C–36, B.
417 - Phileb. 36, C–41, B. ср. Thäet. 187, A....; Rep. VI, 506, A...; Tim. 37, B., и др.
418 - Phileb. 41, B–D .
419 - Phileb. 41, D–42, C.
420 - Phileb. 42, C–44, D.
421 - Phileb. 43, D–50, D.
422 - Phileb. 50, E–II2, B.
423 - Phileb. 53, C; ср. 52, C–53, B.
424 - Phileb. 55, D–59, D; ср. Rep. VII, 521, C–536, C. и др.
425 - Phileb. 58. C–D.
426 - Phileb. 59, E–61, B.
427 - Phileb. 61, C–62, D.
428 - Phileb. 62, D–64, E.
429 - Phileb. 63, B–64, A.
430 - Phileb. 64, B–E.
431 - Phileb. 64, B–E.
432 - Phileb. 66, A–B (Русск. перевод проф. Карпова),
433 - Эту же мысль Платон довольно подробно раскрывает и в своем «Горгиас'е».
434 - Rep. II, 357 A–367, D.
435 - Rep. IV, 445, A–B.
436 - Rep. L. VI–VII; особ. VI, 500, A–D; VII, 540, A–B и др.
437 - Rep. II, 357, B–358, A; ср. IV, 427, D–E; 445, A–B и др.
438 - Rep. II, 368, C–369, A.
439 - Rep. IV, 428, E–429, A (Русск. перевод проф. Карпова).
440 - Rep. VII, 519, B–521, B.
441 - Rep. VII, 521, C–531, C; Ср. Phileb. 55, D–59, B; Thäet, 176 C и др.
442 - Rep. 429, C–D.
443 - Русск. перевод проф. Карпова.
444 - Rep. IV 533. D.

- 445 - Rep. IV 433, A.
- 446 - Rep. IV 434, C (Русск. перевод проф. Карпова).
- 447 - Первая душевная сила Платоном называется τὸ λογιστικόν, а вторая – τὸ ἐπιθυμητικόν (Rep. IV, 441, B–442, D).
- 448 - Rep. IV, 442, B (Русск. перевод проф. Карпова).
- 449 - Rep. IV, 435, A–442, D.
- 450 - Ibid.
- 451 - Rep. IV, 441, E ; ср. 442, D–444, A.
- 452 - Rep. IV, 445, A–D.
- 453 - Ibid.
- 454 - Rep. IV, 431, E–432, A.
- 455 - Rep. VIII–IX.
- 456 - Rep. IX, 571, A–576, B.
- 457 - Rep. IX, 576, C.
- 458 - Rep. IX, 577, D–580, A.
- 459 - Rep. IX, 580, C. (Русск. перевод проф. Карпова).
- 460 - Rep. IX, 581, E–582, E.
- 461 - Rep. IX, 583, A (Русск. перевод проф. Карпова).
- 462 - Весьма характерным для освещения Платоновской этики с этой именно стороны, является тот факт, что в последний период своей философско-литературной деятельности именно в своих «Законах» Платон за удовольствием признает заметно большее значение, чем это он допускал даже в своем «Филибе»: в «Законах» удовольствие определенно мыслится, как понятие, параллельное понятиям блага и справедливости и равнозначное им (οὐχοῦν ὁ μὲν μὴ χωρίζων ἡδὺ τε χαί δίκαιον χαί ἄγαθόν τε χαί χαλόν πιθανός γ', εἰ μηδέν ἕτερον, πρὸς τό τινα ἐθέλειν ζῆν τόν ὅσιον χαί δίκαιον βίον. Leg. 663, B и далее; ср. 660, E–664, B. Didot, rolum. II, p. 289).
- 463 - См. об этом изложенное выше учение Платона о высочайшем благе, как оно раскрыто им, гл. образ, в его «Филебе».
- 464 - Phileb. 33, A–B.
- 465 - Rep. VI, 486, A–B; Ср. VI, 496 B–497, A и др.

⁴⁶⁶ - Rep. VI, 500, C ; Cp. VI. 519, B–C.

⁴⁶⁷ - Rep. VII, 619, B–521, B и др. I, 347, A–D. О созерцательной жизни философа, как источнике высочайшего блаженства, безмерно бóльшего, по сравнению с жизнью людей, занятых человеческими, земными делами, подробн, см. Rep. V–VII, отчасти IX, а также в диалогах «Федр», «Пир» и др.

⁴⁶⁸ - ... οὐδέν, ἄλλο αὐτοῖ ἐπιτηδεύουσιν ἢ ἀποθνήσχειν τε καὶ τεθνάναι (Phäd. 64, A; cp. 67, D–E. Cp. русск. перевод проф. Карпова).

⁴⁶⁹ - Так как только они одни, по мнению Платона, постигают истинную сущность вещей, истинные начала справедливости и прочих добродетелей, по которым они и будут стремиться переустроить все человеческое общество.

⁴⁷⁰ - Если и сами правители будут заниматься философией и граждан, особенно стражей, будут побуждать, наряду с прочими науками, особенно придаваться изучению истинной философии (Rep. VI, 497, A–VII, 541, B).

⁴⁷¹ - Русск. перевод проф. Карпова.

⁴⁷² - Rep, VI, 492, E–493, A. По словам Платона, это достижимо только благодаря Божескому провидению. Но при отсутствии у Платона веры в личного Бога и Его промысл, под последним, очевидно, Платон разумел не что иное, как простой случай.

⁴⁷³ - Русск. перевод проф. Карпова.

⁴⁷⁴ - Особ. см. Leg. XI, 949, A–953, E. Cp. V, 727, A–739, D; V, 773, D; VII, 797, A... 803, C–D; IX, 874, E...; X, 903, D–904, A; X, 896, C...; X, 906, A и др. (Подроб. cp. у Zeller'a: "Die Philosophie d. Griechen." II, 1. 4 Aufl. 1889, s. 972 и дал.). О том, в чем именно и насколько Платон в своих «Законах» отступил от социологических идеалов, проведенных им в его «Республике», см. у Zeller'a: "Die Philos. d. Griech." 11, 1. 946–972, у Hildebrand'a: "Geschichte und System d. Rechts-und Staatsphilosophie" 1 Bnd. (см. гл. о Платоне) и др. Усиление у Платона под старость пессимистической тенденции отмечает, из новейших исследователей, напр., Gomperz ("Griechische Denker" II Bnd. 1903; s. 203–615; особ. s. 497–526). Что усиление в

«Законах» пессимистической социальной тенденции у Платона было явлением не случайным, это видно из того, что его социальный пессимизм здесь имеет свои глубокие корни в усилении пессимизма его метафизических и антропологических воззрений: злое начало бытия у Платона в его «Законах» получает гораздо более важное значение, чем в более ранних его произведениях (см. подробн. у Zeller'a, *ibid.* s. 972 и дал.).

⁴⁷⁵ - Принципиальная противоположность христианскому учению о Церкви, которую и «врата адовы не одолеют». Сторонники сближения религиозно-нравственных воззрений Платона с христианством, обычно, это обстоятельство игнорируют.

⁴⁷⁶ - К тому же, Платон, если и не ставит своею специальной задачей защиту рабства, как это позже сделал Аристотель, то это нисколько не мешает ему, подобно Сократу, смотреть на рабство, как на явление само собой понятное, естественное и неизбежное, такое явление, о котором нет нужды и поднимать какие-нибудь недоуменные вопросы (*Rep.* IV, 469, В; IX, 590, С; *Polit.* 309, А и др.). Институт рабства, с точки зрения Платона, как позже и у Аристотеля, имеет свои корни в прирожденных задатках некоторых людей, неспособных к высшим ступеням духовного развития (*Polit.* 309, А; *Rep.* IX, 590, С и др.), вследствие чего рабство, по Платону, и оказывается явлением неизбежным.

⁴⁷⁷ - Подробн, см. *Rep.* II, 366, В–D. и др.

⁴⁷⁸ - *Rep.* IV, 435, E.

⁴⁷⁹ - *Rep.* V, 451, С–457, В; ср. V, 471, D; ср. *Leg.* VII, 793, D...; 804, D–806, D.

⁴⁸⁰ - См. выше.

⁴⁸¹ - *Rep.* V, 468, А–471, В. Ср. 435, В и др. Отсюда понятно, почему Платон считал естественным жестокое обращение с варварами во время войны с ними (*ibid.*).

⁴⁸² - *Rep.* V, 461, С.

⁴⁸³ - *Rep.* V, 466, E–467; В.

⁴⁸⁴ - *Rep.* V, 449, А–461, E.

⁴⁸⁵ - *Rep.* V, 460, В–466, D и др.

⁴⁸⁶ - Rep. V, 462, A–466, D.

⁴⁸⁷ - Rep. II, 399, B–D. (Русск, перевод проф. Карпова).

⁴⁸⁸ - См. выше.

⁴⁸⁹ - А что прощением врагов Платон вовсе не имел в виду доставить благо этому последнему, но имел в виду исключительно благо самого прощающего, это с несомненностью подтверждается также тем фактом, что Платон, подобно Сократу, рекомендует извлекать для себя пользу из враждебного к нам отношения других лиц (Symp. 183, B), т. е. из того именно состояния человека, какое Платон признавал за источник зла для того, кто испытывает это состояние (Ср. вышеизложенное учение Платона об отношении к варварам).

⁴⁹⁰ - Ср. выше.

⁴⁹¹ - Инстинкт самосохранения античного мира, как увидим ниже, сказывался и в философских системах, следовавших за Аристотелем, сказывался именно в не всегда последовательном развитии учения об апатии; но это обстоятельство не оказывало существенного влияния на общий тон и направление античной философии после-аристотелевского периода, и чем дальше, тем этот инстинкт самосохранения сказывался все слабее и слабее.

⁴⁹² - Meth. I, 9. 991, b. 1; ср. XIII, 9. 1085, a 23; XIII, 9. 1086, B. 2; ср. VII, 6. 1031, a 31 и др.

⁴⁹³ - Meth. V, 8. 1017, b. 13; VII, 3. 1028, b. 36; Kat. c. 5.

⁴⁹⁴ - Meth. VII, 13. 1038, b. 11; ср. III, 4. 999. b. 34.

⁴⁹⁵ - Meth. V, 9. 1017. b. 35; Anal. post. I, 4. 73. b. 26 и др.

⁴⁹⁶ - Kat. c. 5, 3. b. 18; ср. Kat. c. 5, 3. b. 10 и др.

⁴⁹⁷ - Meth. VII, 1. 1028, a 27; c. 3. 1029, a 27; c. 10. 1035, b 28; c. 13, 1038, B. 10; c. 16, 1040, B, 23; III, 6, 1003, a. 8 и др.

⁴⁹⁸ - Meth. 3. 4. 999, b. 5; VII, 9. 1034, b. 7 и др.

⁴⁹⁹ - Phys. I, 6–10; I, 9, 192. a 31; Meth. I, 3. 983, a, 29. Ср. De an. I, 412 a 6; Meth. VII, 7. 1032, a 20; VIII, I. 1042, a 27; 6, 1045, a 23 и др. (сравн. подробн. Zeller. "Die Philosoph, d. Griech." II Th. 2 Abth. 1879, a. 315, 2;– 318, 2–4).

⁵⁰⁰ - (τό δυνάμει ὄν; Meth. V. 4:1015, a 7; VIII, 6. 1046, b. 17; c. 4. 1044, a 15 и др. ср. Zeller, *ibid.*, s. 320, 1–2).

⁵⁰¹ - Meth. VII, 3. 1029, a 20; c. 11, 1037, a, 27; IV, 4. 1007, b. 28; De caelo III, 8, 306, b. 17.

⁵⁰² - Phys. III, 6. 207, a 1.

⁵⁰³ - Meth. VII, 10. 1036 a 8 и др.

⁵⁰⁴ - Meth. IX, 6. 1048. a 30; Phys. I, 7. 191, a 7; подробн. ср. у Zeller'a *ibid.*, s. 321, 2.

⁵⁰⁵ - Meth. X, 9 нач.; Meth. VII, 8 конец, X, 9. 1058, a 37.

⁵⁰⁶ - Meth. VII, 11. 1036, b. 28; c. 10, 1035, b 34; Anal, post. II, 13, 97 b. 26 и др.

⁵⁰⁷ - ὕλη νοητή: Meth. V III, 6. 1045. я 33; VII, 10. 1036, a. 9 и др.

⁵⁰⁸ - De an. III, 5; Gen. II, 1. 329. a 32; Phys. III, 1. 201. a. 29 и др.

⁵⁰⁹ - Meth. IX, 6. 1048, b. 6: λέγεται δ' ἐγεργεία οὐ πάντα ὁμοίως ἀλλ' ἢ τό ἀνάλογον, ὥς τοῦτο ἐν τοῦτο ἢ πρὸς τοῦτο, τό δ' ἐν τῷδε ἢ πρὸς τό δε' τά μὲν γάρ ὥς χίνησις πρὸς δύναμιν, τά δ' ὥς οὐσία πρὸς τίνα ὕλην.

⁵¹⁰ - Meth. VII, 4. 1044, a 20 и др. ср. Zeller, *ibid.* s. 326, 4–7.

⁵¹¹ - Meth. XII, 7. 1072, b, 11; Part. an. I, 1. 639, 6, 21; *ibid.* 642, a, 1; Gen, an. I, 4 717, a, 15; II, 6. 743, Б. 16 и др. Сравн. у Zeller'a, *ibid.* s. 331, 1.

⁵¹² - Meth. VI, 2. 1027, a, b; ср. V. 30. 1025, a 24 и др.

⁵¹³ - Part. an. 10, 2. 677, a, 15. Meth. VIII, 4. 1044, b. 12; Phys. II, 8. 198, b. 18; Part, an. III, 2. 663, a, 7. 664, a, b; gen. an. I, 18 725, a, 1 (ср. Zeller, *ibid.* s. 333:1).

⁵¹⁴ - Phys. II, 3. 194, b. 23; Meth. I, 3 нач. и др.

⁵¹⁵ - Phys. II, 7, 198, a. 24; De an. II, 4. 415, b. 7; Gen. an. I, 1 нач.; Part. an. I, 1. 641, a 25 и др.

⁵¹⁶ - Meth. IX, 8. 1049. b. 24; 1050. 6; Phys. III, 2 заключ. и др. ср. Zeller, *ibid.* s. 354, 3.

⁵¹⁷ - Phys. VII, 1. 242, b. 24; VII, 2 и др.

⁵¹⁸ - Meth. III, 4. 999. b. 5; V II, 9. 1034, b. 7.

⁵¹⁹ - Phys. III, 6. 259. a 13; Meth. XII, 8. 1073, a 23; Phys. VIII, 10 266, a 10; Meth. XII, 6. 1071; b. 12; De caelo I, 9. 279 a, b; Meth. XII, 8. 1074. a 31 и др.

⁵²⁰ - Meth. VIII, 3, 1043, b. 10; III, 4. 999. b. 5; VII, 9. 1034. b. 7 и др.

⁵²¹ - Phys. VIII, 5. 256, b. 20; VIII, 6. 259, , 22; 10, 267, a. 24; Meth. XII, 8. 1073, a 23; De an. III, 10, 433, b. 13 и друг. Сравн. Zeller, *ibid.* s. 359, 3 и др.

⁵²² - Meth. XII, 6. 1071, b. 20.

⁵²³ - De caelo I, 9. 279, a 16.

⁵²⁴ - Meth. XII, 8. 1074, a 31 и др.

⁵²⁵ - Meth. XII, 9. 1074. b. 19 и 29; De an. III, 4. 429, b. 22 и 29 ср. Zeller, *ibid.* s. 354, 2 и др.

⁵²⁶ - Meth. XII, 8. 1063, a. 23; 1071, b. 120. Phys. V III, 6. 259, a 13.

⁵²⁷ - Meth. XII, 7. 1072, b. 28; De caelo II, 3. 286, a. 9; ср. Zeller: *ibid.* s. 366, 3.

⁵²⁸ - Meth. III, 4. 999, b. 5; VII, 8 нач.; с. 9. 1034, b. 7; Meth. IX, 8. 1049, b. 24; 1050, b. 3; и др.

⁵²⁹ - Phys. I, 9. 192, a 28; подробности, см. Zeller *ibid.* s. 317, 2; Meth. III, 4. 999, b. 5; VII, 8 начал, и друг. ср. Zeller *ibid.* s. 314, 2.

⁵³⁰ - Phys. I, 9. 192, a 28: ἄφθαρτον χαί ἀγγένητον ἀνάγκη αὐτὴν εἶναι.

⁵³¹ - De an. III, 10. 433, a 14 и 22; Eth. I, 13, 1102, b. 13; III, 4. 1111, b. 6; V, 11. 1136, b. 7; Ret. 1, 10, 136, b. 9. De an. III, 11, 434, a 12; Polit. VII, 14. 1333, a 16 и др.

⁵³² - Eth. III, 7. 1113. Б. 6; ср. Zeller *ibid.* s. 585–590.

⁵³³ - Meth. III, 8. 1012, b. 31 и др.

⁵³⁴ - Meth. XI, 7–8; особен. Meth. XI, 7, 1072, b, 3.

⁵³⁵ - Meth. XI, 7, 1072, b, 24; XIII, 4. 1091, b. 16; Eth. N. X, 8. 1178 b. 8; De caelo II, 1 2, 292. b, 4 и др.

⁵³⁶ - νὸησις νὸησέως. Meth. XI, 9, 1074, b, 34.

⁵³⁷ - Meth. XI, 7. 1072. b. 24.

⁵³⁸ - В «Этике» Аристотеля, правда, есть одно место, где, по-видимому, Аристотель допускает промысл богов о людях.

(Eth. N X, 9. 1179, а 24–29). Но уже тот факт, что Аристотель здесь говорит о многих богах, заставляет нас подозревать что Аристотель в данном случае приспособляется к популярному образу выражения. Во-вторых, и это самое главное, Аристотель выражается в данном случае условно и с оговорками (если, действительно боги несколько пекутся о людях (εἰ γάρ τις ἐπιμέλεια τῶν ἀνθρωπίνων ὑπὸ θεῶν γίνεται), а это, кажется, так (ὥοπερ δοχεῖ...), то... .

⁵³⁹ - De an. II, 4. 415, b. 7; II, 1. 412, b. 4, 5 и др.

⁵⁴⁰ - См. ср. подр. Zeller, ibid. s. 481–482.

⁵⁴¹ - De an. II, 1. 413, а. 4; II, 2. 414, а. 12.

⁵⁴² - De an. II, 1. 413, а 1.

⁵⁴³ - De an. II, 1.412. b. 6.

⁵⁴⁴ - De an. II, 1. 412, b. 11; II, 2. 414, а 21 и др.

⁵⁴⁵ - De an. I, 3. 407, b. 13.

⁵⁴⁶ - Gen. an. II. 3. 736, . 29; De vita 4, 469. b. 6; Part an. II, 3, 650. а 2 и др.

⁵⁴⁷ - Gen. an. I II, 4. 429. b. 12; 1, 3. 407, а 33; 4. 429, а. 18 и 22; Phys. VII, 9. 247, b. 1 ; 247, а. 28; ср. Zeller ibid. s. 466–469.

⁵⁴⁸ - De an. III, 4. 429 а 29.

⁵⁴⁹ - De an. 1. 4. 408, b. 18.

⁵⁵⁰ - De an. III, 5 нач.

⁵⁵¹ - De an. III, 5 нач.

⁵⁵² - De an. III, 5, 430, а. 23.

⁵⁵³ - De an. III, 5, 430, а, 23: οὐ μνημονεύομεν δέ ὅτι τοῦτο μὲν ἀπαθές, ὁ δέ παθητικὸς νοῦς φθαρτός καὶ ἄνευ οὐδέν νοεῖ. –Что же касается этических воззрений Аристотеля, то, по взгляду этого последнего, для уяснения цели нравственных стремлений человека и понятия о добродетели, вопрос о том, делима ли высшая, разумная часть человеческой души от низших, или же нет, – является совершенно бесполезным и излишним (Eth. N. I, 13).

⁵⁵⁴ - De an. I, 4. 408, б. 18; Eth. 7, 1177, а. 15; b. 30 и др.

⁵⁵⁵ - Веру в посмертное блаженство человека Аристотель прямо считает нелепостью (Eth. N. I, 11 нач.).

Понятно отсюда и то, почему смерть сознанию Аристотеля предносилась, как нечто самое ужасное в жизни, как конец не только всех зол, но и всех благ (Eth. N. III, 9).

⁵⁵⁶ - Eth. II, 1. 1103. a 23; VI, B. 1144, b. 4 и др.

⁵⁵⁷ - Eth. II, 1. 1103, a 17.

⁵⁵⁸ - Мы, в данном случае, имеем, главным образом, ввиду учение Аристотеля о Боге, как абсолютном разуме.

⁵⁵⁹ - В данном случае нам достаточно сослаться на то, что выше нами было сказано о врожденности людям, по учению Аристотеля, задатков добродетели и о возможности их развитии, путем изучения и навыка (Ср. также особ. Eth. N. II, 1; 2; 3; 4; III. 2; 7; 10; 11 и др.). Поэтому-то Аристотель и заявляет, что, добродетель находится в нашей власти, равно как и порочность (ἐφ' ἡμῖν δὲ καὶ ἡ ἀρετή, ὁμοίως δὲ καὶ ἡ κακία. Eth- N. III, 7 нач.).

⁵⁶⁰ - Eth. N. I, 1. Русск. перевод Радлова. Журнал М. Н. Просвещ. 1884 г. Апрель, Перевод «Этики» Аристотеля, сделанный Радловым, вышел и отдельным изданием в 1908 г.

⁵⁶¹ - Eth. N. II, 2. Русск. перевод Радлова. Журнал М. Н. Просвещ. 1884 г. Май.

⁵⁶² - Например, в Eth. N. I, 7; II, 8; 9 и др.

⁵⁶³ - Ὁ δὲ μέχρι τινός καὶ ἐπὶ πόσον ψεχτός οὐ ῥάδιον τῷ λόγῳ ἀφορίσται. Eth. N. II, 9, конец. Ср. Русск. перевод Радлова Ж. М. Н. П. 1884, г. Май.

⁵⁶⁴ - Χανὼν καὶ μέτρον. Eth. N. I II, 6 конец; ср. X, 7.

⁵⁶⁵ - Eth. N. III, 6 конец.

⁵⁶⁶ - Eth. N. I, 1 (особ. 1094, a. 18); I, 2, 1095, a. 17; I, 5. 1097, a. 34; b. 16; 20; I, 3. 1095, b. 19; I, 6. 1098, a. 7; I, 14. 1191. a. 14 и др.

⁵⁶⁷ - См. выше.

⁵⁶⁸ - См. Ниже.

⁵⁶⁹ - Eth. N. I, 4; I, 6. 1–13; I, 7: I. 13 и др.

⁵⁷⁰ - Eth, I, 5. 1097, a 15...; I, 6; I, 7, I. 4 конец и др.

⁵⁷¹ - Eth. N. I, 2; I, 4; I, 5; I, 6; I, 7 и др.

⁵⁷² - Eth. I, 4 конец.

573 - Eth. I, 6. Ср. I, 7–10 и др.

574 - Ср. выше.

575 - Сократ, как мы видели, не делал определенного разграничения между формой и содержанием понятий, а потому в его намерения не могло входить разграничение между всеобщим и необходимым, с одной стороны (=формой), и единичным и относительным, с другой (содержанием).

576 - Правда, Аристотель допускает (Eth. N. X, 7–8) для человека возможность сделаться причастным Божеского блаженства, благодаря созерцательной деятельности своего разума, этой частицы Божества. Но, во-первых, сам же Аристотель считает, что одной созерцательной деятельности недостаточно еще для счастья человека, который, как состоящий не только из души, но также из тела, нуждается и во внешних благах (Eth. N. X, 9 и др.; подр. см. ниже); во-вторых, и блаженство созерцательной жизни и деятельности, поскольку оно относится к человеку, не обладает, с точки зрения Аристотеля, чертами всеобщности, неизменности и совершенной определенности и устойчивости, как и всякое вообще благо человека.

577 - В добродетельной деятельности, как таковой, по Аристотелю, как известно, и заключается блаженство человека, как непосредственно вытекающее из нее следствие.

578 - Eth. N. X, 7–8.

579 - Eth. N. III, 5: Βουλευόμεθα δ' οὐ περὶ τῶν τελῶν, ἀλλὰ περὶ τῶν πρὸς τὰ τέλη. Οὔτε γὰρ ἰατρός βουλευέται εἰ ὑγίᾱσι, οὔτε ῥήτωρ εἰ πείσει, οὔτε πολιτικὸς εἰ εὐνομίαν ποιήσει, οὐδὲ τῶν λοιπῶν οὐδεὶς περὶ τοῦ τέλους.... Ср. Eth. N. III, 6–7 и др. С этой точки зрения, Аристотель поступает вполне логично, когда говорит, что «стремление к истинной цели не подлежит личному выбору, а человеку должно родиться с этим стремлением, как со зрением, для того, чтобы хорошо судить и выбирать истинное благо. Тот благородный человек (εὐφυής) кто от природы имеет это качество в совершенстве и такой человек будет владеть величайшим и прекраснейшим, чего нельзя ни получить от другого, ни научиться, но можно лишь иметь от природы;

совершенное и истинное благородство и заключается, вероятно, в том, чтобы иметь эти хорошие и прекрасные качества от природы» (Eth. N. III, 7. Русск. перевод Радлова. Ж. М. Н. П. 1884 г. Сентябрь, ср. X, 10 и др.). Правда, Аристотель утверждает, что воля человека всегда стремится только к благу, но при этом сейчас же делает оговорку в том смысле, что воля человека стремится далеко не всегда к действительному его благу, но часто стремится к тому, что только кажется благом, не будучи в действительности таковым (Eth. N. III, 6 и др.).

⁵⁸⁰ - Eth. N. II, 1; II, 6; X, 10 и др. Ср. III, 1. 1109, b. 34; 7. 1113. Б. 2 2 ...; II, 2. 1104. b. 16; I, 1. 1094, b. 7 и др.

Подтверждением этой же мысли могут служить также те места из сочинений Аристотеля, где последний говорит, что истинное благо человека может быть достигнуто только в условиях государственной жизни (Polit. I, 1, нач.; I, 2. 1153, а 2; а, 7; а, 19; а, 27 и др. Ср. Eth. N. VIII, 14. 1162, а, 17 и др.) или что государство своей целью ставит воспитание добродетельных и счастливых граждан (Polit. III, 9. 1280, b. 39; VII, в. 1328, а. 35; Ср. III, 4; 18; VII, 1 и др.).

⁵⁸¹ - Не должно в данном случае забывать и того, что, по учению Аристотеля, развитие характера человека, путем внешнего воздействия и обусловливаемого этим воздействием навыка, нисколько не исключает важного знамения природных задатков: внешние воздействия могут только усилить и развить природные задатки; при отсутствии же хороших природных задатков, и путем навыка ничего нельзя поделать, в смысле должного развития характера человека (Eth. N, 1; III, 5—7 и др.).

⁵⁸² - Polit VII, 13. 1332, а. 32. и др., хотя стремление человека к общественной жизни, Аристотель, как известно, считал врожденным (Polit. I, 2. 1253, а. 1, III, 6. 1278 b. 17. и др.).

⁵⁸³ - ἔξις: Eth. N. II, с. 4. 1106, а. 12; II, 6. 1106, b. 36 и др.

⁵⁸⁴ - По словам Аристотеля, «Несправедливому недостаточно одной доброй воли, чтобы перестать быть несправедливым и стать праведным: ведь и больной не становится (в силу одной своей воли) здоровым, хотя может

случиться, что он болен по собственной воле... Было некогда время, когда ему возможно было не болеть; теперь же, когда время пропущено, это более невозможно, как невозможно удержать брошенный камень... То же относится и к несправедливому и невоздержанному: сначала было в их власти не становиться таковыми..., а как скоро они сделались таковыми, то уже не в их власти перестать быть таковыми» (Eth. N. III, 7. Перевод Радлова, Ж. М. Н. П. Ср. VII, 8. 1884, сентябрь). Правда, Аристотель утверждает, что всякий в известном отношении является виновником собственного характера, но объем этого «в известном отношении», с точки зрения Аристотеля, оказывается слишком уж ограниченным, не идя далее выбора средств, ведущих к известной цели, да и то только до того момента, пока характер человека окончательно еще не сложился... Что это так, об этом можно судить на основании сказанного нами выше о произвольности, по мнению Аристотеля, стремлений человека в выборе той или иной цели. Но если Аристотель в цитируемом нами месте ведет речь о выборе средств, то мы, следовательно, вправе сделать тот вывод, что по учению Аристотеля, человек оказывается далеко не всегда свободным даже в выборе средств, ведущих к известной цели, а не только в выборе самой цели. Пассивность человеческой личности, с точки зрения Аристотеля, от этого усиливается еще в большей степени...

⁵⁸⁵ - Eth. №. III, 5; III, 7 и, вообще, III, с. 1–8.

⁵⁸⁶ - Пожелательная часть человеческой души (ἐπιθυμητικὸν καὶ ὁλον ὁρεχτικόν) сама по себе, по словам Аристотеля, борется и противодействует разуму (μάχεται τε καὶ ἀντιτείνει τῷ λόγῳ), и целью воспитания каждого человека должно быть подчинение пожелательной части души велениям его разума (Eth. N. I, 13).

⁵⁸⁷ - Eth. N. X, 7; Ср. X, 8.

⁵⁸⁸ - Eth. N. X, 9.

⁵⁸⁹ - Eth. N. III, 1, III, 4 (конец); III, 6; III, 7 и др. Ср. II, 3 и др.

⁵⁹⁰ - Eth. N. I, 6–9 и др.

⁵⁹¹ - Eth. N. II, 1; II, 4, и др. По словам Аристотеля, «добродетель зависит от нас самих, равно как и порочность (ἐφ’

ἡμῖν δέ χαί ἡ, ὁμοίως δέ χαί ἡ χαχία)... А если прекрасная и постыдная действительность в нашей власти ..., и если добродетель и порочность именно в этом и заключается; то, значит, в нашей власти быть нравственными или порочными людьми» (Eth, N. III, 7. 1113. b. 3–14. и вообще III, 7–8). Впрочем, в других случаях Аристотель каждого человека в отдельности считает только одной из причин, способствующих выработке его характера (Eth. N. III, 7, конец).

⁵⁹² - Eth. N. III. 6–8 и др.

⁵⁹³ - Eth. K. II, 9 (в рассуждениях о добродетели, как правильной середине). Ср. II, 8 и др.; V, 6. V, 19 и др.

⁵⁹⁴ - Не могущей, как мы видели, найти себе реального противовеса в его супранатуралистической тенденции, вследствие его абстрактно-отрицательного характера.

⁵⁹⁵ - Eth. N. I, 13 и др.

⁵⁹⁶ - Eth. N. VI, 5–8.

⁵⁹⁷ - Ср. выше. Природным задаткам Аристотель иногда готов придавать столь важное значение, что считает возможным, напр., говорить о «несправедливом» по природе (...ἄδικοι μὲν γὰρ ἔστιν τῇ φύσει ἢ τάξει... Eth. N. V, 10, 1135, a. 9–10), о природных склонностях к невоздержанию (Eth. N. VII, 6. 1148, b. 31...: VII, 8. 1150, b. 13–16; VII, 11, конец; VII, 15 и др.). Наконец, препятствием к счастью каждого человека, по мнению Аристотеля, является самая сложность природы его души, состоящей не только из разумной, но также из неразумной части, противоборствующей первой, вследствие чего Аристотель считает возможным говорить об испорченности (πουρία) человеческой природы (Eth. N. VII, 15. 1154, b. 29–31). Кроме того, человеческая природа – такова, что всякого рода наслаждения утомляют ее, вследствие чего-то, что вначале казалось приятным, перестает быть таковым, когда проходит интерес новизны (Eth. N. X, 4).

⁵⁹⁸ - По словам Аристотеля, блаженство человека «нуждается и во внешних благах, ибо невозможно или трудно человеку неимущему делать прекрасные дела, и многое может быть осуществлено лишь при помощи, так сказать,

инструментов, т.е. друзей, богатства и политического влияния, при отсутствии известных условий, как, напр., благородного происхождения, хороших детей, красоты, блаженство – неполно; тот, конечно, не очень пригоден к блаженству, у кого вид непристойный, или кто неблагородного происхождения, или холост, или бездетен, а еще менее пригоден тот, дети коего, или друзья или совсем дурны, или же, если они, бывши хорошими, умерли» (Eth. N. 9, конец. Русск. перевод Радлова, Ж. М. Н. П. 1884 г. Апрель; ср. X, 9 нач. и др.). По вопросу о том, насколько быть добродетельным и счастливым зависит от нас самих, Аристотель иногда выражается в высшей степени нерешительно, а часто и самопротиворечиво. В Eth. N. I, 10 Аристотель по данному вопросу, напр., выражается таким образом: «Блаженство есть цель, общая всем, ибо все, не совсем лишенные добродетели, в состоянии достичь его известным обучением и трудом (...δυνατόν γάρ ὑπάρχει πᾶσι τοῖς μή πεπρωμένοις πρὸς ἀρετὴν διὰ τινος μαθήσεως καὶ ἐπιμελείας). И если это справедливо (εἰ δ' ἐστὶν οὕτω...), то лучше стать блаженным этим путем, чем случаем, а вероятно это так и есть (εὐλογον ἔχειν οὕτως), если только справедливо, что все в природе наилучшим образом приспособлено (εἴπερ τὰ χατὰ φύσιν ὥς οἷόν τε χάλλιστα ἔχειν, οὕτω πέφυκεν)..., но так как жизнь подвержена многим изменениям и разнородным случайностям (πολλὰ γὰρ μεταβολὰὶ γίνονται καὶ παντοῖαι τύχαι χατὰ τὸν βίον), то может произойти, что на того, кому очень хорошо жилось, под старость обрушатся несчастья, как, напр., рассказывают в героических песнях про Приама; человека, испытавшего подобные бедствия и умершего в несчастье, никто не назовет счастливым» (Eth. N. I, 10. Русск. перевод Радлова. Ж. М. Н. П. 1884. Апрель). Кроме того, каждого человека, по мнению Аристотеля, рано или поздно постигает такое зло, как смерть (Eth. M. I, 11 и др.). Незначительные счастливые случайности и также, наоборот, незначительные беды, по словам Аристотеля, не имеют важности в жизни; зато большие и частые счастливые случайности делают жизнь более блаженной... Напротив того, великие бедствия уменьшают и омрачают блаженство, ибо они создают печаль и препятствуют

многим бедствиям. Но и в таких обстоятельствах может проявиться прекрасная душа, как скоро человек станет бодро переносить великие и частые бедствия, и не вследствие равнодушного характера, а в силу благородства и великодушия. Если жизнь зависит от деятельности..., то ни один блаженный не может стать несчастным, ибо никогда не станет делать ненавистное и дурное (οὐδεὶς ἄν γέτοίτο τῶν μαχαρίων ἄθλιος· οὐδέποτε γὰρ πράξει τὰ μῆσιτὰ χαί φαῦλα). Он, конечно, не станет и блаженным, если на него обрушатся несчастья Приама, однако все же не будет переменчивым, и нелегко будет лишить его блаженства случайными несчастьями, а разве только великими и часто повторяющимися; но, раз впад в несчастье, он не станет в короткое время вновь счастливым, разве только если ему удастся совершить великие и прекрасные дела в течение долгого и непрерывного времени. Итак, что мешает нам назвать счастливым человека, действующего сообразно с совершенной добродетелью, в достаточной мере наделенной внешними благами и притом действующего не в течение какого-либо срока, а в течение всей жизни?» (Eth. N. I, 11. Русск. перевод Радлова, Ж. М. Н. П. 1884, Апрель; ср. VII 14, 1153, b. 19...). Из всех этих, не чуждых самопротиворечия рассуждений Аристотеля, можно с уверенностью сделать лишь тот вывод, что нравственное совершенство и счастье человека Аристотелю представлялось, в действительности, чем-то редким и с трудом достижимым, как об этом иногда он откровенно и заявляет (Eth. N. 11, 9. 1109, а 29... V, 13, нач. и др.), почему Аристотель и считает себя вправе снисходительно относиться к тем, кто не вполне достигает той или иной добродетели (Eth. N. 11, 9. Ср. V, 7, нач.; VII, 3, конец; VII, 6. 1148, б. 31; VII, 8), а о тех, кто говорит, что «человек, терпящий пытки и испытывающий великие бедствия, может быть в то же время блаженным, лишь бы он был добродетельным», — замечает, что такие люди говорят пустое (οὐδὲν λέγουσιν... Eth. N. VII, 14, 1153, b. 20–21. Ср. Eth. N. 10, 9, нач.).

⁵⁹⁹ - Не следует забывать того, что Сократ, как мы видели, был одним из наиболее последовательных сторонников

односторонне-интеллектуалистического понимания существа добродетели.

⁶⁰⁰ - См. об этом выше, сноска 591 и др.

⁶⁰¹ - См. выше, сноска 592.

⁶⁰² - Eth. N. II, 5–9, Ср. обстоятельное изложение этой стороны учения Аристотеля у А. А. Бронзова: «Аристотель и Фома Аквинат в их отношении к учению о нравственности». С.Петербург 1884, стр. 118–127.

⁶⁰³ - В Eth. N. II, 7 мы, напр., читаем следующее: «В исследованиях, касающихся деятельности, общие рассуждения, по словам Аристотеля, бессодержательны (ἐν γάρ τοῖς περὶ τὰς πράξεις λόγοις οὐ μὲν καθόλου χενώτεροί εἰσιν); частные содержат в себе более истины, так как действия всегда имеют в виду частное, и потому общие положения должны согласоваться с частными». Поэтому-то определение середины в том или ином частном действии или случае Аристотель считает делом весьма трудным, а достижение точности в суждениях, по мнению Аристотеля, в данном случае является совершенно невозможным, так как понятие середины в действии есть понятие субъективное, поскольку находится в зависимости от индивидуальных способностей данного вида, от характерных особенностей его субъективных ощущений (Eth. N. II, 5, 1106, b. 5–10; II, 9, конец и др.), так что Аристотель, в данном случае, вынужден прибегать к совету – из двух зол выбирать только меньшее (ἐπεὶ οὖν τοῦ μέσου τυχεῖν ἄχρως χαλερόν, χατὰ τὸν δευτέρον φασὶ πλοῦν τὰ ἐλάχιστα ληπτέον τῶν χαχῶν), именно по возможности остерегаться присущей нам склонности к наслаждениям, хотя и в этом направлении крайность оказывается уже предосудительной (Eth. N. II, 9. 1109, a. 34...).

⁶⁰⁴ - Eth. VI, 5; VI, 7. 1141, b. 15 и др.; VI, 8; VI, 11; VI, 13. 1144. b. 27 и др.

⁶⁰⁵ - Eth. №. II, 2. 1103, b. 26 и, вообще, II, 2s ср. I, 1; II, 5. 1106, b. 7; II, 7. (особ. 7. 1107, a. 28–32); II, 6. 1106, b. 36 II, 6. 1107, a 2; III, 4. 1111. b. 6; III, 5; VI. 4–7 (Подробн. об учении Аристотеля о добродетели φρόνησις ср. у А. А. Бронзова *ibid.* стр. 204–210.

⁶⁰⁶ - См. выше, сноска 602.

⁶⁰⁷ - Eth. N. VI, 2. 1139. a. 26–29 (αὕτη μὲν οὖν ἡ διάνοια χαί ἡ ἀλήθεια πραχτιχὴ, τῆς δὲ θεωρητιχῆς διάνοιας χαί μὴ πραχτιχῆς μηδὲ ποιητιχῆς τὸ εὖ χαὶ χαχῶς τάληθές ἐστι χαί ψεῦδος τοῦτο γάρ ἐστι παντὸς διανοητιχοῦ ἔργον, τοῦ δὲ πραχτιχοῦ χαί διανοητιχοῦ ἡ ἀλήθεια ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξεται τῇ ὀρθῇ); ср. Eth. N. II, 1139, a 32; a 35 (διάνοια δ αὐτὴ οὐδὲν χινεῖ, ἀλλ' ἡ ἐνεχά του χαί πραχτιχὴ ἡ γάρ εὐπραξία τέλος, ἡ δ' ὄρεξις τοῦτου' διὸ ἡ ὀρεχτιχὸς νοῦς ἡ προαίρεσις ἢ ὄρεξις διανοητιχῆ, χαί ἡ τοιαύτη ἀρχὴ ἄνθρωπος) ; Eth. N. VI, 10. 1142. b. 10; De an. III, 10. 433. a. 22 и др.

⁶⁰⁸ - Поскольку существо этических добродетелей и состоит именно в должном направлении низшей, пожелательной части человеческой души.

⁶⁰⁹ - Eth. N. VI, 13.1144. a. 36 (...ἀδύνατον φρόνιμον εἶναι μὴ ὄντα ἀγαθόν); ср. Eth. N. X, 7. 1176, a. 15–20; ср, Reth. III, 16. 1417, a. 15. – С другой стороны, определять средину между двумя крайностями, т. е. обладать этическим и добродетелями, по мнению Аристотеля, доступно только благоразумному человеку (Eth. N. II, 6, нач.). Следовательно, последним-то источником всех этических добродетелей, по Аристотелю, является ὄρεξις ὀρθή, т.е. натуральная и прирожденная предрасположенность к добродетели, которая, как мы видели, по мнению того же Аристотеля, у человека может быть, а может и не быть.

⁶¹⁰ - Eth. N. II, 6–9; III, 8 и др. Это же определение этической добродетели, как правильной середины между двумя крайностями, Аристотель последовательно проводит при определении той или иной из частных добродетелей – мужества (ἀνδρεία: Eth. N. III, 9–12), воздержания (σωφροσύνη: Eth. N. III, 13–15), щедрости (ἐλευθεριότης: Eth. N. IV, 1–3), великолепия (μεγαλοπρέπεια: Eth. N. IV, 4–6), великодушия (μεγαλοψυχία: Eth. N. IV, 7–9), добродетели, не имеющей определенного названия, но стоящей в середине между крайним честолюбием и отсутствием этой склонности (Eth. N. IV, 10), далее, добродетели кротости (πραότης: Eth. N. IV, 11), вежливости (точным термином эту добродетель Аристотель не обозначает:

Eth. N. IV, 12), правдивости (у Аристотеля и эта добродетель не обозначается точным термином: Eth, N. IV, 13), благоподвижности (εὐτραπέλζα – середина между крайней серьезностью и шутовством: Eth. N. IV, 14), стыдливости (αἰδώς;: Eth. N. IV, 15), справедливости (δίκησιον: Eth. N. V) и дружбы (φιλία: Eth. N. VIII–IX). Подробное и обстоятельное изложение учения Аристотеля о каждой из всех перечисленных нами частных добродетелей см. у А. А. Бронзова, Ibid. стр. 140–199. Мы в данном случае ограничимся самыми общими замечаниями, насколько это необходимо для нашей цели.

⁶¹¹ - Eth. N. III. 13–15; VII, 3; VII, 6; VII, 11 (нач.); 14; X, 1–5. Ср. вообще все те места «Этики», где Аристотель говорит только об умеренности в наслаждениях, а не об окончательном подавлении склонности к ним.

⁶¹² - В Eth. N. V. 3 Аристотель называет справедливость «величайшей из добродетелей, более удивительной и блестящей, чем вечерняя и утренняя звезды; поэтому-то мы, продолжает Аристотель, и говорим, в виде пословицы: в справедливости заключаются все добродетели». По словам Аристотеля, «из всех добродетелей, как кажется, одна только справедливость состоит в благе, приносящем пользу другому лицу, ибо справедливость всегда относится к другим и приносит пользу другому лицу, будь оно властелин или все общество» (ibid. Ср. V, 5 и др.)., Eth. N. V. 5–15.

⁶¹³ - Eth. N. IX, 9, 1169, b. 1; b. 7 и др. Ср. VIII, 9. 1159. a. 27; 10, 1159, a. 34; 14, 1162. a. 17; VII, 10. 1142. a. 22, С р. Polit. III, 6. 1278, b. 17; I, 1. 1253, a. 1.

⁶¹⁴ - По мнению Аристотеля, основой государственной и общественной жизни является взаимный обмен услугами и продуктами производства. «Два врача – по словам Аристотеля – не могут создать общества, а врач и земледелец и, вообще говоря, люди, занимающиеся различным, и неравным, могут создать его», производя взаимный обмен продуктами своего ремесла. Но если общественная жизнь людей создана потребностью взаимного обмена услугами и продуктами труда, то самый-то этот обмен вызван, по мнению Аристотеля, не чем иным, как нуждой, «которая все соединяет (ἡ χρεία, ἥ πάντα

συνέχει...), если бы люди ни в чем не нуждались или же нуждались не в одном и том же, то не было бы и взаимного обмена... Что нужда связывает людей в одно (ὅτι δ' ἡ χρεία συνέχει ὥσπερ ἐν τῇ ὄν), явствует и из того, что если бы двое не нуждались друг в друге, или один из двух не нуждался бы в другом, то не было бы и обмена, который имеет место в том случае, когда кто-либо нуждается в том, что другой имеет, напр., вино, взамен коего другой позволяет вывоз хлеба» (Eth. N. V, 8. Русск. перевод Радлова. Ж. М. Н. П. 1885 г. Октябрь. Ср. Polit. I, 1. 1252, я. 1; 1253, а. 1; III, 1278, b. 17 и др). Другими словами, Аристотель в данном случае при объяснении происхождения человеческого общества, повторяет в общем теорию Платона. В другом месте Аристотель прямо говорит, что справедливость имеет своей целью самоудовлетворенность (αὐτάρκειαν) людей (Eth. V, 10.1134, а. 27). Отсюда, у Аристотеля – чисто юридический характер добродетели справедливости, в основу которой он полагает принцип распределения благ соответственно правам (достоинствам) каждого члена государства (Eth. N. V. 9. 1134, а. 1; V, 6, нач.; V, 10. 1134, b. 8 и др. и, вообще всю V кн., трактующую о справедливости). В добродетели справедливости, с точки зрения Аристотеля, основным моментом, т. о., является защита каждым человеком своих прав, а не добровольное отречение от них в пользу других лиц (обстоятельное изложение учения Аристотеля о справедливости см., напр., у А. А. Бронзова, *ibid.* стр. 163–174; у Hildenbrand'a „Geschichte und System der Rechts und Staatsphilosophie“ I, s. 286–319 и др.).

⁶¹⁵ - Eth. N. X, 7 нач. и др.

⁶¹⁶ - По словам Аристотеля, «так называемая самоудовлетворенность (αὐτάρκειαν) более всего свойственна созерцанию, ибо, что касается житейских нужд, то они в одинаковой мере присущи как мудрецу, так и праведнику и всем другим; если же нужды в достаточной мере удовлетворены, то праведный (δίκαιος) сверх того еще нуждается в людях, относительно которых и вместе с которыми станет поступать справедливо, одинаковым образом и благоразумный, и мужественный, и всякий другой, а мудрец может предаться

созерцанию и один сам с собою и тем лучше, чем он мудрее; может быть (ἴσως) лучше, когда у него есть сотрудник, но во всяком случае, он наиболее самоудовлетворенный» (ἀυταρχέστατος. Eth. N. V, 7. 1177. а. 27–b. 1. Ср., вообще, Eth. N. V, 6–8).

⁶¹⁷ - В Polit. III, 6. 1278. Б. 20 Аристотель говорит, правда, что к общественной жизни человек стремится даже в том случае, если его к этому не вынуждает никакая другая потребность, или нужда. По-видимому, в данном случае, Аристотель имеет в виду потребность в дружбе, притом бескорыстной. Насколько «бескорыстие» в данном случае оказывается призрачным, – об этом см. несколько ниже, сноски 619.

⁶¹⁸ - Eth.. N. VIII, 1. 1155, 4–26; VIII, 4; VIII, 6 и др.

⁶¹⁹ - По мнению Аристотеля, истинная дружба бывает только тогда, когда мы в нашем друге любим само благо, самое добродетель, благодаря чему, созерцая благо и добродетель в друге, мы испытываем чувство удовольствия. Отсюда понятно, почему, по Аристотелю, истинная дружба может быть только между людьми добродетельными и притом по достоинству равными между собою; только в этом случае друзья не нуждаются друг в друге, и их дружба оказывается бескорыстной (Eth. N. VIII, 4. 1156. b. 12; VIII 7. 1157, b. 33; Ср. VIII, 6, нач. и др. Подробн. об учении Аристотеля о дружбе см. у А. А. Бронзова, *ibid.* стр. 175–199). Не нуждаясь друг в друге, истинным друзьям, с точки зрения Аристотеля, конечно, не трудно соблюдать в своих взаимных отношениях полное бескорыстие; но о самопожертвовании в данном случае, очевидно, вовсе нет и речи. Добродетельный человек, стремящийся найти себе «истинного» друга, т. е. человека, равного себе по добродетели, – этим самым, с точки зрения Аристотеля, гарантирует себя от неприятной обязанности поступаться своим покоем и своим благом в пользу тех, кто ниже его и кто, следовательно, нуждается в его услугах. Учение Аристотеля о дружбе обстоятельно изложено также у Hildebrand'a (*ibid.* I, s. 332–341) и в соответствующих местах трудов по истории философии Zeller'a, Brandis'a, Ritter'a и др.

⁶²⁰ - Eth. N. X, 7.

⁶²¹ - Эту-то условную справедливость Аристотель и называет высочайшей из добродетелей (ibid).

⁶²² - Eth. N. X, 6–10.

⁶²³ - Eth. N. X, 8 конец и 9.

⁶²⁴ - Eth. N. X, 1, нач.; 2; 4 и, вообще, X, 1–5. По словам Аристотеля, наслаждение (ἡδονή) «более всего сроднилось с родом человеческим» (Eth. N. X, 1, нач.). «Можно предположить – говорит Аристотель – что все люди стремятся к наслаждению (ἡδονή), подобно тому, как все стремятся и к жизни. Жизнь есть известного рода деятельность... Наслаждение же придает законченность деятельности, а, следовательно, и жизни, к которой люди стремятся; естественно, что они стремятся также и к наслаждению, так как оно только придает законченность жизни каждого, жизни, которая дорога всем. В настоящем случае мы, говорит Аристотель, оставим в стороне вопрос, желаем ли мы жизни ради наслаждения, или же ради жизни желаем наслаждения. Одно сопряжено с другим и, как кажется, не может быть разделено (συνεξεῦχθαι μὲν γάρ ταῦτα φαίνεται καὶ χωρισμὸν οὐδέχασθαι), ибо без деятельности не бывает наслаждения, наслаждение же заканчивает всякую деятельность» (Eth. N. X, 4 конец и 5 нач. Перевод Радлова. Ж. И. Н. П. 1887, Декабрь).

⁶²⁵ - «Наслаждение, свойственное деятельности, по словам Аристотеля, делает деятельность более продолжительной и лучшей, в то время как присущие деятельности страдания уничтожают ее». (Eth. N. 5. 1175, b. 20–25 и др.). «Всякой деятельности, говорит Аристотель, свойственно соответственное наслаждение» (Eth. N. X, 5. 1175, b. 26–27).

⁶²⁶ - Eth. N. X, 6–10.

⁶²⁷ - Ср. выше. Особ. Eth. N. X, 5 конец. Впрочем, Аристотель, иногда склоняется и к тому, чтобы предположить тождество по природе длительности и наслаждения (οἰχειότεραι δέ ταῖς ἐνεργείαις αἱ ἐν αὐταῖς ἡδοναὶ τῶν ὀρέξεων' αἱ μὲν γὰρ διωρισμέναι εἰσὶ καὶ τοῖς χρόνοις καὶ τῇ φύσει αἱ δὲ σύνεγγυς ταῖς

ἐνεργείαις καὶ ἀδιόριστοι οὕτως, ὥστ' ἔχειν ἀμφισβήτησιν, εἰ ταῦτόν ἐστιν ἡ ἐνέργεια τῇ ἡδονῇ. Eth. N. X, 5. 1175, b. 30–33).

⁶²⁸ - Eth. N. X, 1, нач. и др. Ср. выше, сноски 624, 625, 626.

⁶²⁹ - Eth. N. X, Б, нач. Ср. выше, сноска 624.

⁶³⁰ - Polit. I, 2. 1252, b. 8; I, 8. 1256, b. 23 и др.

⁶³¹ - Ibid. Ср. Polit. I, 4. 1253, b. 23; 1254, a. 1; 1254, a. 17; a. 21; b. 21; b. 27; VII, 10. 1330, a. 25 и др. Учение Аристотеля о рабстве, как имеющем свои корни в прирожденных натуральных особенностях многих людей (напр., варваров), весьма обстоятельно раскрыто, кроме сочинений Hildenbrand'a, Zeller'a, Brandis'a в Ritter'a, – также у W. Oncken'a („Die Staatslehre des Aristoteles..." II, Hälfte. 1875, s. 29–74).

⁶³² - Сократ и Платон, например, ценой внутренних самопротиворечий и компромиссов в своей моральной философии стремились все-таки уделить некоторое место мотивам религиозного и альтруистического свойства, не всегда отдавая себе ясный отчет в несоответствии этих мотивов с основной интеллектуалистически-натуралистической и ультра-индивидуалистической тенденцией своей моральной философии.

⁶³³ - Такой критической сознательности из предшественников Аристотеля не доставало, напр., софистам, киринейцам и циникам, в философской морали которых вовсе не было места религиозным альтруистическим мотивам.

⁶³⁴ - Автономизм, как одна из наиболее характерных черт учения Аристотеля о нравственном законе, свое наиболее яркое выражение находит в положении, что мерой добра и зла является нравственный, или благоразумный человек, как индивидуальная, нравственно совершенная личность. Это учение Аристотеля в стоицизме получало свое дальнейшее развитие.

⁶³⁵ - Моральной философии Цицерона в главе о стоицизме мы касаться не будем, так как этические вопросы, какие им затрагиваются, хотя решаются им, со стороны своего содержания, в духе стоической философии, но на эти вопросы, как и на все прочие, Цицерон смотрит под углом зрения

академического скептицизма, каковая точка зрения, на наш взгляд, и кладет на философско-этические взгляды Цицерона свой главный отпечаток, сближающий Цицерона с академическими скептиками по существу дела более, чем со стоиками.

⁶³⁶ - С этой именно точки зрения, вопрос об отношении позднейших (римских) стоиков к более ранним прекрасно разработан в трудах Ogereau ("Essai sur le systeme, philosophique des stoiciens" 1885), Rubin'a ("Die Ethik Senecas in ihrem Verhältniss zur älteren und mittleren Stoa" 1901), Bouhöff'er'a ("Epiktet und die Stoa" 1890) и "Die Ethik des Stoikers Epiktet" 1894) и др.

⁶³⁷ - Зачатки этого стоического учения о мудреце можно, впрочем, находить у Аристотеля (см. выше и др.), отчасти у софистов, циников и др.

⁶³⁸ - Ogereau аналогичными условиями объясняет и некоторые другие несущественные отступления римских стоиков от древнестойического учения. (Ogereau, с. 1, р. 264 и далее).

⁶³⁹ - Взгляд Zeller'a («Philos. d. Griechen». III, а. s. 83), Stein'a («Die Psychologie der Stoa», II. s. 13.) и др.

⁶⁴⁰ - Stob. Eclog. I. 17. 3, p. 152, 19 (Wachsm.); I. 11. 5a, p. 132, 26 (Wachs.); ср. Stob. Eclog. I; 20. 1e, p. 171, 2 (Wachs.) ibid. I, 22 p. 199, 10; Diog. VII, 135; 136; 140; 142; 143; 150; Plut. De plac. philos. II, 1; Euseb. praep. Evang. XV, 15, 1; XV, 18, 1; XV, 18, 3. Ср. Lactant. De ira Dei. с. 11; Philo, Incorr. Mundi p. 954 (ср. Pearson. Fragm. of Cleanthes 22–25; of Seno Frag. 51–52).

⁶⁴¹ - Cic Acad. pr. I, 6; Diog. VII, 150; Plutarch. Stoic, repug. cap. 39; Lactant. Institut. VII, 3 и др.

⁶⁴² - См. выше, сноска 640.

⁶⁴³ - Plutarch. De placit. philos. I, 11; IV, 20; Cic. Acad. I, 39; D. L. VII, 150 и др.; Sext. Empir. adv. mathemat. IX, 211 и др. Hippolyt., Philosoph. 21, 1. p. 571 (Diels); Calen., Hist. Philos. 16. p. 241 и 608 (Diels). Ср. Pearson Fragm. of Zeno 36 и др.

⁶⁴⁴ - Sext. Empir. Math. VIII, 258; ср. Stein, ibid. I, s. 16–22.

⁶⁴⁵ - Cic. Acad. I. 8; Tusc. I, 40; De nat. deor. 116; 117; Stob. Eclog. I, 14. 1, p. 142, 9 (w.); I. 19. 1, p. 163, 9 (w.); I, 19. 4, p. 166, 4. (w.); ср. у Zeller'a, *ibid.* III, 13, s. 151.

⁶⁴⁶ - Stob. Eclog. 1.10. 16e, p. 129, 18; (w.); I, 11. 5a, p. 132, 26 (Wachsm.); I, 17. 3 p. 152, 19 (w.); I, 20. 1 e p. 171, 2 (w.); I. 14. 1, p. 142, 9 (w.); I, 19. 1, p. 163, 9 (w.); Cic. De nat. deor. II, 116–117; Philo, *Incorr. Mundi* p. 954; D. L. VII, 142; 168, и др.; Cic. Nat. deor. II, 84; II, 33.

⁶⁴⁷ - Наиболее употребительное у стоиков наименование первичной субстанции, по-видимому, αἰθήρ (D. L. VII. 137; Cic. nat. deor. I, 36; 37; II, 14; Acad. I. 1; II, 126 Plut. plac. phil. I, 7; Terull. Adv. Marc. I, 13; Minuc. Fel. Octav. 19, 10; Lactant. Instit. I, 5; Euseb. praep. ev. XV. 15; и др. (ср. Stein, *ibid.* I, s. 26:31); но часто употребляется и название πῦρ – то с предикатом τεχνικόν, artificiosum, то без этих предикатов (D. L. VII, 137; 148; 156; Cic. Acad. 1,39, Cic. de nat. deor. II, 11; 15; 22; 32; 57; 84 и др. August. Adv. Acad. III. 17, 38; Plut. De plac. phil. I. 7. Stob. Eclog. I, 20 1e, p. 171, 2 (Wach.). I. 10. 16e, p. 129, 18 (w). I. 1. 29 b. p. 35, 9. (Wachs.) I, 23, 1, p. 200, 21 (w), Euseb. Praep. Ev. XV, 18, 3. При этом, стоики, по-видимому, различали огонь, как одну из четырех основных стихий бытия, от первичной субстанции, также иногда обозначаемой ими термином огонь (πῦρ; ср. у Stein'a *ibid.* I, S. 25–30, 42:56).

⁶⁴⁸ - Cic. de nat. deor. II, 8; 11; 21; 22; 33; III, 22; 23; и др.; Sextus. Empir. Mathem. IX, 85; 101; 104; 107; 109; 138 и др.; D. L. VII, 139; 143; 147 и др. (ср. подр. у Heinze: "Lehre vom logos", s. 100 и далее).

⁶⁴⁹ - D. L. VII, 156; ср. 136; 138; 139; 147; 149; Stob. Eclog. I, 5. 15, p. 78, 18 (w.); I, 17. 3, p. 153, 7 (w.); I, 1. 29b, p. 35, 9 (w.); I, 1. 29b, p. 38, 2 (w.); Cic. de nat. deor I, 14; I, 36; II, 58; Plut. De plac. phil. I, 7; Phut., Comm. Not. 31, 48; 49; Euseb. paep. Ev. XV, 15, r, Epiphan. Adv. Haeres. III, 2. 9 (Diels. p. 592); Lactant. De Vera Sap. c. 9; Instit. IV, 9; Tertull. Apolog. 21; Minuc. Fel. 19, 10; Sextus. Empir. Mathem. IX, 101 и 102 и др.

⁶⁵⁰ - D. L. VII, 138; 147; 148; 150; 156; Cic. de nat. deor. I, 36; II, 9; 14; 15; 22 и др; Stob. Ecl. I, 17. 3, p. 153,7 (w.); I, 1.2 9, p.

38, 1 (w.); I, 19. 4, p. 166,4 (w.); I, 1. 12, p. 25, 3 (гимн Клеанта Зевсу); Tertull. Apolog. с. 11; Advers. Hermog. с. 44; Ad. Nat. II, 4; Plut. Comm. Not. 31, 5 и др. (ср. подроб. Zeller, ibid.. III, 1, 3; 127, 1; Stein, ibid I, 35; 43; 44; 57–58 и др.)

⁶⁵¹ - D. L. VII, 135. 136. 138. 139. 142. 143. 147. 148. 150; 156; Stob. Eclog. I, 17. 3, p. 153, 7 (w.); I, 1. 12, p. 25, 3 (гимн Клеанта к Зевсу); I, 19. 4, p. 166, 4; I. 10. 16e, 129, 18; I, 1. 29b., p. 37, 20 (w.), I. 11. 5a p. 132, 26; I. 20e, p. 171, 2; I. 22. 3b. p. 199, 10 (w); I. 23. 1, p. 200, 21 (w); I, 1. 29, p. 38, 1; Euseb. praep. ev. XV, 15; Epiphan. Adv. haeres. I, 5; I, 21; Tertull. De an. с. 44; Origen. Contra Cels. VI, 335. Lactant. Dé ira dei. с. 11; Cic. De nat deor. I, 14; 15; II, 21; II, 22; 34; 45; 84; Euseb. Praep. Ev. XV, 18. 3; Sext. Emp. Math. IX, 101; 85; 104; 107; Philo, Incorr. Mundi. p. 954. и др.

⁶⁵² - Tertull. Adv. Hermog. 44. Ad. Nat. II, 2. II, 4. Adv. Marc. I, 13. Apol. 21. Cic. de nat deor I, 14. I, 36. 1, 37. II, 37. II, 57. 58. 116. 117. III, 27. Ad Acad. II, 120. II, 126. I, 39. Tues. I, 40. Pluth., Placit. phil. I, 7. Epiphan. Adv. Haeres. III, 2. 9. (Diels, p. 592). Minuc. Fel. Octav. 19, 10. Stob., Eclog. I, 1. 29b, p. 34, 20 и 35, 9 (w). p 38, 2 (w). I, 5. 15. p. 78, 18 (w). I, 19. 4. p. 166, 4 (w). I, 14. 1. p. 142, 9 и 12. (w). Cp. I, 19. 1, p. 163, 9 (w). I, 15. 6a, p. 146 21 (w). Lact., De Vera Sap. с. 9. Instit., I, 5. IV, 9. Theodor. Graec. Aff. Cur. VI, 14. Athenag., Suplic. с. 6. Diog. L. VII, 134. 149. Clem. Alex. Protrep. V, 66. Sext. Emp. Pyrr. III, 218. Math. IX, 120. August. Contra Acad. III, 17, 38. Euseb. Praep. Ev. XV, 18, 1 и др.

⁶⁵³ - Plut. Comm, not 31. 36. Euseb. Praep. Ev. XV, 18, 1. 3. Stob. Eclog. I, 17. 3. p. 152, 19 (w). I, 20. 1e, p. 17, 2 (w). Diog. L.VII, 135.136. 142. Tatian., Adv. Graec. с. 5. 25.

⁶⁵⁴ - Диог. Лаэрт. VII, 137. 148. Plut., de Stoic, repugn. 39, 2. Euseb. praep. Ev. 15, 18. Lact. Instit. div. VII, 23. Cic. de nat. deor. II, 46. и др.

⁶⁵⁵ - Plut. Comm. Not. 34. 5. De Stoic, repug. 34, 3. Диог. Лаэрт. VII, 147; 149. Cic. De nat. deor. II, 13–15. 33–36. II, 65 и др. Stob. Eclog. I, 1. 12, p. 25, 3 (w). I, 5. 15, p. 78, 18 (w). Sext. Emp. Pyrr. III, 9–12. Math. IX, 88–91. Theodor., Graec. Aff. Cur. VI, 14 и др.

⁶⁵⁶ - Pluth. De placit. Phil. I, 7. Диог. Лаэрт. VII 147.149. Tertull. De an. c. 44. Apol. c. 21. Cic. de nat. deor. I, 36. 11,57. II, 58. III, 27. Lactant. Instit. I, 5. IV, 9. De Vera Sap. c. 9. Minuc. Fel. Octav. 19, 10. Ghalcld. in. Tim. c. 114. Stob. Eclog. I, 1. 12, p. 25, 3 (w.) и др.

⁶⁵⁷ - Диог. Лаэрт. VII, 88. 149. Pluth. De plac. philos. I, 28, 3. Cic. De nat. deor., I, 36. II, 78. Leg. I, 18. II, 10. Epiphan. Adv. Haers., III, 2, 9 (Diels. p. 592). Stob., Eclog. II, 7. 11d, p. 96, 10, (w.). I, 1. 29b, p. 35, 9 и 36, 2. (w.). Lact, De Vera Sap. c. 9. Instit., IV, 9. Tertull., Apol. c. 21. Minuc. Fel., Octav., 19, 10 и др.

⁶⁵⁸ - Philod. De pietat. c. 81. (Dox. gr. 545). Hippol. Philosuph. prov. 21 (Dox. gr. 571). Alex. Aphrod. De Fat. 15. Lactant., De Vera Sap. c. 9. Instit. IV, 9. Tertull.. Apol. c. 21 и др.

⁶⁵⁹ - В частности о материалистически-пантеистическом характере представлений о Божестве основателя стоицизма – Зенона, отождествлявшего Божество, или первичную субстанцию с огнем, а иногда с эфиром и пневмой, см. у Stob. Eclog. 1,1, 29 b, p. 35, 9 и 38, 2 (W.). I, 15. 6 a, p. 146, 21 (W.). I, 14, 1, p. 142, 12 (W.). Cic. Academ. I, 11, 14 и 41. II, 126. De Fin. IV, 5. De nat. deor. I, 36. II, 22. Tusc. I, 9. Tertull. Adv. Marcion. I, 13. De an. c. V. Minuc. Fel. Octav. 19, 10. August. Conlr. academ. III, 38. Диог. Лаэрт. VII, 142. 157 и др. В других случаях Зенон прямо приписывает Божеству свойство телесности (Hippol. Philos. I, 21. p. 571 (Diels.). Cic. Acad. I, 12 и др. Galen., Hist. Philoe. 16 p. 241 (Diels, p. 608). Tatian., Ad. Graec., c. 25 p. 262. August. Adv. Acad. III, 17, 38 и др.). Отношение Божества к миру, в духе материалистического пантеизма, у Зенона проводилось с совершенной ясностью: он пользуется в данном случае физическим понятием τόπος'а, дающим материалистический отпечаток его понятию λόγος σπερματικός и εἰμαμένη (см. Диог. Лаэрт. VII, 136. 158. Cio. De divin. II, 58. Sext. Empir. Math. IX, 101 и др.). Еще более определенные и решительные указания имеются относительно материалистического пантеизма другого видного представителя древней стои – Клеанта, (см. Диог. Лаэрт. VII, 27 и др. Cic. Nat. deor. I, 14. 36. 37. 39. III, 14. Stob. Eclog. I, 1. 12, p. 25, 3 (W.) (гимн Зевсу). I, 17, 3, p. 153, 7 (W.). Lactant. Divin. Insllit. I, 5. Tertull. Apolog. c. 21. Philo, Incorr. Mundi

р. 954 и др.). Для объяснения взаимоотношения между первичной субстанцией и происшедшим из нее миром, Клеант прибегает к такого рода материалистически-пантеистическим понятиям как понятия: ψλόξ ἄγνις πληγῇ (III, 14), – в особенности же к понятию τόνοc и πνεῦμα (ibid.). Аналогичные свидетельства имеются и относительно Хризиппа (напр., Cic. de nat. deor. I, 14. 15. Euseb. Praep. Et. XV, 15. Plut. Coinm. not. с. 36. Philod, de pietat. p. 77. 80. Tertull. Apolog. с. 21. Epiphan., Adv. haeres. III, 36. Hippol., Philosoph, с. 20 и др.), употреблявшего для обозначения взаимоотношения между Божеством и миром понятие αὔρη (ibid.).

⁶⁶⁰ - Диог. Лаэрт. VII, 138. 139. Plut, stoic, rep. с. 43. Sext. Empir. Math. IX, 81 и др.

⁶⁶¹ - Диог. Лаэрт. VII, 148 и др.

⁶⁶² - Диог. Лаэрт. VII, 138. Epiphan. Adv. haeres. I, 5. Cic. nat. deir. I, 14. De fin. III, 20. Origen. Contra Cels. IV, 205. 335. Stob., Eclog. I, 48, 8 p. 317, 21 (w.). Plut. Comm. not. с. 36, 1077. с. Stoic, repugn, с. 41, 1051 A. Plac. IV, 11 и др. Ср. также слова известного гимна Клеанта к Зевсу... ἐχ σοῦ (т. е. из Зевса) γάρ γενοc ἐσμέν...

⁶⁶³ - Cic. Tusc. I, 9. 18. 19. De fin. IV, 5. IV, 12. Acad. I, 39. Lactant. De offic. dei, XIV, с. 8. Диог. Лаэрт, VII, 139. 156. 157. Stob., Eclog. I, 49, 33 p. 367, 18 (w.). Tertull., De an. с. 5. Macrob., Somn. Sc., I, 14. 19. Plut, placit. phil. IV, 3. Epiphan. Adv. haeres. III, 36. Euseb., Praep. Ev. XV, 21. August. De civitat. Dei XIV, 2. XIX, 2. Galen, Hist. Phil, с. 24 (Diels, p. 613), Hipp. et. Plat II, 8. III, 1. Alex. Aphr. De an. p. 26, 16 (ed. Bruns). См. Pearson Fr. of Zeno 84–92. стр. 137–142 и друг. Подробн. ср. у Stein'a ibid. I, 101–110.

⁶⁶⁴ - Galen., Plac. Hippocr. et Plat. II, 8. Euseb., Praep. Ev. XV, 21 и пр.

⁶⁶⁵ - Hippolit., Philosoph, с. 21. Sext. Empir. Math. VII, 234. Terull. Do anim. с. 5. Nemos, de nat. hom. с. 2. p. 32, 33. Galen. Hipp, et Plat. III, 1. Hist. Phil. 24 (Diels. p. 613). Stob, Eclog I, 4P. 33, p 367, 10 (w.). (Ср. Pearson. Frag. of Zeno 84–92) и др. Подробз. Stein, ibid I, 110–112.

⁶⁶⁶ - Slob. I, 48. 7, p. 317, 15. (w.). Cp. Stob., Eclog. I, 48. 8. p. 317, 21 (w.). Pint, com. not. 47, p. 1085. A. Plac. IV, I I. Cp. у Hirzel 'я ibid. s. 134 и дал.

⁶⁶⁷ - Cic. de nat. deor. I, 36. II, 22. Stob, eclog. I, 322. I, 60. Tertull. Apoll, с. 21 и др.

⁶⁶⁸ - Hirzei, ibid. s. 198–221.

⁶⁶⁹ - Cic. "De leg." I, 7. 21 и дал.

⁶⁷⁰ - Cic. Tusc. I, 18, 42 и др.

⁶⁷¹ - Cic. de offic. I. 30, 105 и дал. 107. De Leg. I, 10. 30.

⁶⁷² - Diog. L. VII. 158. Cic. de divin. II. 45. 94. 96. Tusc. I. 18, 42. 33, 80.

⁶⁷³ - Seit. Empir. Adt. phys. I, 60, 76. Cic. de nat deor. II, 2, 4..., 9, 23. 10, 26. 11, 31 и др. Диог. Лаэрт. VII, 134. 136.

⁶⁷⁴ - Stob. Eclog. I, 139, 7.

⁶⁷⁵ - Stob. Eclog. I, 105, 20. 160. 13. Plut. Placit. philos. II, 9. 3.

⁶⁷⁶ - Cic. de nat. deor. II, 4 6 ,1 1 8 .1, 36, 37. II. 40. и др. Диог. Лаэрт. VII. 138.139. 140. 142, 143, 145. 148. Stob. Eclog. I, 25, 5 p. 213, 15 (w.). I, 26, 1, 219, 12 (w). I, 26, 3, p. 2 21,23 (w). I, 26, 1. p. 219, 14 (w.). Sest. Empir. Adv. phys. I, 61. Plut. Comm. Not. 31, 10. Cp. Pearson, Fragm. of Zeno 71–73, стр. 125–129. of. Cleantheé. Freg. 2533. стр. 255–261.

⁶⁷⁷ - Диог. Л. VII, 134 и др.

⁶⁷⁸ - Cic. Tusc. 1, 24, 56 и дал. De nat. deor. II, 9. 24; 12, 32. Seit. Empir. Adv. pbys I, 72, 76 и др.

⁶⁷⁹ - Богатый фактический материал для выяснения метафизических и психологических воззрений древних стоиков можно читать в сборниках фрагментов: A. C. Pearson: "The fagments of Zeno and Cleanthes" London 1891 (стр. 85–162 и 245–296) и Ioannen ab Arnim: «Stoicorum veterum fragmentai. Volum. II.

⁶⁸⁰ - Plut. "De Stoic, repugn. XXXII, 2. 3; XXXV, 1–3; XXXVI, 1. De comm. not. XIII, 1–2; XIV, 1; XVI, 2. Cp. у Невзорова: «Мораль стоицизма и христианское нравоучение» 1892, стр. 25–26.

⁶⁸¹ - Gic., De Leg. 1,7. 26...; De nat. deor., 11,29, 73–81; 153. Подробности ср. у Schmekel'я, ibid. s. 186–190. О Посидонии см.

Cic. De nat. deor. II, 17, 47...; 22,58...; 19, 49...; De divin. 11,55, 125 и др. Диог. Лаэрт. VII, 138. 140. 142. 144. 149 и друг. Подроб. ср. у Schmekel'я, *ibid.* s. 239–243.

⁶⁸² - Диог. Лаэрт. VII, 159. Plut., Placit. phil. IV, 23. Orig. Cont. Cels' V, 47. Galen, Hipp. et. Plat. V, 476. Монистический принцип в понимании природы человеческой души проводили, по-видимому, не с достаточной последовательностью Клеант (см. об этом у Hirzel'я, *ibid.* II Th. I Abth. s. 136) и под влиянием Платона, представители средней стои, как, напр., Панэтий (Cic., Tusc. I, 18. 42; De offic. I, 28, 101; Galen, De plac. Hipp. V, 429 K. Tertull., De an. c. 14; Nemes. De nat. horn., c. 17. Подробнее об учении Панэтия о частях души см. у Stein'а, *ibid.* I, s. 181–182; Schmekel'я, *ibid.* s. 195–205; Zeller'а, *ibid.* III, 11, s. 564) и Посидоний, хотя последний, по-видимому, говорит не столько о различии частей души, сколько о различия способностей единой, со стороны своей субстанции, души (Galen, De plac. Hipp. V, 515. K; 663. K. и друг. Подробн. ср. Stein, *ibid.* I, s. 186–191; Schmekel, *ibid.* s. 248–263; Zeller, *ibid.* III, I.8., s. 585). Впрочем, и Панэтий, как это раскрывает Stein, только приближался к Платоновскому делению души на части, но не отступил вполн от монистического принципа древних стоиков.

⁶⁸³ - Caien, De Plac. Hipp. V, 369; 412. Диог. Лаэрт. VII, 65. 89. 93. 110. III; Stob. Eclog. II, 88. 86. 160. 162. 166. 172.182; Cic. Tusc. IV, 6, 11; 7. 14; 10. 25; De fat. c. 10 и др.

⁶⁸⁴ - Stob., Eclog II, 7, 9 p. 86, 17 (w.). 88, 1 (w.). Seneca, Epist. 113, 18. Plutarch., De stoic, repugn, c. 11, p. 1037. Clem. Alex., Strom. II, p. 460 (Pott).

⁶⁸⁵ - Cic, De fin. III, 5. 16; De offlc. I, 28, 100. Диог. Лаэрт. VII, 85. 86. 87 и др. Plut. De stoic, repugn, c. 12, 1038b. Ср. Cicero, De fin. 111, 7. 23; III, 20; III, 16. Alex. Aphrod., De anima p. 150, 25 (Bruns). 162, 29 (Bruns). Galen., De Plac., 398. Porphy., De Abstin. III, 19 и др. (Подроб. ср. Arnim: "Stoicorum veterum fragmenta* 1903. Volum. III, Fragn. 169–189 (стр. 40–45), Pearson, Fragn. of Zeno 122.

⁶⁸⁶ - Plut., De stoic, repugn, p. 1035 c. и др.

⁶⁸⁷ - Stob. Eclog. IF, 7. 6a , p. 75, 11 (w). Диог. Лаэрт. VII, 87. Plut. Comm. not. 1069. А что под природой Зенон разумел, главным образом, природу человеческую, об этом говорит как самое название того сочинения, где Зенон рассуждает об этом предмете (“Περὶ ὀρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπων φύσεως”; ср. другое аналогичное сочинение: “Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου”), так и тот факт, что Диоген Лаэртский выражение Зенона: τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ξῆν” противопоставляет учению о цели человеческих стремлений Клеанта, формулировавшего эту цель, как “τὴν χοιρὴν μόνην ἐχδέχεσθαι φύσιν“, и учению Хризиппа, пытавшегося объединить в данном случае учение Зенона и Клеанта и потому определявшего цель стремлений человека, в смысле следования природе человеческой и общей (“Φύσιν δὲ Χρήσιππος μὲν ἐξάχονει ἢ ἀχολούθως δεῖ ξῆν τὴν τε χοιρὴν καὶ ἰδίως τὴν ἀνθρωπίνην: Диог. Лаэрт. VII, 87; ср. 89).

Действительно, по учению стоиков, законы человеческой природы представляют из себя лишь частную форму законов космоса. Ср. Stob., Eclog. II, 7. 6a, p. 75, 11 (w). 76, 3 (w). 77, 16 (w). Clera. Alex., Strom. II, p. 482; V, p. 703 (Pott). Lactant. Instit. III, 7. Cic., de fin. II, 34. III, 9. 31. III, 21. III, 22. IV, 14 и др. (Ср. Arnim. III, стр. 3–9, fragm. 2–28. и Pearson. Frag. of Zeno 120–124 и of Cleanthes. 72–74).

⁶⁸⁸ - Cicero. De Leg. I, 8. 25. Plut. De comm. nof. c. 33. p. 1076 a. Alex. Aphrod., De fato c. 37. p. 211, 13 (Bruns). Origen. Contra Cels. VI, 45. IV, 29. Clem. Alex., Strom. VII, 14, p. 886 (Pott). Ср. IV, 8 p. 590. Lactant., Instit. III, 25 и др. (Подроб. Ср. Arnim, III, Fragm. 245–254. Стр. 58–59)

⁶⁸⁹ - Stob. Eclog. II, 7. 5, p. 62, 9; 65, 8 (w.). Диог. Л. VII; 87. 91. 125 и др. Galen. De Plac. 468, K. 447, Seneca, Ep. 94,3; 49. 11. Cic., De offic. II, 3. II...; 5, 16; 6, 19. De Leg. I, 9, 27 и др. Plut., De stoic. repugn. c. 31, p. 1048 d; c. 13. p. 1038 e. Clem. Alex., Strom. IV, 6, p. 575 (Pott.). VII, 3, p. 839 (Pott.), ср. I, p. 336. (Pott.). Lactant., Instit. VI, 9. Подробн, ср. Arnim., III, Frag. 214–227, стр. 51–53.

⁶⁹⁰ - Диог. Л., VII, 89. 127. 128 Clem. Alex., Protrep, VI, 72 и др.

⁶⁹¹ - Диог. Л., VII, 127. 189. Cp. 83. Sext. Emp., Math, XI, 77. 184. Cie. Leg. I, 17. 46. De rep. 111, 26, 28. Cp. De off. II, 8, 29. 111, 3 13. III, 7, 34. Tusc. disp. V, 48–50. II, 29. V, 27. De fin. I, 61. III, 43–45. IV, 30. IV, 47. 60 a. Plut. De Stoic, repugn, c. 18, p. 1042. 26, p. 1046 d; 26, p. 1046 c. De comm. not. 8, p. 1061 f. Stob., Eclog. II, p. 98, 17 (w.). Porph., Ad. Hor. carm. III, 2, 17. Alex. Aphrod., De anima, 159; 33. 160. 3; Ifrl, 26 (Bruns). Cp. подроб. Arnim, III, Fragm. 49–67 (стр. 13–16) и Pears, Fragm. of. Zeno 125–129.

⁶⁹² - Диог. Л. VII, 89. 127. Sext. Emp., Math. XI, 99. Cic., De fin. III, 4 36; 38–39; V, 20. De Legib., I, 18, 48 и 49. I, 14. 40–41. Lactant., Institut. III, 12. III, 27. V, 17, и др. Cp. Arnim, III, Fragm. 38–48: (Стр. 11–13).

⁶⁹³ - Диог. Л. VII, 87. 89. Stob., Eclog. II, 7, 6a, p. 75, 11. (Wach.): τοῦτο δ' ἐστὶ χαθ' ἓνα λόγον χαί σύμφωνον. Cp. 76, 3 (w.). p. 76, 16 (w.). 77, 16 (w.). Cic., De fin. II, 34. III, 22. III, 9, 31. IV, 14 и др.

⁶⁹⁴ - Cic. De off. III, 8. 35. August. „Contr. acad. III, 7. 16 и др. Cp. выше, сноска 691.

⁶⁹⁵ - Диог. Л. VII, 87. 89. Stob. Eclog. II, 7, 6a, p. 76, 3 (w). Galen. De Hipp. et. Plat. 450. 460. 461. 462. 470. 471. Plut. Stoic, repugn., 1036 a. 1037 a. 1035 c. 1050 a. и др.

⁶⁹⁶ - Seneca Ep. 94. 8.

⁶⁹⁷ - Диог. Лаэрт. VII. 165. Cic. De fin. II. 13. 43; V, 8. 23. Acad. pr. II, 43, 129 и др.

⁶⁹⁸ - Clem. Alex., Strom. II, 21. 179. 14. cp. Cic. De off. I, 109. 110. 114 и др.

⁶⁹⁹ - Диог. Лаэрт. VII, 87. Calen. De Plac. Hipp. et. Plat. V, 447. 448. 449 и др.

⁷⁰⁰ - Если Зенон цель человеческой деятельности и высочайшее благо человека полагает в повиновении богам (Epict., Diss. I. 20:14); то законы богов у него в данном случае, очевидно, совпадают с законами природы, т. к. Бог и природа, по Зенону, как мы видели, понятия тождественные.

⁷⁰¹ - Stob. Eclog. II, 76, 16. (w.; Диог. Лаэрт. VII, 99–101. Cic., De fin. III, 6; IV, 18. Plut., De Stoic, repugn. XIII, 11 и др.

⁷⁰² - Cic., Tusc. II, 29. II, 15. V, 27. Fin., III, 29. Seneca, Epist. 82, 7. Диог. Лаэрт. VII. 85. 106. Sext. Empir. Math. XI, 61. Pyrrh. 111, 117 и др.

⁷⁰³ - Sext. Emp. Math. XI, 11, 59. 61. 73. 74. Pyrrh. III, 177. 191. Cic., De fin. I, 11, 39. III, 17. IV, 19, 51. 20, 56. Acad. I, 36. Epictet., Diss. II, 19, 13. II, 19, 11. Pluth., De Comm. not. 1064 c. 22, p. 1069 d; c. 23, r. 170 a. De Stoic, repugn, c. 31, p. 1048 c; 15, p. 1040 d; 20, p. 1043 e; 30, p. 1048 b. 1048 a. Cp. Senec., Ep. 94, 8. 12; 82, 15; 85, 30; 87, 12; 15; 22; 28:102, 5. Stob., Eclog. II, 7. 5a, p. 57, 18 (w.). p. 79, 1 (w.). p. 82, 5 (w.). 11, 7. 7b, p. 81, 14 (w.). 11, 7. 7e, p. 80, 9(w.). Диог. Лаэрт. VII, 101. 102. 103. 104. Clem. Alex., Strom. IV, 5 p. 572 (Pott), и др. (Подробн, см. Arnim, III, Fragm. 117–123, 147–168, стр. 28–30, 35–39. Pearson, Fragm. of Zeno 128–131. of Cleanthes 88–89).

⁷⁰⁴ - Stob. Eclog II, p. 93, 1 (w). Диог. Лаэрт. VII, 115. Cp. 102. 103. 117. 188. Cic. Tusc. disp. IV, 10. 23–25. IV, 13. IV, 37. VI, 26 и 27. IV, 29. IV, 31. IV, 32. De fin. III, 10; 17, 57; IV, 19, 54 и др. Acad. I, 38. Galen., Hipp. et. Plat. plac. 429; 477 (k). и др. Seneca, Ep. 75, 11; 115, 8. Athen. VII, 278; 285. VIII, 335. IX, 373. XIV, 616. XV, 686. Plut. Stoic, repug. 1040 d. 1041 d.-e. Sext. Empir. Math. XI, 61 и Lactant. Instit., III, 23 и др. (Cp. Arnim, III, Fragm. 421–430, стр. 102–105. cp. ibid. Fragm. 377–420, Стр. 92–102). Ко всему этому следует добавить еще и то, что у стоиков идет речь не об ослаблении привязанности человека к внешнему миру и к его благам и не об умерении проистекающих яко бы отсюда страстей (как это учил Аристотель), а о совершенном искоренении страстей, след., о совершенном подавлении в душе человека чувства привязанности к внешнему миру и к его благам, о подавлении всякой живой связи с ним (Seneca, Epist. 116, 1. Lactant., Instit. VI, 10–11; 14. De ira, c. 17. 18. Диог. Лаэрт. VII, 117 и др. Подроб. см. Arnim III, Frag. 443–455, стр. 108–110).

⁷⁰⁵ - Stob. Flor. 94, 15. Eclog. II, 218, 7. Galen., ibid. 597 K.

⁷⁰⁶ - Диог. Лаэрт. VII 84. 105–107. Stob. Eclog. II, 7. 7g, p; 84, 21. II, 1, 7X, p. 83, 10. II, 7, 7b, p. 80, 17. p. 57, 18. p. 82, 11. p. 82, 20. p. 79. 18; p. 84, 4. p. 84, 18. p. 75, 1. p. 80, 14. p. 80, 22. p. (Wachsm.) Cic. Acad. I, 37. De Fin. III, 20. 50. 51. 53. 56. IV, 39. Plut, De stoic, repugn. c. 30, p. 1048a; c. 30, p. 1047 e; c. 17, 1041

е. De comm. not. с. 30, р. 1048a; с. 5, р. 1060, е; с. 4, р. 1060 с. и др. (Подробн, см. Arnim. III, Fragm. 124–146, стр. 30–35. Pearson. Frag. of. Zeno 130–131.

⁷⁰⁷ - Cic., De fin. I, 11, 39. III, 15; 17; 57. IV, 13, 43. 17, 23. 25, 26. 25, 68. 20, 56. De Leg. I, 21, 55. Диог. Лаэрт. VII, 22. 28. 71. 84. 102. 103. 106. Stob., Eclog. II, 7. 5a, р. 57, 18 (W.). Plut. Stoic, repug. р. 1039 d–e. 1040 d. 1041 e. 1042, a–d. 1048 b. 1065 с. Com. not. р. 1064 с. р. 1069 с–d. Athen. VI, 233 IV, 158. XIII, 565. 105. 106. Sext. Empir. Pyrrh. III, 191. Math. XI, 62. XI, 73, Clem. Alex., Strom. II р. 503. (Pott.). IV, 5, р. 572 (Pott.) и др. (Подр. см. Arnim, III, Frag. 147–168, стр. 35–39. Ср. выше). Панетий, один из наиболее видных представителей средней стои, еще резче делает разграничение между различными предметами чувственного мира и потребностями телесной стороны нашей природы, признавая за такого рода вещами, как, напр., здоровье, богатство, слава, дружба, и за вытекающими отсюда удовольствиями значение составных, хотя и второстепенных элементов, входящих в понятие человеческого совершенства и счастья (Cic. de off. I, 4. 113; 30, 105; 30, 106; II, 3; II, 6. 18; особ. II, 5. 18; II, 8. 29. Leg. I, 11. 31. Ср. Fin. III, 17 и др. Диог. Лаэрт. VII, 128. Sext. Empir. Math. XI, 73. Dogm. V, 73). Но мы, вместе с Zeller'ом (ibid. S. 565, 2) в признании Панетием ценности за натуральными удовольствиями можем и не усматривать радикального уклонения от учения древних стоиков, так как здесь Панетий говорит об удовольствиях духовных – χαρά. (Несколько иного взгляда держится, напр., Hirzel (ibid. II Th. 1. Abth., s. 438 и след. Ср. ibid. s. 516), полагающий, что Панетий в учении об удовольствиях сближается с Платоном не только по терминологии, но и по смыслу). Посидоний также между безразличными вещами различал ἄξια (εὐχρηστα) ἀπαξία, с одной стороны, и ἀδιάφορα в тесном смысле этого слова, с другой (соответственно Зеноновскому и Хризипповскому делению на προημενα, ἀποπροημενα и ἀδιάφορα). К первому разряду Посидоний, напр., относит все то, что способствует поддержанию нашей жизни, здоровья, душевного спокойствия и т. п. Стремления к такого рода вещам (πρώτα χατά φύσιν) и вытекающие отсюда удовольствия Посидоний признавал

натуросообразными, по самой их природе, законными и входящими в понятие нашего счастья (Galen., Hipp, et Plat p. 450; Seneca, Ep. 92, 5; 6; 10). Кроме того, к разряду полезных вещей Посидоний относит богатство и т. п. внешние блага, ценность которых обуславливается тем употреблением, какое мы из них сделаем. В общем, Посидоний по данному вопросу следует Панетию (Seneca, Ep. 87, 31. 35. 36. 38; Ep. 88, 20; Ep. 92, 121. Диог. Лаэрт. VII, 128. Cic. De off. III, 3. 13; 69 и др. Galen., *ibid.* p. 472. Ср. Galen., *Ibid.* 409. 461. 462. Ср. Диог. Лаэрт. VII, 62. 95 и др. Подробнее ср. Hirzel, *ibid.* II Th. 1 Abth., s. 418–516; Schmekel, *ibid.* s. 221–224. 274–277). Стоик Гекатон в числе результатов добродетели указывает не только на совершенство духа, но и на совершенства тела (Диог. Лаэрт. VII, 127).

⁷⁰⁸ - Кроме вышеприведенных цитат, см. также о Зеноне: Cic. Tusc. II, 12. 29; Stob. Flor. 7. 21. О Хризиппе: Диог. Лаэрт. VII, 102; Plut. Stoic, repugn. 1050, а. О Панетии, признававшем, напр., что скорбь и счастье противны природе, см.: Cic. offic. I, 30. 105; Leg. I, 11, 31; Fin. IV, 9. 23 и друг. (Подробнее ср. Schmekel, *ibid.*, в. 224, а). О Посидонии: Cic. Tusc. II, 5, 61 и др.

⁷⁰⁹ - Stob Eclog II, p. 80, 22 (Wach.). Диог. Лаэрт. VII, 104; 106; Cic. De Tin. III 16 и др.

⁷¹⁰ - Диог. Лаэрт. VII, 102. Plut. Stoic, repugn. 1039 d. 1042 d. Comm. not. 1063, с. 1076, b, Cic, De fin. III, 18. Stob. Eclog. II, 7, 5а, p. 57, 18 (w). и др.

⁷¹¹ - Seneca, Epist, 92, 10; 87, 31. 35 и др.

⁷¹² - Sext. Empir, Dogm. III, 90.

⁷¹³ - Plut. Stoic, repugn, p. 1048. с.

⁷¹⁴ - Диог. Лаэрт. VII, 117.

⁷¹⁵ - Athen. VI. 162. D. Ср. подробн. у Hirscl'я, *ibid* s. 274–279.

⁷¹⁶ - Stob., Eclog. II, 7, 5, p. 62, 24. (w). Plot., Stoic, repugn. VII, 4 (ср. Pearson, *Fragm. of Cleanthes.* 76. Ср. об этом выше).

⁷¹⁷ - Cic. de offic. I, 15. 46; 30, 107; 31, 110. Seneca, Ep. 116, 5.

⁷¹⁸ - Galen., Hipp. et. Plat. p. 487, 4. 370, 1–376, 7. 395, 18. 441, 16. 443, 14 –446. 452, 10.

⁷¹⁹ - Plut. Stoic, repug. XXXI, p. 1048, e. Hirzel к Хризиппу относит также несколько неясные свидетельства Euseb. Praep. Ev. VI, 8. 10 (также Zeller, *ibid.* III a. s. 252, 4). Ср. Senec. Ep. 42, 1 (Ср. Hirzel, "Untersuchung", *ibid.*, s. 280,2) и др.

⁷²⁰ - Sext. Empir. Dogm. III, 90. III, 133. Plut. Comm. not. XXXIII p. 1076 b. Диог. Лаэрт. VII, 162. Ср. столь же общие и неопределенные свидетельства о Сферосе (Диог. Лаэрт. VII, 117) и Персее (Athen. IV, 162, D), на основании которых едва ли будет справедливым полагать, вместе с Hirzel'ем ("Unters." II Th., 1 Abth., s. 275–279), что эти два стоика, в глазах их последователей, имели значение исторически осуществленного идеала мудреца: в приведенных свидетельствах говорится лишь о том, что некоторые из представителей стои следовали единственно их учению, считая их за мудрецов. Выражение это – довольно общее и неопределенное: в точном ли смысле, в данном случае, употреблено слово «мудрец» (σοφός) или же в смысле, аналогичном слову «философ», решительно утверждать нельзя.

⁷²¹ - Диог. Лаэрт. VII, 91. Seneca Ep. 90, 5–7. 30. 31 и др. Так понимает свидетельство Сенеки (Ep. 90, 5–7) о Посидонии, между прочим, Zeller (*ibid.* III a, 269, 1 и 5). Существо дела мало изменится, если мы согласимся и с тем пониманием этого места из Сенеки, какое предлагает Hirzel (*ibid.* II, 1, s. 285–289, ср. s. 382), полагающий, что если, по свидетельству Сенеки (Ep. 90. 5), Посидоний и говорит о мудрецах прошлого, золотого века, то слово «мудрецы» (Sapientes) у Сенеки употреблено не в точном смысле этого слова, а в смысле, аналогичном термину «философ». Так или иначе, но веры в определенный исторический факт осуществления идеала мудреца у Посидония, по свидетельству Сенеки, не было (ср. Cic. De off. III, 16. Tusc. V, 7. Seit. Empir. Dogm. III, 29 и др.).

⁷²² - Schmekel (*ibid.* sa. 278:3) пытается опровергнуть мнение Hirzel'я и доказать, что Посидоний будто бы принципиально верил в возможность осуществления идеала мудреца в будущем, хотя и не считал возможным указать на какой-нибудь исторический пример этого осуществления в прошлом. В подтверждение этого своего мнения, Schmekel

ссылается на свидетельство Galen'a (ibid. V, p. 408), где учение Посидония о мудреце сравнивается с учением Хризиппа, и на Диог. Лаэрт. VII, 91. Но в первом из этих мест идет речь о содержании понятия мудреца, как оно дано в учении Хризиппа и Посидония, причем наряду с аналогией, указывается и различие между учениями этих двух представителей стоицизма. Вопрос же об осуществимости или неосуществимости идеала мудреца здесь вовсе и не ставится. Во втором же из приведенных мест (τεχμήριον δε τὸ ὑπαρχτὴν εἶναι τὴν ἀρετὴν φύσιν ὁ Ποσειδώνιος... τὸ γενέσθαι ἐν προχοπῇ τοὺς περὶ Σοχράτην, Διογένην καὶ Ἀντισθένην) идет речь о достижимости, по учению Посидония, добродетели вообще, но о том не говорится, чтобы и конечный идеал добродетели был также достижим. Замечание же о Сократе, Диогене и Антисфене (τὸ γενέσθαι ἐν προχοπῇ) скорее всего говорит за то, что, по мысли Посидония, добродетель может быть достижима, только в смысле постоянного преуспевания в ней, постоянного приближения к ее идеалу, но не в смысле совершенной реализации этого идеала.

⁷²³ - Диог. Лаэрт. VII, 32; 101; 104; 120; 125; 127; Plut., *Virt. mor.* 441, c–d; *Stoic, repugn*, p. 1038 c; p. 1038, e; *Comm. not.* c. 8 p. 1061 f: c. 10, p. 1063 a. *Stob. Eclog.* II, 7, 11, p. 103, 9 (w.); II, 7 p. 106, 21 (w.); II, p. 113, 18 (w.); *Cic. De fin.* III, 14; IV 27; IV, 21; IV, 75; *Mur.* § 61; *Origen., De princ.* III, p. 129 (ed. Delarue), и др. (Ср. *Arnim.* III, *Fragm.* 524–543, стр. 140–145). Ср. выше учение стоиков о безразличных вещах.

⁷²⁴ - Galen, *Hipp, et Plat.*, XIX, 255 k; *Epiphan. Advers. haeres.* III, 2. 9; III, 36 (относительно Зенона). *Lactan. De falsa sapient*, c. 18; *Cic. Tusc.* I, 31; 77 и др.

⁷²⁵ - Диог. Лаэрт. VII, 156; *Euseb. Praep. ev.* XV, 20, 6; *Theodor. Gr. aff. cur.* V, 53; *Nemes., de nat. hom.*, c. 2; *August., Contra, Acad.*, III, 17, 38 и др. (Ср. *Pearson, Fragm. of Zeno* 95–97, стр. 142–146).

⁷²⁶ - Θύραθεν: *Stob. Eclog.* I, 48, 7 p. 317, 15 (w.) ср. *Pearson, Frag, of. Cleanthes* 37, стр. 265–266; ср. *Plut. Comm. not.* 1085 A.

⁷²⁷ - Диог. Лаэрт. VII, 157. Ср. *Plut. Plac. phil.* VII, 7, 2. *Tertull., De an.* c. 54. *Theodor. (Jr. aff. cur.* V, 23. *Euseb. ev .* XV, 20, 6.

Galen. Hipp, et P lat. XIX, 255; 317. Epiph, Adv. haeres. III, 36 и др. Cp. Stein., ibid. I, Bnd. s. 145. 279.

⁷²⁸ - Epiph. Adv. haeres. III, 2. 9. III, 36 (Cp. Pearson. Frag, of Zeno 95, стр. 143).

⁷²⁹ - Euseb. Praep. ev. XV, 20, 3 и 6 (ср. Cic., Tusc. I, 36. 77. Plut. Plac. phil. IV, 7. 2).

⁷³⁰ - См. выше, сноски 728 и 729. Cp. Plut. Plac. phil. IV, 7. 8. Theodor. Gr.aff. cur. V, 23. Cp. Ogereau, ibid. p. 101–103.

⁷³¹ - Cic. Tusc. I, 18, 42; 33, 80.

⁷³² - Cic. De nat. deor. II, 11. 31; II, 12, 32 и 34. I, 49, 119; I, 51. 115; I, 57. 129. Tusc. I, 12. 27; 22. 5. 3. De divin. I, 30, 64. I, 55. 125–131 (особ. 130–131). Seneca. Ep. 78; 28. 92, 30. и 34. Cp. Ep. 89, 56. Sext. Empir. Adv. Phys. I, 66; I, 76. Galen. Hipp. et. Plat. 408, 448, 449 и др. Это понимание учения Посидония о посмертной участи человеческой души особенно отстаивает Schmekel, ibid. s: 248–256.

⁷³³ - "Untersuchung". I. a. 238. II, 1. в. 140. III. s. 364 и др.

⁷³⁴ - Диог. Лаэрт. VII, 157. Cic. Tusc. I, 31. 77. Euseb. Praep. ev. XV. 20. 3 и 6. Plut. Plac. phil. IV. 7. 8 и др.

⁷³⁵ - Диог. Лаэрт. VIII, 157; Cic. Tusc. I, с. 17, 18, 31, 32, 37; Lact, de falsa sap., с. 18 и др.

⁷³⁶ - Tatian Advers. Graec., с. 5.

⁷³⁷ - Диог. Лаэрт. VII, 136: φθαρτήν δε εἶναι (τὴν ψυχὴν); Euseb. Praep. Ev. XV, 20, 3: τὴν δὲ ψυχὴν γενετήν τε καὶ φθαρτήν λέγουσιν (т. е. стоики) и др.

⁷³⁸ - Ἀθάνατος.. Galen., Hipp. et. Plat. XIX 255 K.; Epiph. Adv. haeres III, 29 III, 36. Lactant. De falsa sap. с. 18 и др.

⁷³⁹ - Диог. Лаэрт. VII, 151. Cic. De nat. deor. II, 12, 34. Tusc. I, 17. 18; 19, 43. Divin. I, 3; 30, 64; 58, 132. Sext. Empir. Adv. phys. I, 66. 88. Math. IX, 71–74. Galen, De plac. Hipp. et. Plat., p. 448, 449. Euseb. Praep. Ev. XV, 20. Lactan. Instit. VII, 7, 20. De vita beata, 7. 13; 20, 8; 21; 9. Tertull. De an. с. 54; 55 и др.

⁷⁴⁰ - Диог. Лаэрт. VII, 147. Plut. Plac. phil. I, 6–7. Cic., De nat. deor. I, 18; II, 7. Calen, Hipp. et. Plat. XIV, 243 и друг.

⁷⁴¹ - Stob Eclog. II, 77, 16 (W.): Τέλος δέ φάσιν (стоики) εἶναι τό εὐδαιμονεῖν οὐ ἔνεχα πάντα πράττεται, αὐτό δε πράττεται μὲν οὐδενός ἔνεχα. Ср. II, p. 76. 16 (W.). II, p. 77, 20. II, 98, 17 (W.). Диог. Лаэрт. VII, 89, 94, 127. Sext. Emp. Pyrrh. III, 169; 172. Math. XI, 22. XI, 30. XI, 33, 40. Galen. Hipp. et Plat. V, 448. Seneca, Ep. 87, 32. Plut., De stoic, repugn, c. 18, p. 1042 a; c. 26, p. 1046 c–d. Comm. Not. c. 8, p. 1061 f. Cic., De fin. I, 61. III, 43–45. IV, 30. Tusc., V, 48–50. Alex. Aphrod., de anima, p. 159, 33. 160, 3. 161, 26. 162, 32 (Bruns) и др. (Подробн. ср., Arnim, III, Frigm. 2–28, стр. 3–9 и Frag. 49–67, стр. 13–16. Pearson Frag, of Zeno 120–127, стр. 162–168 и Frag, of Cleanthes, 72–75, стр. 296–301).

⁷⁴² - Диог. Лаэрт. VII, 85: τὴν δε πρώτην ὁρμὴν φάσι (стоики) τό ξῶν ἴσχειν ἐπεὶ τό τηρεῖν εαυτό, οἰχειούης αὐτῷ τῆς φύσεως ἀπ' ἀρχῆς, χαθὰ φύσιν ὁ Χρήσιππος... πρῶτον οἰχεῖον εἶναι λέγων παντὶ ξῶν τὴν αὐτοῦ συστάσιν. Ср. Диог. Лаэрт. VII, 86; 88. Cic. de fin III, 5. 16. De off. I, 9. 22. Seneca Ep. 21, 10; 15; 121, 10; 11; 12. Plut. Stoic, repugn, p. 1038, b; p. 1050, a. Galen, Hipp. et Plat. p. 461. Porphyry., 1 De Abstin. III, 19. Alex. Aphrod., De anima p. 150, 28 (Bruns) и др. (ср. Pearson, Frag, of Zeno. 122 и др., стр. 164).

⁷⁴³ - Stob. Eclog. II, 7, 5, p. 60, 7 (w). Диог. Лаэрт. VII, 89; 182. Plut., Virt. mor. c. 3. Cic. Tusc. IV, 24.

⁷⁴⁴ - Stob. Eclog. II, p. 100, 15 (w). Galen. p. 439–440. 443–444. Seneca, Epist. 31, 8.

⁷⁴⁵ - Galen, p. 403 κ. Plut. Virt. mor. 440. В этом именно и состоит ее здоровье (Galen, p. 437).

⁷⁴⁶ - Stob., Eclog. II, p. 65, 15 (w). Диог. Лаэрт. VII, 90. Seneca Epist., 76. 10 и др.

⁷⁴⁷ - О Панэтии: Cic. De off. I, 4, 12. 6, 18–19. 9, 28–29. 16, 50. 27, 96. 29, 102. 30, 105–31, 114. 35, 127. 3S, 129. 130, 131. 37, 133. 37, 136. 39, 141. 40, 142. 41, 148. II. 15, 55. De Leg. I, 7, 22. 10. 28 и др. (Ср. подроб. у Schmekel'я, ibid. s. 218–221). О Посидонии: Диог. Лаэрт. VII. 8, 7. Cic., De off. I, 43. 153. 45, 159. Seneca, Ep. 88, 29. 92, 8. 113, 27. Galen, p. 445 и др. (Подроб. см. у Schmekel'я, ibid. s. 270–274). Понятие правильной середины, достигаемой через подчинение разуму, Посидоний причисляет к так называемой этической добродетели, т.е. к

добродетели, относящейся к неразумной стороне нашей души. Что же касается добродетели разума, то ее Посидоний определяет, согласно Аристотелю, в смысле исполнения того, что свойственно этой именно разумной стороне человеческой души, как познание истины (σοφία) и блага (φρόνσις) (Galen, *ibid.* p. 445). Аналогичные определения понятия добродетели дает Гекатон (Диог. Лаэрт. VII, 90).

⁷⁴⁸ - Диог. Лаэрт. VII, 88. 89. Stob. Eclog. II, 7, 6JL, p. 77, 20 (w.). 77, 21 (w.). Sext. Emp. Math. XI, 30. Plut., *Stoic, repugn*, p. 1050, a.

⁷⁴⁹ - Stob., Eclog. II, p. 59, 4 (w.). II, p. 60, 9 (w.). II, p. 63, 6 (w.). Диог. Лаэрт. VII, 92. Andronicus, Περὶ παθῶν p. 19; 20, 21; 27, 16; 28, 1; 23, 17; 25, 9 (Schuchardt); Philo, Leg. Alleg. I, § 63. Vol. 1 p. 77, 12 (Wendl.); § 68 и др.; Sextus. Emp. Math. IX, 153. 158. 161. 162. 167. 174. Clem. Alex., Strom. II, p. 450; 470 (Pott) и др. (Подроб. см. Arnim, III, Fragm. 262–294, стр. 63–72).

⁷⁵⁰ - Galen. Hipp. et. Plat. plac. p. 403, 439–440. 443. 444 (κ.) Plut. Soll. an. 4, 3. De an. procreat. 6, 7. Stob. Eclog. II, 69, 11 (w.) и др. (Ср. об этом несколько выше).

⁷⁵¹ - Влияние последнего на стоиков особенно сказывается в том, что в понятии добродетели стоики решительно подчеркивали ее единство, а между ее отдельными моментами – знание, так что стоики, как мы видели, фактически отождествляли ее с этим последним.

⁷⁵² - Диог. Лаэрт. VII, 94. 104. 127. Stob. Eclog. II, p. 98. 17 (w), Cic., De off. I. 61. III, 43–45. III, 7, 34. De Leg. I, 17, 46. Tusc. V, 48–50. Plut., *Stoic, repugn*, с. 26, p. 1046 c.-d.; с. 18 p. 1042 a. Alex. Aphrod. De anima, p. 159, 33. 160, 3. 161, 26. 162, 32 (Bruns.) и др. (Подробн, см. Arnim., III, Frag. 49–67 стр. 13–16.

⁷⁵³ - Каждую из этих четырех добродетелей стоики подразделяли на несколько более частных добродетелей. Так, напр., частными подразделениями добродетели φρόνησις, по учению стоиков, являются добродетели: εὐβουλία, εὐλογιότης, ἀυχίνοια, νουνέχεια (εὐστοχία), εὐμηχανία. Видовыми понятиями добродетели σωφροσύνη, по учению стоиков, являются добродетели: εὐταξία, χοσμιότης, αἰδημοσύνη, ἐυχράτεια.

Видовыми понятиями добродетели ἀγδρεία, по учению стоиков, являются добродетели: χαρτερία, θαρρσαλεότης, μεγαψυχία, εὐψυχία и φιλοπονία. Те определения, какие стоики дают всем этим частным видам добродетелей, представляют из себя лишь более детальное раскрытие понятий φρόνησις, σωφροσύνη, и ἀνδρεία Slob., Eclog. II, p. 60, 9 (W.). Cp. II, p. 60, 12; II, p. 59, 4; (W.). II, p. 63, 6 (W.). Диог. Лаэрт. VII, 92. Andronicus, περί παθῶν pp. 19; 22, 13; 23, 17; 25, 9; 27, 16; 28, 1 (Schuchardt). Sextus. Emp., Math. IX, 153. Clem. Alex., Strom. II, p. 470 (Polt.). II, p. 247 (Pott.). Cic., Tusc. IV, 24. 53 и др. Подроб. см. Arnim, III, Frag. 262–294, стр. 63–72), О добродетели справедливости см. Stob. Elog II, p. 59, 4 (w.). II, 60, 12 (w.). II, 60, 9 (w.). II, 63, 6 (w.). Диог. Лаэрт. VII, 92, Philo, Leg. Alleg. I, § 63 Vol. I, p. 77, 12 (Wendl.) и §§ 65. 67. 68. 87. Plut. De stoic, repugn., VII, 1, 2, De virt. mor. 2. P. rhyr., de Abstin., III, 19 и др. Частными видами добродетели διχαιοσύνη, по учению стоиков, являются: εὐσέβεια – знание того, как почитать богов, χρηστότης – знание касательно благотворительности, εὐχοινωνησία – знание того, как обходиться с каждым человеком, соответственное его достоинству, εὐσυναλλαξία знание касательно корректного и честного отношения к близким нам людям (Stob. Eclog. II, p. 60, 9 (w.). К διχαιοσύνη имеют, с точки зрения стоиков, близкое отношение добродетели: εὐχαριστία соответствует, χρηστότης, ὁσιότης (близкое к εὐσέβεια) и νομοθετική – знание общественных и политических установлений: Andronicus, Περί παθῶν, p. 25, 9 (Schuch.). Все эти частные виды добродетели διχαιοσύνη, очевидно, только лишний раз подтверждают интеллектуалистический и юридический характер этой последней.

⁷⁵⁴ - Plut., Stoic, repugn., p. 1036, a. Galen., Hipp. et. Plat, plac., p. 460. 470 (K.). Cic., De fin, III, 36–39. IV, 47. IV, 60. V, 20. De Leg. I, 14. 40–41. I, 15. I, 18, 48. Cp. Tusc. II, 27–29. Sext. Emp. Math. XI, 77. XI, 99. XI. 184. Диог. Лаэрт. VII, 89. 127. Lactan., Instit. III, 12. III, 27. V. 17 и др. (Cp. Arnim, III, Frag. 38–48, стр. 11–13).

⁷⁵⁵ - Clem. Alex., Proirept. VI, 72 (Cp. Pearson, Frag , of Cleanth. 75, стр. 299). – Pearson насчитывает лишь 29

предикатов, опуская предикаты: εὐχρηστον и ῥᾶον.

⁷⁵⁶ - Диог. Лаэрт. VII, 98.

⁷⁵⁷ - Диог. Лаэрт. VII, 100, Plut., Stoic, repugn. 1038 b; 1049, а.

⁷⁵⁸ - Plut., De stoic, repugn, с. 13. р. 1039 с и др. Подроб. ср. у Dyroff. *ibid.* s: 92–93.

⁷⁵⁹ - Stob. Eclog. II, р. 69, 17 (w.). II, 69, 11 (w.). 72, 19 (w.). II, 78, 7. II, 97, 15. II, 98, 7. Sext. Emp., Math. XI, 22. XI, 30. XI, 33. PyrrH, Hypot. III, 169. III, 172. Диог. Лаэрт. VII, 94. 98. 101. Cic. Fin. III, 69 и др. (Ср. Arnim. III, Frag. 72–79, стр. 17–19. *ibid.*, Frag. 80–94, стр. 20–23).

⁷⁶⁰ - См. выше, сноска 752.

⁷⁶¹ - См. выше, сноска 741.

⁷⁶² - Sext. Emp. Math. XI, 40. Stob. Eclog. р. II, 77, 6 (w.). II, р. 58, 5 (w.). II. р. 58, 14. (w.). II, р. 69, 17 (w.). Plut. De Stoic, repugn, с. 19. Диог. Лаэрт. VII, 96.

⁷⁶³ - Cic. Tusc. II, 29. II, 27. II, 15. Stob. Eclog. II, 57, 19, (w). Диог. Лаэрт. VII, 94. (Подроб. см. отдел о страстях у Arnim'a, III, *Fragm.*, 377–490, стр. 92–133).

⁷⁶⁴ - См. выше, сноска 750.

⁷⁶⁵ - Диог. Лаэрт. VII, 101. Sext. Emp. Math. XI, 99. Plut. De Stoic, repugn, с. 13 р. 1039 с. Stob. Eclog. II, 77, 16 (w). Cic. De fin. III, 27–29. IV, 50. Alex. Aphrod., Quest. I. 14, р. 26 (Bruns). Philo, De posteritate Caini, § 133, Vol. II, р. 29. 7. (Wendl.). Ср. Arnim. III, Frag. 29–37, стр. 9–11.

⁷⁶⁶ - Диог. Лаэрт. VII, 100. 101. Ср. Galen., Hipp. et. Plat. plac. 369. 448. 460 (K.).

⁷⁶⁷ - Диог. Лаэрт. VII, 100: χαλὸν δε λέγουσι (стоики) τὸ τελέος σύμμετρον; *ibid.*: λέγουαι δε τὸ χαλὸν... τὸ ἐπαινετὸν παρεχόμενον τοὺς ἔχοντας ἀγαθὸν, ἐπαινὸν, ἄξιον. Ср. VII, 87. 88. 89. 98. 99. 101 и др. Stob. Eclog. 11,7, 6a, р. 75, 11 (w.): Τὸ δέ τέλος ὁ μεν Ζήνων οὕτως ἀπέδωχε, τὸ ὁμολογουμένως ξῆν τοῦτο' δ' ἔστι χαθ' ἓνα λόγον χαὶ σύμφωνον ξῆν. *Ibid.* II, 7, 6e, р. 77, 20 (w.): τήν δε εὐδαιμονίαν ὁ Ζήνων ὠρίσατο τὸν τρόπον τοῦτον εὐδαιμονία δ' ἔστι εὐροια βίου (Ср. Sext. Emp. Math. XI, 30 и др.). Stob. Eclog. II, 110: ὥσπερ τε τὸ χάλλος τοῦ σώματος ἔστι συμμετρία τῶν μελῶν,

χαθεστώτων, αὐτῷ πρὸς ἀλλήλα τε χαί πρὸς τὸ ὅλον, οὕτω χαί τὸ τῆς ψυχῆς χάλλος ἐστὶ συμμετρία τοῦ λόγον χαί τῶν μερῶν αὐτοῦ πρὸς ὅλον τὲ αὐτοῦ χαί πρὸς ἀλλήλα. Cp. *ibid.* II, 77. 16 (w.). *Sext. Empir. Pyrrh.* III, 172. *Math.* XI, 30. *Cic. De fin.* III, 6–21: *Summum bonum, quod quum positum sit in eo, quod ὁμολογία stoici, nos appelemus convenientiam.* Cp. III, 7. 23. IV. 18.

⁷⁶⁸ - *Cic. Fin* III, 6, 22 и 27. *Seneca Ep.* 76. 10. *Диог. Лаэрт.* VII, 89 и друг.

⁷⁶⁹ - *Диог. Лаэрт.* VII, 89 и др.

⁷⁷⁰ - *Φορὰ ψυχῆς* (*Stob. Eclog.* II, 86, 17 (w.); cp. p. 88, 1 (w.); *φορὰ σιανοίς* (*Clem., Strom.* II, 460 (Pott); cp. *Plut., Stoic, repugn.* 11, p. 1037 f. *Virt. mor.* c. 9, p. 449 c; *Cic., De fin.* III, 23. *Tusc.* IV, 14. *Диог. Лаэрт.* VII, 159 и др.

⁷⁷¹ - *Galen., Hipp, et Plat. plac.* V, 329; 476 (k.); *Orig. Contra Cels.* V, 47; *Stob. Eclog.* II, 39, 5 (w.); II, 89, 4 (w.). *Plut. virt. mor.* c. 3 и др. cp. сноска 770.

⁷⁷² - *Диог. Лаэрт.* VII, 159: *Ηγεμονιχὸν δὲ εἶναι τὸ χυριώτατον τῆς ψυχῆς ἐν ᾧ αἱ φαντασία χαί αἱ ὁρμαὶ γίνονται, χαί ὅθεν ὁ λόγος ἀναπέμπεται;* cp. *Диог. Лаэрт.* VII, 84; *Stob, Eclog.* II, 86, 17 (w.); 87, 14 (w.). *Plut. Stoic, repug.* p. 1037 f; p. 1045 e; *Plac. phil.* IV, 23.

⁷⁷³ - *Диог. Лаэрт.* VII, 65; *Stob. Eclog.* II, 86. 17 (w.). II, 87, 14 (w.); II, 88, 1–2, (w.); *Plut. Stoic repug.* c. 11, p. 1037 f; c. 47 p. 1057 a–b; c. 23, p. 1045 e; и др. Подроб. об учении стоиков о сущности и родах стремления cp. у *Zeller'a, Hirzel'я, Stein'a, Bonhoffer'a, Dyroffa* и др. (cp. *Arnim., III, Frag.* 169–189, стр. 40–45).

⁷⁷⁴ - *Диог. Лаэрт.* VII, 110; *Stob. Eclog.* II, 7. 2, p. 44, 4 (w.); II. 7. 10, p. 88, 8 (w.); p. 88, 10; p. 88, 11 (w.); II, 7. 1, p. 39, 5 (w.); II, p. 88, 6, (w.) *Plu t., Virt. mor.* p. 441 c; 447 a; 449 c; 450 c; *Cic., De offic.* I, 136; *Acad.* I, 38; *Tusc.* IV, 6, 11; IV, 14–15; 21; 22; 47; IV, 13; и др. *Sext. Emp. Math.* VII, 12 *Galen., Hipp, et Plat, plac., V, 429. (k.); 477 (k.); Clem. Alex., Strom.* II, p. 460 (Pott). (Cp. подроб. *Arnim. III, Fragm.* 377–420, стр. 92–102, и *Pearson, Fragm. of Zeno* 136–134 стр. 177–185).

⁷⁷⁵ - *Galen, Hipp, et P lat.* 368–370; 388; 389; 409; 412 (k.); *Plut., Virt. mor.* 440 d; 447 a; 450 c. *Orig, Contra Cels.* I, 64; *Диог.*

Лаэрт. VII, 110 и др. (Ср. выше, сноска 774).

⁷⁷⁶ - Galen., Hipp., et Plat. plac. 367; 369; 396; 397; 381; 392; 409–415; 423 (Kühn) и др. Диог. Лаэрт. VII, 110; 111; 113; 114; 158; Cic., Fin. II, 413; Tusc. III, 11, 24–25; IV, 6, 11; IV, 7, 14; IV, 10, 23; IV, 14–15; IV, 22. Stob., Eclog. II, p. 88, 10 (w.). II, 89, 4 (w.). 90, 7 (w.). Plut., Virt. mor. 441 c–d. 446 a–447 c. 449 c. 450 c. 456–458 и др.

⁷⁷⁷ - Plut. Virt., mor. 449–451 и др.

⁷⁷⁸ - Диог. Лаэрт. VII, 82. 84. 102. 104. 105; Stob., Eclog. II, p.p. 57, 18; 80, 17; 80, 22; 79, 18; 82, 11; 82, 20; 84, 18; 80, 14 (Wach.) и др. Cic., Tusc. II, 12. 29; De fin. III, 15, 17, 16, 18; IV, 13, 16, 23, 25; Plut., Stoic, repugn. 1039 d. 1042 a. 1047e. Virt. mor. 450b. Com. not. 1063 c. 1064 e. Sext. Emp. Math. XI, 63. 64; Pyrrh. III, 191 и др. Приведенные цитаты относятся к представителям древней стои, главным образом, к Зенону, Клеанту и Хризиппу. Из представителей средней стои этого вопроса подробно касается Панэтий и Посидоний, (См. Cic., De off. I, 80. II, 3–5 и 8. IV, 9. De Leg. I, 11. De rep. III, 24; 25 и др. (Пан.) – Cic., Tusc. II, 25. Galen., Hipp., et Plat. plac. 450 (K.). Seneca, Ep. 87, 31; 35; 80, 20; 92, 6; 10 и др. (Посид.). Подр. см. у Dyroff'a, ibid. s. 108–125 и у Schmekel'я, ibid. s. 221–224. 274–277.

⁷⁷⁹ - Stob., Eclog. II, 7, 5a, p. 57, 18 (w). Cic. Acad. I, 36. Seneca, Epist. 82, 7. Диог. Лаэрт. VII, 102. 104. Sext. Emp. Math. XI, 59. Pyrrh. Hypot. III, 191. Plut., Stoic, repugn. c. 31, p. 1048 c. и др. (Ср. выше. Подроб. см. Arnim, III, Fragm. 117–123, стр. 28–30. Frag. 147–168, стр. 35–39. Pearson, Frag. of Zeno 128–131, стр. 168–173.

⁷⁸⁰ - Stob. Eclog. II, 56. 57. 64. 72. 73. Plut., Stoic, repugn. c. 15, p. 1040 d.

⁷⁸¹ - Cic., De fin. III, 3. 11; 15, 50; Tusc. II, 6. 15, Plut., Virt. mor. 441, a, Athen., III, 104 c.

⁷⁸² - Диог. Лаэрт. VII, 165.

⁷⁸³ - Stob. Eclog. I, 1, 12 p. 25, 3 (гимн Зевсу). Ср. Pearson, Fragm. of Cleanthes 48, стр. 274–275.

⁷⁸⁴ - Cic., De off. I, 30. 105.

⁷⁸⁵ - Sext. Emplr., Dogm. V, 73 (о Панэтии); Galen., Hipp. et Plat. plac. p. 479 ср. p. 409; 461 и 462. Cic., De off. I, 11 и др. (Посид;). Подроби, ср. Hirzei, ibid. II, 1, s. 430–466.

⁷⁸⁶ - Stob., Eclog. II, 7, 5a p. 57, 18 (w.). Diog. L., VII, 85; 102. Cic., Tusc. II, 12, 29 и др.

⁷⁸⁷ - Stob., Eclog. II, 7, 7, p. 81, 14 (w.). Galen., Hipp. et Plat. plac. p. 459–462. Sext. Emp., Math. XI, 73–74.

⁷⁸⁸ - Диог. Лаэрт., VII, 103. Athen., III, 89 d–e. 104 b. 285 d. VII, 273, с–е. VIII, 335 b–е. IX, 373 a. Cic., Acad. I, 38. Диог. Лаэрт., VII, 140. Stob., Eclog. II, 7, 10 p. 88, 14 (w.). Galen., Hipp. et Plat. plac. IV, p. 336 (k.).

⁷⁸⁹ - Диог. Лаэрт., VII, 115–116 и др. По вопросу о том, к какому разряду вещей следует отнести ἡδονή, учение стоиков, вообще, отличается значительной неясностью, неопределенностью и некоторой непоследовательностью, откуда и возникают разногласия ученых в точной формулировке этого пункта стоической этики (Ср. у Pearson'a, Fragm. of Zeno 127–128, стр. 167–170. и Fragm. of Cleaothes 88–89, стр. 309–311).

⁷⁹⁰ - Hirzel, в подтверждение своего мнения, ссылается на Диог. Лаэрт. VII. 130. Stob. Eclog. II. 120; ср. II, 118; 164. Cic. Tusc. IV, 72. Plut., Com. not. 1073 с и P lat., Phädr. 76.

⁷⁹¹ - Диог. Лаэрт., VII, 113. Stob., Eclog. II. 174; особенно Seneca, Epist. 116, 5, где этот взгляд приписывается Панэтию. — Подробнее об этом см. у Hirzel'я, ibid. II Th. 1, a. 387–403.

⁷⁹² - Stob., Eclog. II, 7, 10, p. 88, 6 (w.). II, 90, 7 (w.). Диог. Лаэрт., VII, 140. Cic., De fin III, 10. III, 11. III, 35. Tusc. III, 25. IV, 14–15. IV, 21; 22. IV, 7, 14. Andronic., Περὶ παθῶν 1, p. 11 (Kreuttner). Galen., Hipp. et Plat. plac. p. 322 (K.). 336 (K.). 416 (K.). 419 (K.). Plut., Vir. mor. p. 441a и др. (Подроб. см. Arnim, III, Fragm. 377–420, стр. 92–102).

⁷⁹³ - К видовым понятиям ἐπιθυμία стоики относят следующие страсти: ὀργή, θυμός, χόλος, πικρία, μῆνις, χότος, ἔρως, ἱμερρος, πόθος, δυσμένεια, δύσγνοια, ἀψιχορία, ῥιψοφθαλμία, σπάνις, τραχυτής, ἔρις, προσπάθεια, φιληδονία, φιλοζρηματία, φιλοτιμία, φιλοζοία, φιλοσωματία, γαστριμαργία,

οἰνοφλυγία, λαγνεί и некоторые другие. Разновидностями ἡδονή, по учению стоиков, являются страсти: ἀσμενισμός, τέρψις, χήλησις, ἐπιχαιρεχαχία, γοητεία и т. п. К разновидностям φόβος стоики относят: ὄχνος, αἰσχύνη, δεῖμα, δέος, ἔχπληξις, χατάπληξις, δειλία, ψοφοδεία, ἀγονία, μέλλησις, ὀρρώδία, θόρυβος, δεισιδαιμονία и т. п. Наконец, разновидностями λύπη стоики считают такого рода душевные движения, как ἔλεος, φθόνος, ζῆλος, ζηλοτυπία, δυσθυμία, συμφορά, ἄχθος, ἄχος, σφαχελισμός, πένθος, δυσχέρανσις ὄχλησις, ὀδύνη, ἀνία, μεταμέλεια, σύγχυσις, ἀθυμία, ἄση, νέμεσις, δυσφορία, γόος, βαρυθυμία, χλαῦσις, φροντίς, οἶχτος и др. Andronicus, Περὶ παθῶν, 2, p. 12; 3p. 15; 4, p. 16; 5, p. 19 (Kreuttner). Stob., Eclog., II, 90, 7 (w.). II, 92, 18 (w.). II, 91, 10 (w.). II, 92, 7 (w.). Диог. Лаэрт., VII, 110. 112. 113. 121. 123. Cic., Tusc. IV, 17–18. Mur. § 61. Acad. II, 113. August., Contra Acad. II, 11. Nemes., De nat. hom. c. 19–21. Lactant., Institut. III, 23 и др. (Подроб. см. Arnim, III, Fragm. 377–420, стр. 92–102. Pearson. Fragm. of Zeno 152–159, стр. 192–196).

⁷⁹⁴ - Диог. Лаэрт., VII, 115. Plut., Stoic, repugn. p. 1046 b. Virt. mor. c. 9, p. 449 a. Andronicus, Περὶ παθῶν 6, p. 20 (Kreuttner). Cic., Tusc. IV, 12–14. Lactant., Institut. VI, 15. Galen., IV, 4 (140) p. 354 (M.). V, 7 (173), p. 468 (M.) и др. Подроб. см. Arnim, III, Frag. 431–442, стр. 105–108. Ср. у Dyroff'a, ibid. S. 150–180.

Разновидностями βούλησις, по учению стоиков, являются: εὐνοία, εὐμένεια, ἀσπασμός и ἀγάπησις; разновидности χαρά, τέρψις, εὐφροσύνη εὐθυμία; разновидности εὐλάβεια: αἰδώς и ἀγνεία (Andronicus, Περὶ παθῶν, 6, p. 20 (Kreuttner). Диог. Лаэрт., VII, 115. Ср. Arnim, III, Frag. 432, стр. 105.

⁷⁹⁵ - Диог. Лаэрт., VII, 115–116. 130. Cic., De fin. III, 10. Seneca, De Ira I, 16, 7 и др.

⁷⁹⁶ - Диог. Лаэрт., VII, 130 и др.

⁷⁹⁷ - Диог. Лаэрт., VII, 176.

⁷⁹⁸ - Диог. Лаэрт., VII, 28.

⁷⁹⁹ - Lactant. Divin. Institut. III, 23.

⁸⁰⁰ - Cic. De off. I, 4. 12; 6, 18; 19; 9, 28 и др.

⁸⁰¹ - Cic. De off. I, 29. 102.

⁸⁰² - Cic. De off. I, 30. 105 и далее.

- ⁸⁰³ - Cic. De off. I, 29. 102; 35, 127; 129; 36, 129–131.
- ⁸⁰⁴ - Cic. De off. I, 39, 141; 40, 142 и др.
- ⁸⁰⁵ - Cic. De off. I, 9. 29. Cp. I, 6. 18; 16, 50. De leg. 6, 18; 7, 22; 10, 28; 14, 40 и др.
- ⁸⁰⁶ - Cic. De off. II, 15, 54; 55; 22, 73 и др.
- ⁸⁰⁷ - Cic. De off. II, 21, 73; 2⁴, 83.
- ⁸⁰⁸ - Stob. Eclog. II, 111, 10 (w.). II, p. III, 18 (w.). Диог. Лаэрт. VII, 121. 122. 123. Sext. Emp., Math. VII, 157. Cactant., Instit. III, 4. Cic. Acad. II, 43 и др. (Cp. Arnim, III, Frag. 548–556, стр. 146–148).
- ⁸⁰⁹ - Stob. Eclog. II, 7, p. 99, 9 (w.) ; p. 102, 20 (w.). 115, 18 (w.). Cic., Tusc. III, 14. August., De vita beata c. 25. Lactant., Instit. V, 13. Plut., Stoic, repugn, c. 20, p. 1044 a, и др. (Cp. Arnim, III, Frag. 567–581, стр. 150–153).
- ⁸¹⁰ - Cic., fin. III, 26. Dio Chrisost., or., LXIX, § 4 (Vol. II, p. 175:14). Stob., Eclog. II, 101, 5 (w.). Cp. Arnim, III, 582–588, стр. 153–154.
- ⁸¹¹ - Диог. Лаэрт. VII, 125. Stob. Eclog. p. 100, 7 (w.); 101, 14 (w.); p. 114, 4 (w.); 114, 10 (w.). Cic., Fin. III, 75. Acad. II, 136. De repub. I, 28. Sext. Emp., Math. XI, 170. Philo, Quest, et solut. in Genes. IV, 99 (p. 323 Aucher). De sobrietate § 56, Vol. II, p. 226, 16 (Wendl.) и др. (Cp. Arnim., Fragm. 589–603, стр. 154–156).
- ⁸¹² - Диог. Лаэрт. VII, 125. Stob., Eclog. p 65, 12 (w.); p. 66, 14 (w.); p. 102, 20 (w.); p. 115, 5 (w.) и др. (Arnim., III, Frag. 557–566, стр. 148–149).
- ⁸¹³ - Диог. Лаэрт. VII, 119. Stob., Eclog. II, p. 67, 20 (w.); p. 114, 16 (w.). Cic., De divin. II, 129 и др. (Cp. Arnim., III, Frag. 604–610, стр. 157).
- ⁸¹⁴ - Plut. Stoic, repugn. 1038 c– d.
- ⁸¹⁵ - Диог. Лаэрт. VII, 32. 120. 125. 127. 227. Cic. De fin. III, 14, 45–48; IV, 19.54; 75–77. Plut., Stoic repugn. 1038, c. De Com. not. c. 10, p. 1063 a; c. 8, p. 1061 f. Stob., Eclog. II, 7, p. 106, 21 (w.); p. 113, 18 (w.); Alex. Aphrod., Quaest. IV, 3, p. 121, 14 (Bruns.) и др. (Cp. Arnim., Frag. 524–543, стр. 140–145).

⁸¹⁶ - Диог. Лаэрт. VII, 88. 107. 108. Stob. Eclog. II, p. 86, 5 (w.); p. 93, 14 (w.). 96, 18 (w.). 97, 5 (w.). Flor., 103, 22. Plut., Stoic, repugn, p. 1042, d.; p. 1037 с–е. Cic., de fin. III, 17. III, 32. IV, 6. Epict., Diss. 3, 7. 25. Philo, Leg. alleg. III, §, 210, Vol. I, 160, 2 (Wendl). I, § 93, Vol. I, p. 85, 17 (Wendl) и др. Ср. Диог. Лаэрт. VII, 109. Stob., Eclog. II, p. 85, 13 (w.); p. 86, 10 (w.). Cic., fin. III, 22. Plut., Comm. not. с. 23, p. 1069 е, и др. (Ср. Arnim., III, Frag. 491–523, стр. 134–140. Подробн. ср. у Dyroff'a, ibid. s. 132–145, Bonhoffer'a „Epiktet“ II, s. 205; Hirzell'я, “Untersuchung”. II, 1. s. 406 и др.

⁸¹⁷ - Ср. сноску 816.

⁸¹⁸ - Диог. Лаэрт. VII, 109. Stob. Eclog. II, 86 и др.

⁸¹⁹ - Cic. De Leg. I, 10, 28. I, 15, 43. Fin. III, 19, 62–64. 20, 65–68. IV, 25, 68. Rep. I, 1, 1. 2, 2. De offic. I, 43, 152. III, 70. Диог. Лаэрт. VII, 72. 85. 87. 121–123. Stob. Eclog. II, 94. 12. (W.). Seneca, De benef. II, 18. 1...; Ep. 9, 6, Plut., Stoic, repugn. 1034. b; 1C43, с–е и др.

⁸²⁰ - Plut, Stoic, repugn. 1035. b. 1035 с. 1037 f. 1040 a. 1049 d. Диог. Лаэрт. VII, 128; Stob., Eclog. II, 96, 10; 102, 4; 103, 9 (w.), и др. Ср. Cic., De Leg. I, 6, 18–19. I, 12, 33; I, 15. 42. I, 16, 43–44. I, 17, 45. Tusc. 1, 45, 108; De хеpub. III, 33. Clem. Alex., Strom. IV, 26, p. 642. (Pott) II, p. 420 (Pott) и др. (Ср. Arnim, Frag. III, 308–348, стр. 76–85).

⁸²¹ - Диог. Лаэрт. VII, 33; Stob. Eclog. II, 103, 9 (w.). Flor. 43, 88 и др. Ср. у Dyroff'a, ibid. s. 213 и след.

⁸²² - О том, что и у Сократа, Платона и Аристотеля также была тенденция к тому, чтобы безучастное отношение к дальним распространить и на ближних, – нами было сказано выше; но эта тенденция, как мы видели, у Сократа, Платона и Аристотеля не была еще проведена с такой последовательностью, как у стоиков.

⁸²³ - Диог. Лаэрт. VII, 111; 158; Galen., Hipp. et. Palt. plac. 403; 409–415; 444; 456–458 (k.). и др.; Plut. Virt. mor. 441, с–е; 446. а–447, b. и др.

⁸²⁴ - Стоическое понятие *óρμη*, при односторонне-рационалистической антропологии и психологии стоиков, как мы

видели, совпадает с понятием теоретического разума и, следовательно, не может быть поставлено в аналогию с нравственным инстинктом, в смысле стремлений нашего практического разума.

⁸²⁵ - В данном случае стоики, очевидно, стоят на точке зрения Аристотеля, учившего, как мы видели, что мерой добра и зла является нравственный человек, как индивидуальная личность, достигшая высокой степени нравственного совершенства.

⁸²⁶ - Вот как, напр., Сенека выражается по данному вопросу: “Vis ilium fatum vocare (т. е. Бога)? Non errabis. Hic est ex quo suspense sunt omnia, ex quo sunt omnes causae causarum. Vis ilium Providenciam dicere? recte dices... Vis ilium naturam vocare? Non peccabis. Est enim ex quo nata sunt omnia, cujus spiritu vivimus. Vis ilium vocare mundum? Non fulleris. Ipse enim est totum, quod vides, totis partibus suis inditus, et se sustinens vi sua... (Natural. Quest. II, 45). Quid est Deus?” – спрашивает Сенека в другом месте и отвечает: “quod vides totum et quod non vides totum” (Natural. Quest, pref. 1).

⁸²⁷ - Totum hoc, quo continemur – говорит Сенека – et unum est, et Deus, est socii ejus sumus, ei membre. (Epist. 92). “Omne hoc – говорит Сенека в другом месте – quod vides, quo divina atque humana conclusa sunt unum est, membra sumus corporis magni” – (Epist. 92 сравн. Epist. 120).

⁸²⁸ - Non potest artifex mutare materiam, haec passa est. (De Pruv. V. сравн. ниже изложение учения Сенеки о зле, где он говорит о теле, как об источнике зла).

⁸²⁹ - Что Божество, по учению Сенеки, подчинено законам материи, т. е. законам натуральной необходимости, – это видно и из того, что, как мы видели, Бог, по взгляду Сенеки, не есть чистый дух, а только тончайшая материя – огонь (Benef. IV, 8 и др.).

⁸³⁰ - Все эти и им подобные места из сочинений Сенеки служат также иллюстрацией к высказанному нами мнению об абсолютном фатализме в учении Сенеки о Боге и мире.

Выдержки из сочинений Сенеки мы приводим по переводу Краснова.

⁸³¹ - Физическое зло, по Сенеке, также полезно и необходимо для счастья и добродетели, между прочим, по тем же причинам: лишь через испытания познаются мужество и стойкость человека: *calamitas virtutis occasio est* (Provid. IV).

⁸³² - Вот как, напр., Сенека выражается о теле в трактате: "Ad. Marc." с. 24: *Haec quae vides, ossa circumvoluta nervis, et obductam cutem vultumque, et ministras manus, et cetera, quibus involuti sumus, – vincula animorum tenebraeque sunt. Obruitur his animus, offuscarur, inficitur, arcetur a veris et suis, in falsa conjectus: omni illi cum hac carne gravi certamen est, ne abstrahatur et sidat: nititur illo, unde dimissus est; ibi illum aeterna requies manet, pro confusis crassisque pura ei liquida visentem* (сравн. подробн. Epist. 102). Подобное же рассуждение мы читаем и в Epist. 65: "*Corpus hoc animi pondus ac paena est, premente illo urgetur, in vinculis est, nisi accessit philosophia, et illum respirare rerum naturae spectaculo iussit, et a terrenis dimissit ad divina sic animus in hoc tristi et obscure domicilio clusus, quotiens potest, apertum petit et in rerum naturae contemplatione requiescit....* и т. д. Лишь через тело меня можно заставить страдать – говорит здесь же Сенека – истинная свобода состоит в презрении тела (Ep. 65)".

⁸³³ - «Если человеку приятна жизнь, пусть живет – говорит Сенека – если неприятна, он снова может вернуться туда, откуда пришел (Epist. 70)». Значит жизнь действительно может быть неприятной, и не по одному только недоразумению, раз предлагается столь радикальное средство избежать этой неприятности как самоубийство... Одного исправления наших ошибочных суждений о внешнем мире, очевидно, по мнению Сенеки, не всегда бывает достаточным для достижения того, чтобы кажущееся зло обратилось в реальное благо...

⁸³⁴ - Ср. Epist. 75, 16; 96, 13 и др. В частности, относительно детей Сенека прямо и категорически заявляет, что так как у них нет разума, как и у растений и животных, то они не обладают ни счастьем, ни нравственным совершенством (см. Epist. 124, 13 ср. Epist. 118:12)

⁸³⁵ - Ср. подробн. Epist. 17; 44; 50; 54; 91; 98 и др. В Epist. 31. 6. Сенека спрашивает: "Quid est bonum?" и отвечает: "Rerum scientia. Ср. Epist. 121, 3 и др.

⁸³⁶ - Подробно об этом смотр, у Am. Fleury в сочинении: "Saint Paul et Sénèque" 1853; Kreyher'a: "Auneus Seneca"... стр. 67–72 (сравн. опровержение этого мнения у Aubertin'a, "Sénèque et st. Paul"... стран. 249–256; сравн. Baur "Drei Abhandlungen"... s. 407 и следующ.).

⁸³⁷ - Таких детальных внешних правил повседневного поведения человека у Сенеки особенно много приводится в тех его произведениях, в которых он ведет речь не о принципиальных философских вопросах, а о поведении человека в его обыденной жизни. Таковы многочисленные рассуждения Сенеки, встречающиеся в его трактате: "De beneficiis" об отношении человека к другим людям – друзьям, врагам, родственникам, благодетелям, посторонним и т. п.; таковы многочисленные наставления Сенеки, изложенные в его трактатах: "Ad Marc", "Ad Helvet", "Ad Polib", а также в некоторых из его писем (особ. в Epist. 94, 108; ср. Epist. 9. 10. 18. 39. 51. 56. 72. 74. 76. 78. 121 и др.). Казуистический характер, в частности, носят наставления Сенеки относительно, так называемой, моральной гимнастики, или духовной аскетики, в целях выработки в себе апатичного отношения к внешним благам (Epist. 10. 56 и др.), относительно телесной гигиены и телесного воздержания (De tranqu., 15. De ira, I, 7. II, 12, 16. Epist. 18. 76. 108. 121 и др.), вообще, относительно необходимости человеку, для укрепления его воли, подчинять свою повседневную жизнь разного рода определенным детальным правилам (De benef. VII, 1. VIII, 2. Epist. 91 и др.). Среди стоиков были в употреблении целые сборники таких детальных правил-советов внешнего поведения, и Сенека относится к таким сборникам не без сочувствия (ср. Epist. 39; 94). Это пристрастие Сенеки к внешним наставлениям находит свое выражение в его склонности давать своим друзьям частные практические советы в разного рода затруднительных обстоятельствах жизни. Отсюда же – признание Сенекой важного значения за воспитательным воздействием учителя на

своих учеников. Само это воздействие у Сенеки чаще всего носит характер детального указания разного рода определенных правил поведения человека (Epist. 2. 4. 5. 6. 21. 22. 25. 29. 30. 32. 34. 38. 39. 48. 58. 59. 63. 71. 76. 94. 104. 108. 109. 110. 111. 120. De ira, II, 21; 22 и др. Подробн. о воспитательных приемах Сенеки смотр. у Tamin' а, с. I., стр. 45–58).

⁸³⁸ - Перевод Краснова. Сенека: «Избранные письма к Люцилию».

⁸³⁹ - Epist. 23; 27; 30; 32, 24–29; 34, 31; 53, 11; 62; 73, 12–14; 80, 11; 85; 93, 3; 96, 1; 98, 2; 59, 8; De Provid. II, 9; IV, 6; De const. 8; 19, 4; De clem. II, 5; 6; 7; De vita beata, 3; De benef. IV, 34; VII, 3; 4; 12; De const, sap. 8. 2; De brevit. vitae 20. 3; ср. De vita beata, 11, 1; 13. 2–3; De tranq. an. 5. 2; 14. 5; De benef. 5, 1 и др.

⁸⁴⁰ - Сенека сам сознает, что давая такого рода советы, он не обнаруживает достаточно нравственного мужества, почему и отступает от такого своего взгляда в Epist. 18, где он откровенно сознается, что нужна гораздо большая воздержанность для того, чтобы не выделяясь из толпы, но и не смешиваясь с ней, делать то же, что и все, но на иной лад (ср. Epist. 28). Но ведь этим сознанием Сенека только выносит строгий приговор самому себе...

⁸⁴¹ - Эти мысли специально раскрыты Сенекой в его трактате “De vita beata”, а также в других его сочинениях, особенно, наприм., в Epist. 14, 23, 34, 32, 44, 51, 56 70, 72, 123 и друг.

⁸⁴² - De benef. IV, 18; VI, 16. 4–5; VII, 1. 7; De clement. II, 6; De brev. vit. 24, 3; De otio 2. 4; 30. 5; De vita beata 1; 2; 3; 5; Epist. 48, 2; 60, 4; 95, 52–54; 104, 32; 13, 14; 14, 13; 24, 95 и мног. друг.

⁸⁴³ - Epist. 47, 1–11; 48, 2; 55, 5; 78, 4; 94, 28; 81, 22–25; 14, 9; 94, 11; 94, 43; 94, 67; 95, 33; 95, 51–54; 95, 63; 102, 2; 105, 2–4; 118, 3; De vita beata, 24, 3. De clement. I, 1, 3; I, 18. 1–3; II, 6. 3; II, 13, 2. De ira I, 5. 2; I, 20. 1; I, 20. 3; II, 14. 1; II, 17, 2; II, 7. 1; II, 10, 7; II, 28. 1; II, 32, 1; II, 28. 8; II, 27, 4; II, 43. 5; 71. 7; III, 26. 2; III, 11, 1–2. III, 8. 1–6; III, 5. 8; 41, 27. 3; III, 28. 1; III, 6. 1; III, 13. 1; III, 10. 1 и др. Сравн. многочисленные места из “De benef.”

(напр. III, 28, 1–4; III, 18, 2; 19, 4; III, 20, 1–2; IV, 30, 3–4; VII, 28, 3 и мног. др.). О гуманном отношении к рабам: *De benef.* III, 18; 21, 2; 22, 3 и вообще главы 18–22; *Epist.* 47, и др. О прощении врагов и любви к ним: *Epist.* 120, 10. *De ira* II, 32, 1 и друг.

⁸⁴⁴ - В *Epist.* 97 Сенека решение вопроса о самоубийстве ставит в совершенную зависимость от личного, субъективного желания человека: *Cum velis mori, in tua manu est.* Весьма характерно то обстоятельство, что в таких случаях Сенека совершенно опускает без внимания свои же собственные суждения о самоубийстве, как акте, противном представлению о мудреце, обладающему, по взгляду Сенеки, сильной волей, способном сохранить добродетель, а, следовательно, и счастье при всевозможных неблагоприятных внешних условиях и, наконец, заботящемся не о своем личном только благе, а живущем и для других людей (*De tranq.* II, 15. *Ep.* 4, 4; 8, 1; 24, 25; 78, 2; 78, 21; 85, 37; 98, 15–16; 104, 3–4 и др.). Переход от неустойчивого оптимизма к крайнему пессимизму – весьма обычный и, как мы видели, вполне естественный для Сенеки. О самоубийстве, по учению Сенеки, ср. *De ira*, III, 15, 3; 22. *De provid.* VI, 7, 9; *Nat. quest.* VI, 32, 5. *Epist.* 12, 10; 17, 9; 24; 58, 33–37; 59, 6; 70; 77; 82; 91, 20; 97, 22; 98; 104, 21; 110, 19; 117, 23 и др.

⁸⁴⁵ - *De brev. vitae* 3, 3; *Epist.* 66, 39; 20, 3; 50, 9; *De benef.* III, 21; *De otio* 5, 1 и др.

⁸⁴⁶ - *De vita beata*, 15, 5; *De provid.* 1, 5; *De const, sap.* 8, 2; *De ira*, II, 16, 2; *Epist.* 90, 34; 96, 2; 124, 23; ср. *Epist.* 18, 82; 31, 11 и др.

⁸⁴⁷ - Ср. *Epist.* 92, 30: *Dei socii sumus et membra, capax est noster animus*; ср. *Epist.* 41, 2; 73, 16; 83, 1; 84, 2; 102, 29; 105, 7; *De benef.* IV, 7 и др.

⁸⁴⁸ - *De vita beata*, 6. *Epist.* 37, 4; 41, 8; 44, 1; 66, 30; 74; 76; 92, 2; 124, 23 и др.

⁸⁴⁹ - *De const, sap.* 7, 1; *De vita beata* 7, 4–5; *Epist.* 7, 6; 11, 10; 20, 8; 25, 6; 31, 5; 37, 3; 42, 1; 70, 22; 80, 4; 41, 6; 51, 2; 92, 1; 96, 57; 98, 13; 104, 26 и 29; 116, 7; 120, 5–6; 120, 19; ср. 66, 26;

23, 2 и др.; De brevit. vit. 18, 3; De benef. I, 13, 3; Ad Helv. 5, 1; De provid. 6,5 и др.

⁸⁵⁰ - De ira, III, 26, 4: Omnes mali inter malos. Ср. также: De ira, II, 10, 2; 28, 1; 31, 8; III, 24, 4; Epist. 14, 3; 83, 19; 97, 1; De clem. I, 6, 3; De tranqu. an. 10, 3; ср. De ira, II, 14, 2; 28, 8; Fplst. 50, 3–4; 94, 31 и др.

⁸⁵¹ - Epist. 1, 2; 4, 9; 13, 4; 17, 6; 30, 17; 36, 12, 49, 11; 63, 14–15; 82, 9–24; 69, 6; 70, 7; 78, 5; 90, 19–21; 99, 9; 31; 101, 3 и 7; 24, 11–21; 26, 8; 114, 27; Nat. quest. II, 59, 3 и 9; VI, 2, 6, 32, 8 и мног. друг. – Эту мысль Сенека развивает также в своих трактатах “Ad Helvet.” и “Ad Polyb.”

⁸⁵² - Epist. 51. 86. 87. 89. 95. 104. 110. 115. 122. 123. 124. De tranqu. an. 7, 1. De vita beata, 7, 1. De benef. I, 9; VII, 2, 2; 9, 2. De ira, I, 21, 1; II, 36, 6. Nat. quest. III, 17, 3; 18, 7; IV, 31–32. Ad Helv. 10, 13 и др.

⁸⁵³ - Epist. 2, 5; 4, 10; 18, 5; 17, 9; 25, 4; 60, 3; 90, 9; 110; 115, 9–17; 119, 2. De tranqu. 8, 2–19; 9. De vita beata, 21, 1 и др.

⁸⁵⁴ - De vita beata, 16, 14–18; “Ad Polyb.” 18, 5; “Ad Mar.” 10 и др.; De const, sap. 5, 6–7; 1–7; 19, 4; Epist. 9; 59, 14; 74, 30; 98; 99 и др.

⁸⁵⁵ - Epist 13, 14. 21, 3–5. 79, 13–17, 93, 5. 102, 3–20. De provid. I, 3, 7в12. III, 7–11. De tranqu. an. 16, 4. Ad polyb. 2, 5. 6, 1–3. De brevit. vitae. 14. 15. Ad Marc. 1, 3... De vita b. 16, 4 и др.

⁸⁵⁶ - Epist. 14, 9. 16, 7. 25, 4. 66, 37–39. 66, 5–15. 71, 4. 60, 6–7. 110, 18–20. 115, 16–18 и др.

⁸⁵⁷ - Сенека в данном случае, по-видимому, охотно забывает, что в других местах своих сочинений он считал бедность более благоприятствующей добродетельной жизни мудреца.

⁸⁵⁸ - Подобно другим стоикам, Сенека определяет душу, как πνεῦμα (= animus, или ratio), соединяя однако с этим термином материалистическое понимание (Eplet. 106: animus corpus est; ср. Epist. 50, 6; 57, 8; 113 и др.). Различие между душой и телом, по взгляду Сенеки, таким образом, может быть только относительным, но не субстанциональным. Да иначе и быть не может, раз человек есть часть Божества, природа которого

мыслится Сенекой, как единая материальная субстанция, обладающая в различных своих частях различной степенью напряженности и сгущенности (*intentio mentis* = древнестоиическое понятие *τόνος*: *Nat. quest.* II, 6; *Epist.* 71 и др.), откуда в Божественной субстанции, а, следовательно, и во всем космосе происходит различие духовной и телесной сторон. Такая же различная степень напряженности единой материальной субстанции имеет место и в человеческой природе, порождая различие телесной и духовной ее сторон. Отсюда Сенека, естественно, не мог признавать, в точном смысле этого слова, деления души на отдельные части. Он мог только говорить о различных степенях напряженности одной и той же субстанции души, признавая за разумом более высокую степень этой напряженности (*De ira*, I, 8; *Epist.* 71). С этой точки зрения, добродетель, по взгляду Сенеки, есть продукт повышенного напряжения субстанции человеческой души, тогда как порок есть не что иное, как слабая степень напряжения той же субстанции (*contractio* = *ἀτονία*. *Clem.* II, 5, 4–5; *Epist.* 99, 15 и др.). С этой именно точки зрения, следует смотреть и на те места в сочинениях Сенеки, где он, по-видимому, различает в душе отдельные части – или две (разумную и неразумную: *Epist.* 92:1), или три (*Epist.* 92:8)

⁸⁵⁹ - Следы упадка волевой энергии, впрочем, сказываются у Сенеки, как и у других стоиков, уже в самом его представлении об особенностях идеальной мудрости и деятельности (*χατόρθωμα*). В данном случае мы имеем в виду, главным образом, учение Сенеки о единстве совершенной добродетели и о невозможности потерять ее, раз она достигнута: в том и другом случае Сенека ясно обнаруживает моральный квиэтизм, успокаиваясь на том, что уже достигнуто (если оно будет достигнуто), не стремясь к большему и отложив всякую заботу о том, чтобы удержать то, что уже достигнуто, заранее убавив себя мыслью, что достигнутое совершенство не может быть утрачено. Сенеке совершенно было чуждо то святое недовольство, при котором нет места ни самообольщению, ни застою...

⁸⁶⁰ - Epist. 75, 5–13. Ср. Epist. 35, 4–5; 42, 1; 71, 4 и 34; 72, 6; 10; 92, 28. De vita beata, 16, 3 и др. Подробн. сравн. у Ribbeck'a; „Annaeus Seneca“, s. 74–76.

⁸⁶¹ - Вот как, напр., Сенека выражается о сострадании (*misericordia*) к ближнему в “De clementia”: “Ergo, quemadmodum religio deos colit, superstitio violât: ita clementiam mansueludinemque omnes boni praestabunt, misericordium autem vitabunt. Est enim vitium pusilli animi, ad speciem alienorum malorum succidentis... Anus et mulierculae sunt, quae lacrimis nocentisrithorum moyentur, quae si liceret, carcerem offringerent. Misericordia non causam, sed fortunam epectat, clementia rationi accedit». Доказывая далее, впрочем, совершенно голословно, что стоицизм, вопреки делаемым ему упрекам в суровости, жесткости и т. п. чертах, в действительности отличается, яко бы, духом кротости и любви к людям, – Сенека опять с категоричностью утверждает, что *misericordia est aegritudo animi ob alienarum miseriarum speciem: aut tristitia ex alienis malis concepta, quae accidere immerentibus credit. Aegritudo autem in sapientem virum non cadit*, – и так далее в этом роде (De clementia II, с. 5).

⁸⁶² - Смотр, эти места в Diss. I, 14. 10; I, 1. 12; II. 8. 10–11; I, 17. 28; 1. 3. 3; 1, 12. 26 и вообще все те места, где Эпиктет говорит о противоположности между духом человека, родственным Божеству, и телом.

⁸⁶³ - Diss. II, 8. 1; II. 7. 11 и, вообще, все те многочисленные места в сочинениях Эпиктета, где он говорит, что человек, по своей разумной природе, приближается к Богу.

⁸⁶⁴ - Подробн. об этом см. у Bonhoffer'a, “Die Ethik des Stoikers Epiktet» s. 44–46 и 55.

⁸⁶⁵ - Термины: “νόμος”, „νόμοι”, „ἐντομαί” „διατάγμα” и проч. См. Diss. II, 16. 28; III 24. 42; III, 24. 114; IV, 3. 12; IV, 7. 17; II, 16. 48 и др.

⁸⁶⁶ - Diss. I, 17, 1; ср. выше подобные же выражения относительно повиновения Богу. О необходимости следовать законам природы Эпиктет говорит также в Diss. I, 15. 4; III, 6. 3; III, 9. 11 и 17; III, 4. 9; I, 4. 18; III, 3. 1; III, 10. 10; I, 6 21. Ср. III,

24. 102; Ench. 49 и мн. друг., и притом, в выражениях, сходных с теми, где Эпиктет говорит о следовании Богу.

⁸⁶⁷ - Т. е. болезнь не есть нечто особенно предпочтительное, по сравнению с другими вещами и явлениями, а просто как бы необходимо существующее в природе, как нечто неизбежное наряду с другими явлениями природы.

⁸⁶⁸ - О том, что все внешнее само по себе не есть ни добро, ни зло, а нечто безразличное, подробно смотр. ниже, при изложении учения Эпиктета об апатии.

⁸⁶⁹ - Кроме указанных цитат о врожденности человеку различных частных видов добродетели смотр. также Diss. I, 6. 28; I, 12. 30; I, 9. 32; I, 23. 3 (о врожденной любви к родителям; сравн. Diss 1, 29. 4; IV, 4. 47 и друг.); 6. 3 (чувство стыда; сравн. Fr. 52) и друг.

⁸⁷⁰ - О том, что сущность и причина, так называемого, греха заключается в незнании (ἄγνοια), в ложном мнении (δόγμα), – Эпиктет говорит, напр., в Diss. I, 26. 6; I, 4. 19, I, 19. 16; II, 22. 22; II, 24. 20; III, 9. 2; IV, I. 42 и др. В Ench. 42 Эпиктет говорит, что человек, дурно поступая, на самом деле всегда убежден, что поступает так, как ему должно поступать (χαθήχειν αὐτῷ), поэтому винить его нельзя, а нужно научить его. С этой же точки зрения, Эпиктет, напр., смотрит и объясняет склонность некоторых лиц к воровству (Diss. I, 18. 4) и к другим порокам: все эти люди, со своей точки зрения, правы: нужно только указать, в чем заключается ошибка в их суждениях, а не обвинять их, не гневаться на них (см. особен. Diss I. 18 и друг.).

⁸⁷¹ - Что Эпиктет не мог допустить греха в смысле извращения духовной природы человека, это можно заключать уже на основании того, что человеческая душа, по Эпиктету, есть ведь часть Божества, которому Эпиктет, конечно без логического самопротиворечия не мог приписать греховности.

⁸⁷² - Fr. 9. 10; 31; 57; 74; 92; 94. По словам Эпиктета, нет ничего противнее и гаже нашего тела, которое является тягостью для души.

⁸⁷³ - См. особ. Fr. 19. Diss. III, 14. 8. III–6. 2. Ench. 27 и др.

⁸⁷⁴ - По этому вопросу Эпиктет вдается в такую крайность, что, напр., невнимательность своего ученика к наставлениям учителя приравнивает к отцеубийству, на том основании, что, при наличных условиях, невнимательность и есть единственный грех, который данное лицо могло совершить: отца ведь нет налицо, чтобы его можно было убить (Diss. I, 7. 36; etc).

⁸⁷⁵ - Добродетельный человек, напр., палец поднимает и тем свою добродетель покажет (Diss. II, 11. 17; Fr. 52 и др.).

⁸⁷⁶ - Конечной целью в более точном смысле этого слова для человека, по Эпиккету, является достижение счастья (см. Diss. I, 18. 2; I, 27. 12; III, 7. 15; III, 22. 43; II, 22. 15; III, 3. 2; III, 24. 2; III, 22. 26; III, 4. 10; IV, 6. 11; I, 19. 10; I, 4. 27; IV, 11. 24. Eneb. 31 и мног. друг.).

⁸⁷⁷ - См. напр., III, 13. 7; ср. Ench. 15 и друг.

⁸⁷⁸ - Здесь Эпиктет требует “τὴν βούλησιν συναρμόσαι τοῖς γενομένοις, ὥς μήτε τι τῶν γενομένων ἀχόντων ἡμῶν γίνεσθαι, μήτε τῶν μὴ γενομένων, θελόντων ἡμῶν, μὴ γίνεσθαι”, – чтобы жить без печали и страха (ἀλύπως, ἀφόβως, ἀταράχως) и надлежащим образом исполнять свои обязанности – сына, отца, брата и т. п.

⁸⁷⁹ - См. об этом Diss. II, 23. 34; I, 1. 13; III, 9. 11; III, 5. 16; IV, 9. 3; Ench. 1–4. Особенно ясно сказывается презрительное отношение Эпиктета к, так называемым, внешним физическим и материальным благам в Ench. гл. 1–4. 18. 19. 24. 33. 34. 41; Diss. II, 8. 5. IV, 1–76. II, 16. 28. I, 1. 17. IV, 5. 7 и др.

⁸⁸⁰ - См. Diss. II, 10. 3; IV, 1. 154; IV, 7. 17; I, 13. 5; I, 19. 9. Euch. 43. 44. 115. Ср. Diss. III, 24. 1. (Бог всех людей создал для добродетели и счастья). III, 22. 76. (о равенстве природы мужчины и женщины). Ср. III, 24. 22. и IV, 11. 35 и др.

⁸⁸¹ - См. обо всем этом в Diss. II, 22. 35; III, 20. 9; IV, 1. 120; IV, 5. 17. Ench. 42. Dies. IV, 10. 22. Fr. 67; 130. Ench. 33. 9. Diss. 1, 18 и мног. др.

⁸⁸² - Diss. III, 7. 26; II, 20. 20; II, 10. 4; III, 12. 11; IV, 1. 143; II, 10. 7; IV, 5. 33; Each. 32 и др.

⁸⁸³ - „Τῶν εἰς ἑαυτὸν βιβλία ἱβ» (Выдержки из этого сочинения М. Аврелия мы будем приводить по переводу Пл. Краснова. С . Петербург, Изд. А. С. Суворина).

⁸⁸⁴ - В IV, 23 своих «Размышлений», Марк Аврелий об универсе выражается, например, таким образом: «Все из тебя (исходит), все в тебе (заключается), все в тебя (возвращается) (ἐξ σου πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα. Ср. IV, 23; VII, 9–10 и друг.).

⁸⁸⁵ - О смерти, как естественном явлении природы, не заключающем в себе ничего злого, М. Аврелий говорит также в IX, 3; IX, 21; IX, 35; X, 7; X, 36; XII, 5; XII, 23 и друг.

⁸⁸⁶ - V, 5; V, 16; V, 18; VI, 19; VI, 32; VII, 9; VII, 54; VIII, 1; X, 33; X, 38; XI, 1; XI, 12 и 16.

⁸⁸⁷ - II, 2, 13, 17; III, 6, 8, 11, 12, 13; IV, 1, 2, 7, 12, 16, 38, 46; V, 9, 10, 39, 32; VI, 12, 30; VII, 2, 8, 22; VIII, 13, 40; IX, 13, 25, 29, 32, 41; X, 2, 11; XI, 5, 16; XII, 22 и друг.

⁸⁸⁸ - Смотр, эти места о покорности судьбе: II, 2–3, 5, 12, 16; III, 2, 4, 6, 8, 9, 16; IV, 1, 6, 11, 12, 23, 25, 31, 33, 34, 48, 51; V, 1, 3, 5, 8, 27, 29; VI, 39, 40, 41, 44, 49; VII, 11, 31, 52, 54, 57, 66, 67; VIII, 1–2, 5, 7, 17, 23, 34, 43, 45; IX, 3, 6, 28–29, 39; X, 2, 8, 11, 14–15, 28, 35; XI, 20 и мног. друг.

⁸⁸⁹ - Ср. V, 23, 24, 33; VI, 10, 14, 15–16, 24, 32, 41, 45, 46, 47, 52; VII, 6, 10, 16, 19, 21, 23, 25, 28, 31, 35, 44–46, 49–51, 56, 68; VIII, 2, 4, 5, 6, 15, 18, 21, 24, 25, 31, 33, 37; IX, 1, 2, 7, 13, 14, 19, 21, 24, 28, 29, 30, 32, 33, 36, 37, 39, 40; X, 1, 3, 5, 7, 11, 14, 17, 18, 25, 27, 31, 36; XI, 3, 6, 34; XII, 3, 7, 12–13, 14, 23 и мног. друг.

⁸⁹⁰ - Кроме приведенных мест, об эвдемонистическом характере проповедуемой Марком Аврелием апатии смотр. еще III, 6; VI, 23, 24, 26; V, 34; VI, 44; VII, 57, 60, 74; VIII, 1, 10; IX, 2, 3, 26; X, 6, 20; XI, 34 и многие другие.

⁸⁹¹ - О любви людей между собою, вытекающей из сознания единства природы всех людей, единства их происхождения и их назначения, М. Аврелий говорит в II, 1; III, 9; IV, 3, 24, 29; V, 16, 20; VI, 7, 14, 39, 48; VII, 5, 13, 55; VIII, 2, 7, 12, 34, 59; IX, 6, 9, 32; X, 2; XI, 1 и мн. друг. О прощении обид своим врагам, которым-де не следует мстить, а лучше позаботиться об их исправлении, Марк Аврелий говорит в II, 7, 9, 16, 1, 13; V, 22; VI, 20; VII, 12, 26, 29, 32; IX, 27, 42; X, 4; XI, 8 и друг.; но тут сказывается также и эгоизм М. Аврелия, так как обычным

аргументом того, почему должно прощать обиды и оскорбления, наносимые нам нашими врагами, у М. Аврелия, как и у других стоиков, является соображение, что враги нам повредить не могут, а скорее вредят самим себе. О благотворительности, милосердии, о жизни для блага общества, а не только для личного – М. Аврелий говорит, наприм., в следующих местах своих «Размышлений»: II, 17; III, 4; IV, 37; V, 5. 6. 36; VI, 14; VII, 43, 54; VIII, 7. 12. 26; IX, 11. 32; XI, 21; XII, 20 и мн. друг.; но, как мы уже сказали, М. Аврелию нетрудно было говорить о благотворительности, так как тому, чем он готов был делиться со своим ближним, он не придавал решительно никакого значения или, по крайней мере, стремился к этому. Кроме всего этого, у М. Аврелия мы встречаем общие всем стоикам рассуждения о дружбе, о любви родителей к детям и детей к родителям и т. п.; но все эти рассуждения должно понимать под углом зрения основного принципа М. Аврелия – его учения об апатии, почему он, проповедуя, напр., любовь к детям, в то же время предостерегает от чрезмерности этой любви, чтобы как-нибудь не огорчиться в случае потери ребенка.

⁸⁹² - Мы упомянули в данном случае о Лукреции Каре потому, что его воззрения из всех других представителей эпикурейской философии, за исключением самого Эпикура, известны нам в наибольших подробностях, благодаря сохранившемуся его сочинению „De natura deorum“, где он приводит и раскрывает основные физические и моральные принципы эпикуреизма.

⁸⁹³ - Собрание важнейших из этих свидетельств см., напр., у Usener'a, в его „Epicurea“ (Lepsig. 1837). Здесь же изданы им и сохранившиеся от Эпикура отрывки из его сочинений. Этим изданием Usener'a мы, главным образом, и будем пользоваться.

⁸⁹⁴ - См. об этом. „Epicuri epistola“ у Usener'a, стр. 1–32, особ. 1–22 стр.

⁸⁹⁵ - Epicuri epistola prima. См. Useder, стр. 5–6.

⁸⁹⁶ - См. об этом свидетельство у Cicero: „De natura deorum“, I, 25. 69 и др.; „De fibus“, I, 6, 18 и др.; свидетельство об этом

мы находим и у Плутарха и других писателей (см. Usener, стр. 201 и др.).

⁸⁹⁷ - Представленные нами особенности учения Эпикура об атомах и их движении, характеризующие его механическое воззрение на все существующее, поскольку Эпикур в основу всего сущего полагал бездушные атомы, одаренные только материальными свойствами, и движение, совершающееся только по законам механики, – подтверждаются, кроме сохранившихся отрывков из сочинений самого Эпикура, и многочисленными свидетельствами других древних писателей. Важнейшие из них можно читать у Usener'a, стр. 191–212.

⁸⁹⁸ - Σώμα; см. «Epicuri epistola prima», у Usener'a, стр. 19 и след. ср. Usener стр. 216–218, где приведены свидетельства об этом учении Эпикура о душе других древних писателей – Плутарха, Тертуллиана и др.

⁸⁹⁹ - Usener, 19–20 стр.

⁹⁰⁰ - См. August. Ad Dioscorum epist. CXVIII, no Usener'у, стр. 237; Tertullian. Apolog. 47; Lactantius, De ira Dei, 10, 28 и др.

⁹⁰¹ - Cicero, „De natura deorum” I, 25, 71; „De divin.” II, 17, 40 и др. Sextus Empir. Advers. dogmat. II, 25, 10 и др.

⁹⁰² - Cicero „De divin.” II, 17, 40 и др. См. у Usener'a, 237 стр. и далее.

⁹⁰³ - „Epicuri Epist. tertia”, у Usener'a, стр. 59 и след. Ср. „Epicuri Sententiae selectae” I, у Usener'a, 71 стр.

⁹⁰⁴ - „Epicuri epistola tertia», Usener, 59–60 стр.; Sententia I, Ibid. стр. 71; Cicero, „De natura deorum”. 1, 16, 20 и др.

⁹⁰⁵ - Ср. Seneca, „De benefc.” IV, 4, 1.

⁹⁰⁶ - Ср. Lactantius, „De ira Dei”, 4, 1; у Usener'a 243–244 стр.

⁹⁰⁷ - Lactantius, „De ira Dei”, 1; 15, 5 и др. Usener, 244 стр. О безучастности Божества ко всему мирозданию, о Его бездейтельном и, яко бы, поэтому блаженном состоянии, по учению Эпикура, – говорит и Эпиктет в Diss. 1, 12, 1; II, 20, 23, а из отцов и учителей Церкви, кроме Лактанция, – Ориген, Климент, Алекс. и др. См. Usener, 246–248 стр.

⁹⁰⁸ - Usener, 71 Стр.

- ⁹⁰⁹ - Epicuri Epist. tertia, Usener, стр. 65.
- ⁹¹⁰ - „Epicuri epist. tertia“, Usener, 59–60 стр. См. Cicero, „De natura Deorum“, I, 16. 20 и др.
- ⁹¹¹ - Cicero, ibid. и „Epicuri epist. tertia“, Usener, 60 стр. и др.
- ⁹¹² - „De natura Deorum“, I, 44. 123.
- ⁹¹³ - См. подробно выдержки у Usener а, 259–261 стр.
- ⁹¹⁴ - Usener, 65 стр.
- ⁹¹⁵ - Usener, 240 стр.
- ⁹¹⁶ - Usener, 249–250 стр.
- ⁹¹⁷ - Usener, 252 стр.
- ⁹¹⁸ - Usener, 250–252 стр.
- ⁹¹⁹ - Cp. Lactant. „De ira Dei“ 13, 19. Подробнее см. Usener, 253 стр.
- ⁹²⁰ - См. об этом „Epicuri epistola tertia“, Usener, 60 стр. и 65; ср. Plutarchus, „Contra Epicuri beatitud.“, 8 p. 1092: «Целью рассуждения Эпикура относительно богов было, по словам Плутарха, то, чтобы не бояться Бога» .
- ⁹²¹ - См. у Usener’a, 259 стр.
- ⁹²² - Origen. „Contra Celsom“, VII, 66, по Usener’у, 259 стр. Здесь же (и стр. 260) приведены и другие свидетельства древних писателей о том, что Эпикур отрицал разумность и нужду молитв к богам, напр., свидетельства Диогена Лаэртция, Плутарха и др.
- ⁹²³ - Cicero, „De natura Deorum“, II, 65 и 162; ср. „De divin.“ I, 3, 5; II, 17. 40 и др.
- ⁹²⁴ - При изложении учения стоиков, нам приходилось обращать внимание на то, что стоики теоретическое знание (σοφία) – знание вещей Божеских и человеческих – ставили выше знания практического (φρόνησις), т. е. умения правильно избирать полезные вещи и избегать вредных (ср. Cicero, De officiis, 1,43. 153; Seneca, epistola 85, 5; Epictetus, Diss, II, 23. 41; IV. 12. 12; IV, 1. 118; 1, 15. 2 и др.). Но на самом деле и тут между стоиками и Эпикуром противоречие заключается лишь в одних словах. Дело в том, что и стоическая σοφία рекомендовалась, не как самоценное благо, но потому, что уча

правильному пониманию вещей Божеских и человеческих, она помогает человеку стать в правильные отношения к внешнему миру, – быть к нему безучастным. С другой стороны и φρόνησις у Эпикура вовек не была практической мудростью в точном смысле этого слова, поскольку из этого понятия эпикурейцы, как и стоики, устраняли элементы чувства и свободной воли человека. А что касается чисто практической свободно-активной деятельности человека, напр., участия его в общественных делах; то сами стоики ведь говорили, что по своей апатии и безучастности эпикурейцы в данном случае превзошли самих стоиков, потому что стоики воздерживались, по их словам, от государственных занятий лишь в силу временных неблагоприятных обстоятельств, а эпикурейцы – из принципа (см. об этом различии между стоиками и эпикурейцами у Senec'a, „De otio.“ 3:2).

⁹²⁵ - „Epicuri epistola tertia“, 132; см. у Usener'a, 64 стр.

⁹²⁶ - См., напр. Diog. Laertius, X, 87 и др.

⁹²⁷ - Usener, 59 стр.

⁹²⁸ - Seneca, Epist. 8, 7.

⁹²⁹ - Cicero, Tusc. V, 38. 110.

⁹³⁰ - Seneca, De const, sapient, c. 16, 1.

⁹³¹ - Lartius., Diog. X, 121.

⁹³² - См. Cicero, Tuscul. II, 7. 17; ср. об этом же ibid. V, 26. 75; V, 28. 85; V, 10. 31; De fin. II, 27. 28; Seneca, Epist. 66, 18; 67, 15. Lactontius, Divin, institut. III, 17. 42; III, 27. 5 и др. Напротив, по мнению Эпикура, именно «через незнание дурных и хороших вещей, большей частью, в жизни людей происходят беспокойства..., так как одна только мудрость может изгнать из души уныние, не позволяет нам содрогаться от страха и т. д. (Cicero, de finibus, I, 13 и др.).

⁹³³ - „Epicuri Epistola tertia“, 125; у Usener'a, 60–61 стр. Ср. подобные выражения в (Epicuri sententiae» 22, 24 (Usener, 76 стр.) и Lucretius, VI, 9, где об Эпикуре говорится, как о научившем нас быть свободными от душевных беспокойств, испытываемых нами в силу ложных мнений.

⁹³⁴ - Tuscul. III, 13. 28.

- ⁹³⁵ - См. Plutarchus, „Contra Epicuri beatitudinem“ 8 p. 1092 и др.
- ⁹³⁶ - Usener, 60 cip .
- ⁹³⁷ - Ср. подоб. „Epist. tertia“ 133; Usener, 65 стр. Ср. „Epicuri sententia“ 1 (Usener, 71 стр.).
- ⁹³⁸ - Ibid. и „Epist. tertia“ 134.
- ⁹³⁹ - Sententia 2; Usener, 71 стр.
- ⁹⁴⁰ - Ἐν αἰσθήσει.
- ⁹⁴¹ - Epistola tertia, 124, 125; Usener, 60–61 стр.
- ⁹⁴² - Sententia 20; Usener. 75 стр.,
- ⁹⁴³ - См. приведенную выше выдержку из Cicero, Tuscul. III, 15.32 и др.
- ⁹⁴⁴ - См. „Epist. tertia“, 127–130, Usener, 62–63 стр.; Sententia 20, Usener, 75; Sententia 24, Usener, ibid. и 29–30. Ср. Cicero, Tuscul. V, 33. 93; Seneca, Epist. 15, 10; Cicero, „De finibus“, I, 13. 43–45; 14. 46; Plutarchus, Contra Epicuri beatitudinem, 4 p. 1089a и др. Ср. особенно приведенные выше места из сочинений Цицерона: Tuscul. II, 17. 7; V, 10–31 и др.
- ⁹⁴⁵ - Cicero, „De finibus“ I, 19. 62.
- ⁹⁴⁶ - Cicero, „De finibus“ 19. 62. Ср. Tuscul. V, 41, 118.
- ⁹⁴⁷ - Augustinus, „Ad Nectarium epist.* CIV, 3, t. II p. 290 с ed. Ven. 1729; no Usener’у 311 стр.
- ⁹⁴⁸ - Для суждения о взглядах Эпикура на природу существующего в мире нравственного зла и на его неизбежность и неискоренимость, – у нас мало имеется фактических данных. Но из общего отрицания Эпикуром существовал и в мире целесообразности и из признаваемого им господства в мире чисто механических неразумных законов – это учение о нравственном зле в мире, как неизбежном и от нас независящем, следует с безусловной необходимостью.
- ⁹⁴⁹ - Впрочем, как мы видели, некоторые стоики тоже были непрочь допустить господство в мире слепого случая.
- ⁹⁵⁰ - Epist. tertia, 133; Usener, 65 стр. и др.
- ⁹⁵¹ - Usener, 62–63 стр.
- ⁹⁵² - Ἀρχή καί τέλος.

⁹⁵³ - Τῷ πάθει.

⁹⁵⁴ - Sententia 8, Usener, 73 стр.

⁹⁵⁵ - Epistola tertia, 129; Usener, 63 стр.

⁹⁵⁶ - Ср. об этом же у Цицерона, „De finibus“ I, 10. 32–19. 62; II 10.31 (о врожденности стремления к удовольствию); 33. 109; Tusc. II, 6. IS, Tusc. III, 24. 46 Tusc. V, 10. 31 и мног. др. Первые две книги из „De finibus“ целиком посвящены Цицероном изложению и разбору учения Эпикура об удовольствии, как высочайшем благе. Ср. „Sextus Empir. Hypotyp.“ III, 194 и др.

⁹⁵⁷ - Важнейшие из этих свидетельств собраны Usener'ом в его «Epicurea», главным образом, в разделе: «Epicuri Ethica», стр. 263–341.

⁹⁵⁸ - Epistola tertia, 132; Usener, 64 стр. То же самое Эпикур говорит и в Sententia 5; Usener, 72 стр.

⁹⁵⁹ - Sententia 17, ср. 36 и 37.

⁹⁶⁰ - De finibus, I, 18. 57–58. Это же свидетельство об учении Эпикура мы находим у Цицерона в Tuscul. disp. III, 20. 49 и в De divin. I, 39. 87 и др.

⁹⁶¹ - Кроме того, известно, что Эпикур высоко ценил дружбу. См., напр., Seneca, Ep. 19, 10, где приводится мнение Эпикура, что жизнь без друга есть дележ мяса между волком и львом, т. е. подобна жизни животных. «Из благ, которыми запасается мудрость на всю жизнь, самое большее – говорит Эпикур – есть стяжание дружбы». (Sententia 27, ср. 28; Usener, 77 стр. и др.).

⁹⁶² - Οὐκ ἦν τι καθ' ἑαυτοῦ δίκαιοσύνη.

⁹⁶³ - Sententia 33; Usener, 78 стр.

⁹⁶⁴ - Sententia 33; Usener, 79 стр.

⁹⁶⁵ - Sententia 32; Usener, 78 стр.

⁹⁶⁶ - Sententia 31; Usener, 78 стр.; ср. Sententia 36 и 37; Usener, 79 стр.

⁹⁶⁷ - Упрек, направленный по адресу стоиков, – глубоко верный, так как у стоиков от добродетели, действительно, ничего не оставалось, кроме одного имени.

⁹⁶⁸ - Ср. Cicero, „De finibus“ III, 15. 48; „De offic.“ III, 13, 17 и др.

- 969 - Epist. 97, 15.
- 970 - Diss. I, 23. 1; III, 7. 19. II, 20. 6 и др. См. особ. Diss. III, 7, 11..., где Эпиктет говорит, что, в частности, воровство Эпикур не считал за зло, но за случай и, если говорил – не крадьте, то потому лишь, что нельзя быть уверенным в возможности скрыться (после воровства).
- 971 - См. у Usener'a, 314 и 333 стр.
- 972 - Divin. instit. III, 17. 42; по Usener'у 324 стр.
- 973 - Contra Celsum, VII, 63 p. 385; по Usener'у 322 стр.
- 974 - Serm. GCCXLVIII; по Usener'у, 317 стр.
- 975 - См. напр. Cicero, „De finibus“ I, 20, 65 и др.; ср. выше.
- 976 - Ср. тоже у Cicero, „De finibus“ II 25. 182.
- 977 - Divin. instit. III, 17. 5; по Usener'у 319 стр.
- 978 - Laertius Diog. X, 120; Usener, 319.
- 979 - Lactantius, „Divin. instit“, III, 17. 5; Usener, 320 стр.
- 980 - Stob. Flor. 43, 139.
- 981 - См., напр., Plutarchus, Contra Epicuri beatitudinem 18 p. 1100. Ср. тоже у Diog. Laer. X, 118 и 120.
- 982 - De otio, 3, 2.
- 983 - Об »той особенности в учении Эпикура свидетельствуют, кроме Сенеки, также Плутарх (Adv. Coloten. 31 p. 1125c.; 34 p. 1127d, Лактанций („Divin. institut.“ III, 17. 3, по Usener'у, 328 стр.), бл. Августин („Contra Academicos“, III, 35, по Usener'у, 327 стр.) и мног. другие (см. у Usener'a, 325 squ.).
- 984 - Lactantius, „Divin. instit.“ III, 17. 39, по Usener'у. 333 стр.
- 985 - Clem. Alex. „Strom“ IV, 22 p. 228, 7. Sulb., по Usener'у, 333 стр.
- 986 - Laertius Diog. X, 121.
- 987 - Seneca, „Epist.“ 81, 11.
- 988 - Laertius Diog. X, 118. И в сохранившихся до нас отрывках из сочинений Эпикура и в сочинениях других древних авторов можно, правда, находить много мест, говорящих о том, что Эпикур часто учил избегать удовольствий. Но мы отсюда еще не имеем основания делать того вывода, будто Эпикур не ставил удовольствия в качестве высшего и конечного блага

человека: он советует избегать некоторых удовольствий или потому, что через это можно получить в будущем еще бóльшие удовольствия, или потому, что некоторые удовольствия вслед за собою влекут горчайшие скорби; равно и скорбь, по Эпикуру, иногда нужно предпочитать удовольствиям не ради чего-либо иного, помимо удовольствия, но лишь потому, что некоторые скорби порождают из себя сильнеешие удовольствия.

Совершенно ясно Эпикур об этом предмете говорит, напр., в *Epistola tertia* ст. 129 (по Usener'у, 63 стр.): «Мы, по словам Эпикура, не всякое удовольствие избираем, но иногда на многие удовольствия не обращаем внимания, когда от них для нас происходит большая неприятность. И многие скорби мы считаем лучше удовольствия, когда, после перенесения в продолжение известного времени скорбей, мы получим большее удовольствие. Всякое удовольствие, таким образом, по природе заключает в себе свойственное ему благо, но не всякое непременно должно быть избираемо; посему и всякая скорбь есть зло, но не всякая по своей природе должна быть избегаема... Ибо мы в продолжение некоторого времени и благом пользуемся как бы злом, и злом, как бы благом...».

Таким образом, Эпикур вовсе не проповедует отказа от удовольствий во имя какого-нибудь иного, высшего начала (Ср. *Epicuri Sententia* 8-я; *Cicero De finibus* I, 10. 32; *Tuscul. disp.* V, 34. 95; ср. „*De finibus*“ IV, 12. 29; *Seneca „De otio*», 3, 7 и др.). Этим-то выбором между удовольствиями, в целях отыскать возможно более ценное из них, объясняется, между прочим, и то, почему Эпикур часто игнорирует, по-видимому, удовольствия тела и восхваляет удовольствия духа (О духовных удовольствиях, с материалистической точки зрения Эпикура, можно говорить, конечно, лишь в несобственном смысле). В месте с тем, этот отказ от некоторых удовольствий, несмотря на то, что, по Эпикуру, всякое удовольствие есть благо, говорит том, что у Эпикура было сильно развито убеждение в ненормальности существующего порядка вещей.

⁹⁸⁹ - Ср. *Cicero, Tusc. disp.* II, 6. 15 и др.

⁹⁹⁰ - *Diss.* I, 20, 17; ср. I, 23. I и II, 23, 20 и др. И по свидетельству Плутарха, Эпикур учил о том, как „ὁρθῶς γαστρί

χαρίζεσθαι“: „Contra Epicuri beatitudinem» 16 p. 1098d.

⁹⁹¹ - „De finibus“ II, 30. 98; ср. 32, 106 и 33, 107; ср. ту же мысль у Плутарха: „Contra Epicuri beatitud.“ 4 p. и 1088e и др.

⁹⁹² - Usener, 64 стр.

⁹⁹³ - Ср. аналогичное свидетельство и у Сенеки, Epist, 66, 45.

⁹⁹⁴ - Cicero „De finibus» I, 17. 55. Ср. тоже Cicero Tiscul. disp. V. 34. 95 и др.

⁹⁹⁵ - По учению Эпикура, воспоминание о прежних благах есть нечто наиболее приятное в жизни (Plutarchus, Contra Epicuri beatitud. 18 p. 1099d). Но вопрос, ведь, в том, о чем именно вспоминать? Ср. тоже Seneca, De benefc. III, 4. 1 и др.

⁹⁹⁶ - Об этом подразделении страстей см. „Epicuri Sententia“ 26 и 29 (по Usener'у, 77 и 78 стр.); Cicero, „De finibus“ I, 13–45 и др.

⁹⁹⁷ - Laertius Diog. II, 89; X, 136 и др.

⁹⁹⁸ - Laertius Diog. II, 89; ср. X, 136–137.

⁹⁹⁹ - Ср. то же у Clem. Alex. „Strom“. II, 21 и др.; по Usener'у 293–294 стр.

¹⁰⁰⁰ - Plutarch. „Contra Epicuri beatitud. 18 p. 1000A и др. Laertius Diog. X, 120.

¹⁰⁰¹ - Laertius Diog. X, 120. Даже более того: по свидетельству Эпиктета, Эпикур считал богатство «благом и реальнейшим из удовольствий» (Diss. III, 7. 15).

¹⁰⁰² - Ср. об этом „Epicuri sententia“ 26 и 29 (по Usener'у 77 и 78 стр.); Cicero „De finibus“ I, 13. 45 и друг.

¹⁰⁰³ - Учение Эпикура о том, что человек не в силах ни сам ни с Божественной помощью (которую Эпикур отрицал) изменить существующий порядок вещей, – само по себе уже говорит о надломленности волевой энергии Эпикура и должно с психологической необходимостью приводить человека, проникнутого этим учением, к отказу от всяких надежд и попыток к сколько-нибудь активному воздействию на внешний мир, раз все эти попытки безусловно бесцельны и бесполезны. Совершенная пассивность в отношении к существующему

порядку вещей не только непосредственно вытекает из учения Эпикура о сущности зла, но сказывается уже в самом этом учении.

¹⁰⁰⁴ - См. Cicero, „De finibus“ I, 13. 45; 14, 46; ср. „Epicuri Sententia“ 26 и 29, по Usener'у 77 и 78 стр.

¹⁰⁰⁵ - Cicero, „Tuscul. disp.“ V, 33. 93.

¹⁰⁰⁶ - Cicero, „Tuscul. disp.“ V, 9. 26; III, 20. 49 и др.

¹⁰⁰⁷ - Lactant. „Divin. instit.“ III, 17. 5; Usener, 299–300 стр.

¹⁰⁰⁸ - Seneca. „Epist.“ 2, 5.

¹⁰⁰⁹ - Clem. Alex. Strom. VI, 2 p. 266, 38 (по Usener'у, 303 стр.).

¹⁰¹⁰ - Ср. Epist. 27. 9.

¹⁰¹¹ - Epist. 17, 11.

¹⁰¹² - Ср. Cic. Tuscul. V, 33. 93.

¹⁰¹³ - Diss. III, 7. 15.

¹⁰¹⁴ - „De Tranqu. animi“ 16 p. 474 с .

¹⁰¹⁵ - Cicero, „Tuscul. disp.“ II, 7. 17 и др.

¹⁰¹⁶ - Laert. Diog. II, 87 и 89; X, 136–137 и др.

¹⁰¹⁷ - August. Ad Nectarium epist. CIV, 3 t II p. 290.2 Ed. Ven. 1729; по Usener'у, 311 стр.

¹⁰¹⁸ - „Epistola tertia“ 124 и 125; по Usener'у, 60–61 стр.; Sententia 2, 11, 20, 28; ср. Cicero, „De finibus“ I, 18. 58 и др.

¹⁰¹⁹ - „Epicuri epistola tertia“ 125; по Usener'у, 61 стр.

¹⁰²⁰ - См. выше приведенное свидетельство Августина (по Usener'у 311 стр.).

¹⁰²¹ - Epistola tertia 128; по Usener'у 62 стр.

¹⁰²² - Sententia 3, по Usener'у 72 стр.

¹⁰²³ - Ср. Sententia 24 и др.

¹⁰²⁴ - „Cicero „De finibus“ I, 11. 37–38.

¹⁰²⁵ - Cicero „De finibus“. I, 19. 62 и др.

¹⁰²⁶ - См. Cicero, „Tuscul. disp.“ II, 7. 11; V, 10. 31; 26. 75; 28. 85; Seneca, „Epist.“ 66, 18; 67. 15 и пр. Lactantius, „Divin. instit.“ III, 17. 42; 27, 5 – по Usener'у, 339 стр. Вообще же, свидетельства относительно учения Эпикура об апатии, кроме

приведенных выше, можно читать у Плутарха, Лактанция, Иеронима, бл. Августина, Лаэрдия Диог., Сенеки и других. Выдержки из сочинений этих писателей приведены у Usener'a, 281–305 стр.

¹⁰²⁷ - Ср. об этом, напр., у Рауля Рихтера: «Скептицизм в философии». Т. I. Перевод с немецкого В. Базарова и Б. Столпнера. СПб. 1910, стр. 370–380.

¹⁰²⁸ - Sextus. Empir. Dogm. II, 8–9. обстоятельный свод свидетельств об этой черте гносеологии Эпикура дает Usener: „Epicurea“, 177–190 стр.

¹⁰²⁹ - Зародыши античного скептицизма можно видеть даже гораздо раньше, напр., у софистов, в одностороннем субъективизме, в феноменализме их гносеологии. Тоже отчасти можно утверждать и относительно киринейцев и циников. Следы скептицизма (не всегда, правда, сознательного) выше мы отметили также в философии Сократа, Платона и Аристотеля (Ср. об этом и о других предшественниках античного скепсиса, напр., у Р. Рихтера: «Скептицизм в философии», стр. 39–60).

¹⁰³⁰ - По имени своего основателя Пиррона.

¹⁰³¹ - Hirzel: „Untersuchungen zu Cicerós philosophischen Schriften“ III, Theil. s. 1–148 стр.

¹⁰³² - Самый термин ἑποχή, по Сексту произошел от выражения: „ἐπέχεσθαι τὴν διάνοιαν“ (Pyrr. I, 196).

¹⁰³³ - Глагол „ὀρίζειν« Секст понимает не в смысле – давать известное определение, или формулировать известное понятие, но именно в смысле «говорит с одобрением» по тому или иному вопросу (Pyrr. I, 197).

¹⁰³⁴ - Pyrr. I, 197.

¹⁰³⁵ - ὁρίστος = неопределенный, неограниченный; в данном случае имеется в виду все, не заслуживающее того, чтобы признать его за истину, или того, чтобы одобрить его.

¹⁰³⁶ - Буквально: τοῦτο δὲ ἐστὶν οὐδὲ διαβεβαιούμενον περὶ τοῦ τὰ παρὰ τοῖς δογματικοῖς ζητούμενα φύσεως εἶναι τοιαύτης ὥς ἀκατάλπτα (Pyrr. I, 20).

¹⁰³⁷ - О других Секст не решается говорить, а имеет в виду только те положения, которые он уже рассмотрел, чтобы

избежать упрека в том, что он догматически утверждает что-либо относительно ему неизвестного.

¹⁰³⁸ - Подробн. см. Ругг. I, 145–163 ср. Laertius D. IX, 83–84.

¹⁰³⁹ - Что в данном случае Д. Лаэций понимает последователей Агриппы, а не вообще пирронистов, это видно из того, что слова эти сказаны Д. Лаэцием сейчас же после изложения пяти тропов Агриппы и связаны с предшествующим ходом мысли местоимением οὗτοι (см. у Hirzel'я: „Untersuchungen“ III, 137 etc.). Для доказательства того, что Д. Лаэций здесь говорит именно об учении Агриппы, Hirzel приводит сравнение этого места из Д. Лаэция с изложением тропов Агриппы у Секста.

¹⁰⁴⁰ - С бóльшей подробностью об общих основаниях пирронизма, главным образом, о несостоятельности логических изысканий догматической школы, о несостоятельности всех попыток философов, направленных к отысканию истины, – Секст Эмпирик ведет речь в „Πυρρ. ὑποτύπωσις“ кн. II и в „Πρὸς δογματικούς“ кн. I–II, где специально разбирается и опровергается учение о возможности критерия истины. Здесь Секст дает более подробное раскрытие уже рассмотренных нами выше основных положений пирронизма.

¹⁰⁴¹ - Т. е., собственно, этот вопрос остается открытым.

¹⁰⁴² - Ср. подробнее в Dogm. III, 195–357. В некоторых случаях Секст прямо заявляет, что в своей критике мнений, признающих закон причинности, он пользуется (в Dogm. III, 218–231) аргументацией Энезидема. Вероятно, он пользовался и аргументацией Агриппы, как это старается доказать Hirzel, через сравнение Sext. Dogm. III, 207–217 и Diog. Laertius, IX. 97–99, так как, хотя Секст в приведенном месте и не указывает на Агриппу, но в другом, близком по содержанию месте из Диог. Лаэция, вероятнее всего, проводятся рассуждения, именно, Агриппы, как это показывает контекст речи (подр. см. у Hirzel'я: «Untersuchungen», III, 138 etc.).

¹⁰⁴³ - Такие свойства тел, как, напр., измерение его по трем направлениям (высоте, длине и ширине) Секст считает в своей совокупности чем-то бестелесным, а между тем из этих трех

измерений и образуется, по общему представлению, всякое тело (Dogm. III, 367–369 и др.); поэтому-то все телесное необходимо приводит нашу мысль к субъективизму и относительности в наших суждениях о нем.

¹⁰⁴⁴ - Свои сенсуалистические взгляды Секст подробно раскрывает в своих логических рассуждениях, направленных против догматиков, причем сенсуализм Секста носит, конечно, критический характер, а не догматический (См. Dogm. I–II).

¹⁰⁴⁵ - Более подробную критику учения догматической философии об основных стихиях всего сущего можно читать у Секста в Dogm. III, 359–440.

¹⁰⁴⁶ - Более подробную критику учения догматической философии о пространстве и времени, как объективно существующих реальностях, можно читать у Секста в его Dogm. IV, 1–247.

¹⁰⁴⁷ - Аналогичный критический разбор догматико-философских определений понятий блага, зла и безразличного можно читать у Секста и в его Dogm. V, 1–41.

¹⁰⁴⁸ - Секст, очевидно, хочет сказать, что неодушевленные атомы Эпикура не могут быть источником мыслительной деятельности нашей души.

¹⁰⁴⁹ - И, таким образом, чистого удовольствия и чистой скорби, по мнению Секста, нет, а, следовательно, и различать эти понятия, как противоположные, нет никаких оснований; поэтому нет оснований и видеть в одном из них благо, а в другом зло.

¹⁰⁵⁰ - Pyrr. I, 145–163. Ср. Pyrr. III, 198–218.

¹⁰⁵¹ - Представленные нами рассуждения Секста, направленные к отрицанию объективных идеалов добродетели, честности и, вообще, нравственности и обычаев, соответствующих истинному понятию о нравственности, – обстоятельно изложены им в его Pyrr. III, 198–218. Это место мы, главным образом, и имели в виду при изложении взглядов Секста по данному вопросу.

¹⁰⁵² - О невозможности критерия истины, кроме рассмотренных нами мест, Секст говорит также в Dogm. кн. I–II.

¹⁰⁵³ - Представленное нами изложение учения Секста о невозможности существования науки о жизни и даже о вреде ее, если бы такая существовала, изложено им в его *Pyrr. III*, 239–278 и *Dogm. V*, 168–257. В обоих этих местах своих сочинений Секст раскрывает данный вопрос сходным образом и со стороны мыслей, и со стороны порядка и способа их изложения, а в некоторых случаях даже со стороны отдельных выражений.

¹⁰⁵⁴ - Первая или древняя академия, основателем которой был Платон, по своему внутреннему характеру почти ничего не имела общего с академическим скепсисом, потому что, вообще, носила догматический характер. Смотр, об этом подразделении академического скепсиса на школы у Секста *Pyrr. I*, 220–234 и др.

¹⁰⁵⁵ - *De natura Deorum*, V, 9 и друг.

¹⁰⁵⁶ - Ср. Cicero, *Acad. post.* 45 и друг.

¹⁰⁵⁷ - *καταληπτικὴ φαντασία*, по Аркезелаю, есть такое, яко бы, истинное впечатление, которое не может быть ложным (*Seit. Dogm. I*, 152). С этим-то он и не может согласиться.

¹⁰⁵⁸ - В этом отрицании объективной истины Аркезелей, как и другие представители академического скепсиса, по крайней мере в теории, идет даже дальше пирронистов.

¹⁰⁵⁹ - По свидетельству Цицерона (*Acad. pr.* 67), Аркерелей говорил, что мудрец ни о чем не имеет определенного мнения и ни с чем не соглашается.

¹⁰⁶⁰ - Zeller в учении Филона видит довольно значительный шаг по пути к догматизму, сравнительно с представителями средней и новой академии. Но его взгляд значительно поколеблен исследованием Hirzel'я („*Untersuchung*“. *Ciceróns philosoph. III*, 195–210), хотя и Hirzel видит у Филона некоторый шаг в сторону догматизма.

¹⁰⁶¹ - *Acad. pr.* 69, 132, 137 и др.

¹⁰⁶² - С другой стороны, на гносеологии Цицерона, в свою очередь, отразилось влияние стоицизма, правда, незначительное, – именно, в том, что Цицерон допускал существование вне нас существующей объективной истины, но

только, по нему, в самом акте познания – истина всегда остается для нас непостижимой (*De natura deorum* I, 5–6). Жизненно-практического значения эта оговорка, очевидно, иметь не может.